REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, HARTMUT LEPPIN

WINRICH LÖHR, WOLFGANG SPEYER

Band XXV:

Mosaik – Nymphaeum



2013

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

DIE HERAUSGABE DES REALLEXIKONS FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM WIRD ALS VORHABEN DER NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER KÜNSTE IM RAHMEN DES AKADEMIENPROGRAMMS VON DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND UND DEM LAND NORDRHEIN-WESTFALEN GEFÖRDERT

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Oxfordstr. 15, D-53111 Bonn

www.antike-und-christentum.de

Wissenschaftliche Mitarbeiter:

A. Busch, E. Enß, S. Heydasch-Lehmann, Ch. Hornung,
Ch. Mühlenkamp, Th. Nesselrath, M. Siede, F. Zanella

Ein Abkürzungs- und Stichwortverzeichnis sind unter www.antike-und-christentum.de eingestellt.

www.hiersemann.de

ISBN 978-3-7772-1318-7

Diese Buch ist auf holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier gedruckt.
Satz: pagina GmbH, Tübingen
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Buchbinderische Verarbeitung: Lachenmaier GmbH, Reutlingen
Printed in Germany

INHALT

VORWORT

Am 25. Januar 2013 ist der ehemalige Mitherausgeber Prof. Dr. Dr. Klaus Thraede verstorben. Er hat das Lexikon zunächst als wissenschaftlicher Mitarbeiter, dann als Mitherausgeber über fünf Jahrzehnte wesentlich mitgeprägt. Wir verdanken ihm nicht nur wichtige und breit rezipierte Artikel, sondern auch ständige Anregungen zur Methodik und Weiterentwicklung der Fragestellung "Antike und Christentum".

Mit Erreichen der Altersgrenze ist der Altphilologe Prof. Dr. Wolfgang Speyer im Juni 2013 aus dem Herausgeberkreis ausgeschieden. Auch er war dem Lexikon über 50 Jahre zunächst als wissenschaftlicher Mitarbeiter, dann Mitherausgeber eng verbunden. Er hat mit seiner außerordentlich breiten und detaillierten Kenntnis der antiken – christlichen wie außerchristlichen – Religionsgeschichte das RAC wesentlich mitgestaltet, nicht nur durch eine große Anzahl eigener Artikel, sondern auch durch seine intensive Mitarbeit bei der Konzeption, Kritik und Ergänzung vieler anderer Artikel.

Georg Schöllgen

Mosaik.

A. Allgemein. I. Definition. Der Begriff M. bezeichnet eine dekorative Technik, die auf jeder architektonischen Oberfläche anwendbar ist (Böden, Wände, Decken, aber auch Säulen, Bänke u. Gräber). Dabei wird eine eigens dafür vorbereitete Oberfläche (Untergrund) mit kleinen, zunächst in der Natur vorkommenden (Kiesel), später zugeschnittenen (tesserae) Einzelteilen bedeckt. Diese Technik hat in erster Linie eine praktische Funktion: Sie bietet Schutz insbesondere vor Wasser (vgl. die vermutlich für ,M.fußboden' verwendete Bezeichnung κατάκλυστον [,abwaschbar']; dazu Ph. Bruneau, Deliaca. Encore κατάκλυστον: BullCorrHell 99 [1975] 283/6; anders E. Will, Note délienne: ebd. 100 [1976] 589f). – Geprägt von der Vielfalt seiner Materialien kann der Charakter der M. sowohl heterogen u. pointillistisch als auch homogen sein, u. die Mosaizisten vermochten so virtuos mit dem Material zu spielen, dass man ihre Werke auch als ,Malerei in Stein' bezeichnete (Plin. n. h. 35, 3). – Eine besondere Blüte erlebte die M.kunst im Röm. Reich, ihren Ursprung hat sie aber in Griechenland (ebd. 36, 184), wo in klassischer Zeit das Kiesel-M. u. in hellenistischer Zeit das aus tesserae zusammengesetzte M. entstanden. Eine andere in der röm. Welt verwendete Technik punischen Ursprungs, bei der tesserae verwendet werden konnten, ist das opus signinum (ebd. 35, 165), ein meist rot gefärbter Estrich, dem Ziegelscherben beigemischt wurden, u. der durch das Einfügen von überwiegend schwarzen oder weißen tesserae u. crustae (farbigen *Marmor-Stücken) verziert wurde (Vitr. 7, 1, 3; P. Gros, L'opus signinum: G. Ciotta [Hrsg.], Vitruvio nella cultura architettonica antica, medievale e moderna. Atti del conv. intern. di Genova 2001 [2003] 1, 142/52; B. Tang, Decorated mortar pavements of the East and their mediterranean context: S. Ladstätter / V. Scheibelreiter [Hrsg.], Städtisches Wohnen im östl. Mittelmeerraum. 4. Jh. vC./1. Jh. nC. [Wien 2010] 633/48). Mit den tesserae konnten verschiedene Muster gestaltet werden: Streumuster in unterschiedlicher Anordnung, rautenförmige Raster, Svastikamäander, Waffelmuster, aus acht Rauten gebildete Sterne, figür-

liche Elemente wie Palmetten oder Delphine u. zentrierte, schildförmige Motive. Solche Fußböden, die vom 4. bis 2. Jh. vC. vor allem bei den Puniern verbreitet waren, wurden von Cato d. Ä. pavimenta Poenica (or. frg. 36 [55, 10 Jordan] bei Paul. Fest. s. v. [282f Lindsay]; zu den durch diese Bezeichnung aufgeworfenen Fragen Ph. Bruneau, Pavimenta Poenica: MélÉcFrançRome Ant. 94 [1982] 639/55) oder von modernen Autoren opus Punicum genannt (M. Fantar, Pavimenta punica et signe dit de Tanit dans les habitations de Kerkouane: Studi magrebini 1 [1966] 57/65; S. Lancel, Les pavimenta punica du quartier punique tardif de la colline de Byrsa: P. Senay [Hrsg.], Carthage 7. Actes du congr. intern. sur Carthage, Trois-Rivières 1984 [Québec 1985] 157/77; M. Gaggiotti, Pavimenta poenica marmore numidico constrata: L'Africa romana 5 [1988] 215/21 mit von Bruneau abweichender Textanalyse des Festus). Ihre größte Verbreitung erfuhren sie in Italien gegen Ende der Republik (Anf. 2./1. Jh. vC.); sie sind aber noch bis in die Kaiserzeit belegt. – Einen neuen Aufschwung erfuhr die M.kunst in Spätantike u. MA vor allem durch kirchliche Auftraggeber; auch vom 16. Jh. bis in heutige Zeit entstanden Werke der M.kunst. M. sind einzigartige Dokumente, die uns neben Erkenntnissen zur Entwicklung der M.technik auch weiteren Einblick in die Kunst- u. Sozialgeschichte geben, etwa in die Funktion des Raumes, den Geschmack des Auftraggebers, den Stand seiner Hellenisierung oder Romanisierung, seinen sozialen Stand sowie sein Verhältnis zu den Herrschenden. – In jüngerer Zeit entstanden zahlreiche Studien mit umfassenden Deutungen zu den ikonographischen Programmen komplexer M.ensembles (J.-P. Darmon, La mosaïque antique. Rome, modèle pour l'Empire. Le discours de l'image: Lavagne / de Balanda / Uribe Echeverría 37/43; C. Kondoleon, Domestic and divine. Roman mosaics in the House of Dionysos [Ithaca 1995]; R. Talgam / Z. Weiss, The mosaics of the House of Dionysos at Sepphoris [Jerus. 2004]).

II. Terminologie. Die Etymologie des Begriffs M. ist unklar; er stammt wahrscheinlich vom griech. μοῦσα (P. Chantraine, Dict. étymologique de la langue grecque [Paris 1968] 716 s. v.). Er erscheint erst spät in der lat. Literatur; in Hist. Aug. vit. Pesc. 6, 8 wird das Porträt des Kaisers Pescennius Niger als pictum de musivo beschrieben. Die Form ,museum' findet sich Hist. Aug. vit. trig. tyr. 25, 4, während Aug. civ. D. 16, 8, 1 die Form ,musivum' verwendet (F. Oomes, Art. musivum: ThesLL 8 [1936/66] 1706). Auch wenn dieser Terminus nicht zum Gattungsnamen wurde, scheint er doch der im Lat. der Spätantike am häufigsten verwendete zu sein (zB. Greg. Tur. hist. Franc. 5, 45 [MG Script. rer. Mer. 1^2, 1, 256: ecclesiam fabricavit, quam ... mosevo depixit; vgl. X. Barral i Altet, La mosaïque: Duval 245f mit weiteren Belegen; Walde / Hofmann, Wb.[3] 2, 134 s. v.). – Das Spektrum der im Griech. verwendeten Begriffe ist breit: κέντησις, μουσίον, ψηφοθεσμία (Chantraine aO. 515. 716. 1289 s. v.; Ph. Bruneau, Philologie mosaïstique: JournSav 1988, 1/73, bes. 53/9). Choricius v. Gaza gebraucht im 6. Jh. ψηφίς sowohl für Boden- als auch für Apsis-M. (laud. Marc. 1, 24. 29 [9f Foerster / Richtsteig]). Die M.steine werden im Griech. ψῆφοι, ἀβάκια oder ἀβακίσκοι, im Lat. tesserae, tesserullae oder tessellae genannt (Walde / Hofmann, Wb.[3] 2, 675 s. v.). Die für den Beruf des Mosaizisten verwendeten Begriffe ψηφοθέτης oder κυβευτής bzw. musivarius, museiarius, musearius, tessellarius, tesserarius, tessellator oder auch pavimentarius (P. Sinclair, Art. pavimentarius: ThesLL 10, 1, 1 [1982/2010] 816) lassen an verschiedene, voneinander unabhängige Tätigkeiten denken. Erstere waren eher für den Dekor von Gewölben oder Wänden zuständig, letztere für die Fußbodendekoration (H. Lavagne, Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien [Rome 1988] 405). Folgende Verben werden verwendet: im Griech. ποιεῖν u. im Lat. facere u. seltener tessellare (in der Regel im Passiv). Der M.fußboden wird gerne in Umschreibung bezeichnet: δάπεδον ... ἐν ἀβακίσκοις συγκείμενον ἐκ παντοίων λίθων (Athen. dipnos. 5, 207C) u. pavimentum tesseris structum (Vitr. 7, 1, 4).

III. Das emblema vermiculatum. Eine spezielle M.technik wird Plin. n. h. 36, 185 erwähnt, der einen Vers des Lucilius (180/102 vC.) zitiert: arte pavimenti atque emblemate vermiculato. Heute wird zwar der Begriff opus vermiculatum verwendet, in der lat. Literatur wurden jedoch vermiculatum u. emblema verknüpft. Bei dieser Technik, deren Name sich aus dem lat. vermiculus (,Würmchen') ableitet, werden sehr

kleine Steine von höchstens 3-4 mm Kantenlänge zusammengefügt. Die Steinchen können gleichmäßig zugeschnitten oder einfach gebrochen sein u. sind nicht dicker als 2-3 mm. Der Terminus emblema, aus dem griech. ἐμβάλλειν (‚einfügen'), bezeichnet ein transportables M.feld, das in der Werkstatt auf einem separaten gerahmten Bildträger (vergleichbar einem Kasten) aus Ton oder Stein in den gewünschten Maßen ausgeführt wird. Dieser wird mit dem M.bild in den Boden eingelassen u. ist für den Betrachter später nicht mehr sichtbar. Schwere Marmorplatten (zB. ein emblema mit Fischen in Ampurias: A. Tammisto, Birds in mosaics [Rome 1997] 360 Pl. 16 Fig. SS4, 1) wurden entsprechend der Höhe der M.steine ausgehöhlt; seit Beginn des 1. Jh. vC. benutzten Mosaizisten in Italien den leichteren, aber auch brüchigeren Travertin (zB. in Paestum, Pompeji, Chiusi u. Agde; M.-K. Zapheiropoulou, Emblemata vermiculata [Paderborn 2006] zB. nr. 40/4). Ab der Mitte des 1. Jh. vC. wurden Untergründe aus Terrakotta verwendet, die auch variablere Formate ermöglichten (zB. ebd. nr. 47. 49. 53). Manche emblemata wurden möglicherweise auf Bildträgern aus vergänglichen Materialien, wie *Holz, Matten oder Stoff ausgeführt (Ch. Kondoleon / L. Becker, New findings from the atrium house triclinium in Antioch-on-the-Orontes [Turkey]: Mosaïque gréco-romaine 9 [2005] 427/33). Auf den Bildträger wurden eine oder zwei Schichten groben Mörtels aufgetragen u. darüber das Mörtelbett, in das die tesserae gesetzt wurden. Die in opus vermiculatum ausgeführten emblemata sind, sowohl was Technik als auch Ikonographie angeht, von höchster Qualität. Neben dem Tauben-M. des Sosos v. Pergamon, das Plin. n. h. 36, 184 erwähnt wird, unterstreicht auch die Signatur des Dioskurides v. Samos auf zwei emblemata in der sog. Villa des Cicero in Pompeji die Herkunft dieser Mosaizisten aus den großen hellenist. Zentren, die bei der Entwicklung dieser M.technik eine bedeutende Rolle gespielt haben (Ph. Bruneau, Exploration archéologique de Délos 29. Les mosaïques [Paris 1972] 111f; M. Donderer, M.emblemata. Rationelles Herstellungsverfahren u. schwunghafter Gebrauchtwarenhandel: BullArch 28 [2001] 101/32). Die emblemata konnten sowohl in Fußböden eingelassen sein, als auch als ‚Staffelei-M.' aufbewahrt u. nach Bedarf an einen anderen Ort gebracht werden. Die Erfindung des Setzkastens, der dem M.bild Stabilität verlieh, ermöglichte den *Handel mit diesen emblemata (A.-M. Guimier-Sorbets, Circulation des équipes de mosaïstes et des emblémas: L'artisanat en Grèce ancienne. Actes du coll. de Lyon 1998 [Lille 2000] 281/9). Mehrere Fußböden enthalten ganze ‚Sammlungen' von emblemata unterschiedlicher Hände, zB. der große Fußboden von Baccano (Italien; G. Becatti u. a., Mosaici antichi in Italia. Regione settima. Baccano. Villa romana [Roma 1970]) oder einer der Fußböden von Zliten (Libyen), dessen Datierung umstritten ist (D. Parrish, The date of the mosaics from Zliten: AntAfric 21 [1985] 137/58). Der den Bild-M. von Zliten sehr ähnliche Dekor der emblemata in der Villa von Gurgi bei Tripolis lässt auf eine bedeutende Werkstatt schließen (S. Aurigemma, L'Italia in Africa [Roma 1960] 41f. 55/60). Neuere Analysen von emblemata ergaben in den Zwischenräumen der tesserae Spuren von Malerei (zB. emblema mit Apollo u. Marsyas, Cap d'Agde, Mitte 1. Jh. vC.), um das Nebeneinander von vielen unterschiedlichen tesserae zu kaschieren u. so dem lückenlosen Farbauftrag eines Gemäldes möglichst zu entsprechen (Ph. Bruneau, La mosaïque antique [Paris 1987] 62/5; A.-M. Guimier-Sorbet / M.-D. Nenna, Réflexions sur la couleur dans les mosaïques hellénistiques: BullCorrHell 119 [1995] 529/63).

IV. Ausführung der Mosaiken. a. Untergrund. Bei Vitr. 7, 1, 3f finden sich präzise Angaben über die technische Ausführung von M.böden, die durch den größten Teil der Grabungsbefunde bestätigt werden. Voraussetzung ist, dass der entsprechende Boden vollkommen waagerecht ausgerichtet ist; dann wird er zuerst mit einer Sperrschicht aus hochkant gestellten Steinen oder Ziegeln (statumen) belegt, darüber folgt ein grober, mit Kieseln vermischter Estrich (rudus), der festgestampft wurde, u. als dritte bzw. Deckschicht folgt ein feinerer Estrich (nucleus). Die Estriche konnten einen Anteil von mehr oder weniger fein gestoßenen Tonscherben enthalten. Dieser Ziegelbeimischung wird oft eine hydraulische Funktion zugeschrieben, darüber hinaus erhöht sie die mechanische Festigkeit u. verringert die Abbindezeit des Estrichs (A. Coutelas [Hrsg.], Le mortier de chaux [Paris 2009] 27f). Auf den Estrich setzte man die tesserae in ein Bett

aus feinem Kalk- oder Marmormörtel. Zuletzt wurde der Boden abgeschliffen (Vitr. 7, 1, 4).

b. Materialien. Eine Grabstele in Ostia (Ende 3./Anf. 4. Jh. nC.) zeigt zwei sitzende Gestalten, die jeweils mit einem Zweispitz über einem Spaltamboss tesserae brechen, während zwei bartlose Männer schwere Säcke, wohl mit fertigen tesserae, wegtragen. Ein fünfter Mann scheint die Aufsicht zu haben u. sie anzuleiten (G. Zimmer, Röm. Handwerker: ANRW 2, 12, 3 [1985] 214 Taf. 8, 1). Jüngere Funde belegen, dass die tesserae direkt vor Ort hergestellt werden konnten, mitunter sogar vor der Bearbeitung des Untergrundes (C. Agustoni, Tesselles et déchets de taille à Morat-Combette [Suisse]: Mosaïque gréco-romaine 8 [2001] 480/9). Die Einzelteile waren entweder naturbelassen, wie bei den Kiesel-M., oder in Würfel geschnitten. Selten wurde das Ausgangsmaterial auch in spezielle Formen wie *Kreise oder Ovale geschnitten (M. von Shatby, Alexandria; s. u. Sp. 12). Sowohl für die feinsten M. (opus vermiculatum) als auch für die etwas gröber ausgeführten Fußböden wurden die Teilchen aus Keramik, Marmor oder Kalkstein hergestellt. Die Mehrzahl der tesserae bestand zunächst aus Stein (Kalkstein, Marmor, Granit, Schiefer, Porphyr), aber bald kamen auch andere Materialien u. damit andere Farben hinzu: Terrakotta, Steingut, *Glas (opak, durchsichtig oder mit Gold oder Silber beschichtet) u. sogar Perlmutt (Pergamon: A.-M. Guimier-Sorbets, De la mosaïque hellénistique à la mosaïque impériale: M. Molin [Hrsg.], Archéologie et histoire des techniques du monde romain [Paris 2008] 63/74, bes. 65). Petrographische Analysen zeigen, dass tesserae aus diesen Materialien unmittelbar in der Werkstatt hergestellt u. nicht erst in Zweitverwendung in die M. eingefügt wurden. Einige Kiesel-M. u. solche aus der Übergangszeit, die sowohl Kiesel als auch tesserae verarbeitet haben, enthalten Blei- oder Terrakottastreifen (s. u. Sp. 11). Um das M. ‚malerischer' zu gestalten, begann man in hellenistischer Zeit (2. H. 3. Jh. vC.), Glastesserae zu verwenden, die auch Farben ermöglichten, welche bei Naturmaterialien schwer zu finden sind. Das älteste bekannte Beispiel ist das M. von Sophilos (s. u. Sp. 13; A.-M. Guimier-Sorbets / M.-D. Nenna, L'emploi du verre, de la faïence et de la peinture dans les mosaïques de Délos: BullCorrHell 116 [1992] 607/31). Auch wenn Glastesserae zunächst nur in beschränktem Rahmen verwendet wurden, waren sie Grundlage für die Entwicklung der Wand-M. u. ermöglichten neue ästhetische Effekte.

c. Mosaik u. Malerei. Plinius ging davon aus, dass die Entwicklung der Boden-M. der der Malerei gefolgt sei (n. h. 36, 184). Er erwähnte nur einen M.künstler, den einzigartigen Sosos v. Pergamon (2. Jh. vC.), u. wies ihm zwei bedeutende Werke zu, von denen zahlreiche Repliken erhalten blieben: Das eine bildet auf den Boden gefallene Essensreste ab (ἀσάρωτος οἶκος), das andere zeigt vier trinkende oder sich sonnende Tauben auf dem Rand eines Kantharos. Dass auch Fußböden bemalt waren, zeigen schon länger bekannte Funde aus dem alten Griechenland, aus Pylos, Mykene u. Tiryns (C. W. Blegen, The palace of Nestor at Pylos in Western Messenia 1 [Princeton 1966] 41 u. ö.; J. L. Davis, Pylos: E. H. Cline [Hrsg.], The Oxford handbook of the bronze Aegean [Oxford 2010] 686; A. J. B. Wace, Mycenae [Princeton 1949] 73. 77 Taf. 90c. 91a/b; J. Maran, Tiryns: Cline aO. 726). Neuere Untersuchungen belegen die Verwendung der gleichen Technik auch in anderen geographischen Räumen (zB. Marseille, 4. Jh. vC.: L.-F. Gantès u. a., Marseille greque: Archéopages 20 [2007] 20/5, bes. 23; M.-P. Rothé / H. Tréziny [Hrsg.], Marseille et ses alentours [Paris 2005] 436 Abb. 454). Sie findet sich darüber hinaus noch in Syrien, wo 1990 ein in byzantinischer Zeit bemalter Boden aufgedeckt wurde, auf dem Obstbäume in Medaillons u. eine rahmende Akanthusranke zu sehen sind (E. Parandowska, The Byz. painted floor in Salmiya, Syria: A. Ben Abed-Ben Khader [Hrsg.], Lessons learned. Reflecting on the theory and practice of mosaic conservation [Los Angeles 2008] 373/6). – Böden aus opus signinum zeichnen sich durch die Beimischung roter Farbe in den Estrich aus. Ein opus-signinum-Boden mit eingefügten weißen unregelmäßigen tesserae in einem Grabbau in Neapel (Ende 4./Anf. 3. Jh. vC.) ist mit einer gemalten Rankenbordüre u. zentraler Rosette dekoriert (I. Baldassarre, Un pavimento dipinto di Napoli: AISCOM 4 [Ravenna 1997] 523/30).

d. Direktes oder indirektes Setzverfahren. Ob M. mit Hilfe des direkten oder indirekten Setzverfahrens hergestellt wurden, d. h. ob

die tesserae sofort an ihren endgültigen Platz gesetzt wurden oder zunächst spiegelverkehrt auf einen Zwischenträger, ist vielfach diskutiert worden. Da bisher allerdings keine Werkstätten gefunden wurden u. nur für emblemata gilt, dass sie unabhängig vom späteren Anbringungsort hergestellt werden konnten, ist vorerst davon auszugehen, dass in der Antike, ob vor Ort oder im Atelier, ausschließlich direkt gesetzt wurde. Belege für das direkte Setzverfahren liefern zahlreiche auf dem nucleus ausgeführte Vorzeichnungen, die mit Reißnadel, Schnur u. / oder Pinsel ausgeführt sein konnten u. sich zT. auch überlagerten (Stabiae: C. Robotti, Sappiamo come lavoravano i maestri mosaicisti di Pompei: Antiqua 7 [1982] 9/11; ders., Mosaico e architettura, disegni, sinopie, cartoni [Napoli 1983] 23 Abb. 9f). Die von den Mosaizisten verwendeten Werkzeuge waren Kompass, Messlatte, Richtschnur, aber auch Bleischablonen, wie man sie zB. in Delos für das Motiv des Laufenden Hundes gefunden hat (Bruneau, Exploration aO. [o. Sp. 5] 28 Abb. 5). Der Papyrus des Artemidoros (um 100 vC.) hat aufs Neue die Frage nach der Existenz von Musterbüchern aufgeworfen, ohne jedoch eine endgültige Antwort geben zu können (C. Gallazzi / B. Kramer / S. Settis, Il papiro di Artemidoro [Milano 2008] 81. 91). Ein weiteres außergewöhnliches Dokument, der Papyrus Cairo Zen. 59665 (3. Jh. vC.), enthält einen Kostenvoranschlag für das Legen zweier M. u. beschreibt deren Dekor (Ph. Bruneau, Un devis de pose de mosaïques. Le papyrus Cairo Zen. 59665: ΣΤΗΛΗ, Festschr. N. Kontoleontos ['Αθήνα 1980] 134/43).

e. Mosaizisten. Außer den o. Sp. 4 genannten Bezeichnungen für den Mosaizisten wird auf einigen M. auch ein pictor erwähnt (Carranque: D. Fernández-Galiano / B. Patón Lorca / C. M. Batalla Carchenilla, Mosaicos de la villa de Carranque: VI Coloquio internacional sobre mosaico antiguo, Palencia-Mérida [1990] 322; Kephalonia: P. Asemakopoulou-Atzaka, I mosaici pavimentali paleocristiani in Grecia: CorsiRavenna 31 [1984] 32. 40; Theben: dies., Παρατηρήσεις σχετικά με τους τύπους υπογραφής καλλιτεχνών και τεχνιτών στην παλαιοχριστιανική εποχή, συγκριτικά με την ελληνική και τη ρωμαϊκή αρχαιότητα: Ἀμητὸς, Festschr. M. Andronikos [Τεσσαλονίκη 1987] 97; Timgad: L. Foucher, Notes sur des signatures de mosaïstes: Karthago 9 [1958] 131/6, bes. 134; S. Germain, Les mosaïques de Timgad [Paris 1969] 19/23 nr. 17 Taf. 7). Damit dürfte der M.meister gemeint sein, der für die figürlichen Motive des M. zuständig war; seine Tätigkeit wird mit dem Verb pingere beschrieben. Der bei Plin. n. h. 36, 184 genannte Sosos v. Pergamon (s. o. Sp. 5) ist der einzige namentlich erwähnte Mosaizist in der antiken Literatur. Grabinschriften, die Mosaizisten nennen, sind nur wenige erhalten, u. so sind es vor allem die Inschriften auf den M.böden, die wichtige Informationen enthalten (Abb. 1). Unklar bleibt jedoch, ob die in den M. erwähnten Namen auf die Mosaizisten oder die Auftraggeber zu beziehen sind (C. Balmelle / J.-P. Darmon, L'artisan-mosaïste dans l'antiquité tardive: X. Barral i Altet [Hrsg.], Artistes, artisans et production artistique au MA 1 [Paris 1986] 235/53; J.-P. Caillet, Les dédicaces privées de pavements de mosaïque à la fin de l'antiquité: ebd. 2, 15/36; M. Donderer, Die Mosaizisten der Antike u. ihre wirtschaftliche u. soziale Stellung [1989]; eine Besonderheit stellt eine Inschrift in einem M. in Theben, Böotien, dar, die sowohl denjenigen nennt, der den Entwurf für das M. herstellte, als auch denjenigen, der es ausführte [ebd. nr. A 10 Taf. 8]; neuere Funde: ders., Die Mosaizisten der Antike 2 [2008]). Einige Inschriften belegen die Existenz von Werkstätten, ex officina, die meisten jedoch nennen lediglich das cognomen der Mosaizisten, Freigelassene oder Werkstattleiter, die vor allem Sklaven beschäftigten. Eine Stele in Vaison-la-Romaine nennt einen TESS(ellarius?) mit den tria nomina D(ecimus) Valer(ius) Valentinus (CIL 12, 1385). Mosaizisten werden in verschiedenen Gesetzen u. Edikten erwähnt. Diokletians Preisedikt vJ. 301 enthält Angaben über ihren Status u. ihren Höchstlohn: Ein tessellarius erhielt pro Tag 50 Denare, ein musivarius 60, während der pictor imaginarius bis zu 150 Denare pro Tag fordern konnte (7, 6/9 [118 Lauffer]). Ein Gesetz vJ. 337 stellte verschiedene Künstler u. Handwerker, darunter Architekten, Bildhauer, Maler, Mosaizisten (tessellarii u. musivarii), aber auch Ärzte, von Arbeiten für die Allgemeinheit frei (Cod. Theod. 13, 4, 2). In Trier wurde iJ. 374 ein Gesetz zur Förderung der pictores, also wahrscheinlich auch der M.meister, erlassen: Wenn sie Freie waren, erhielten die picturae professores sowie ihre Frauen u.

Kinder verschiedene Privilegien (ebd. 13, 4, 4). Auf zwei M. begegnet der Ausdruck architectus, der wohl eher den Auftraggeber als einen Handwerker bezeichnete: Q. Amiteius in Luc-en-Diois, Drôme (Recueil général des mosaïques de la Gaule 3, 3 [2000] nr. 606), u. Q. Mutius in der griech. Inschrift des Nymphäums von Segni, Latium (F. M. Cifarelli, Q. Mutius architetto a Segni: AISCOM 2 [Ravenna 1995] 40f Abb. 2). – Zum Thema vgl. Guimier-Sorbets, Circulation aO. (o. Sp. 6); H. Lavagne, Les maître-mosaïstes de l'antiquité au 18[e] s. À propos d'un livre récent = Rez. zu Robotti, Mosaico aO. (o. Sp. 9): BullMon 142/43 (1984) 309/16; C. Robotti, Botteghe di mosaicisti a Pompei: Vichiana 13 (1984) 156/64.

B. Nichtchristlich. Der älteste Dekor (4. Jtsd. vC.), der der M.kunst zugerechnet werden kann, fand sich im Nahen Osten, vor allem in Uruk. Hier wurden Tempelwände mit sog. Stiftziegel-M. verkleidet: Konische Ziegel mit bemalter Oberfläche wurden zu geometrischen Mustern angeordnet (zB. M. R. Behm-Blancke, M.stifte am oberen Euphrat. Wandschmuck aus der Uruk-Zeit: IstMitt 39 [1989] 73/83 Taf. 8f). Die frühesten Kiesel-M. aus dem 8. Jh. vC. wurden in Gordion, Phrygien, gefunden. Die Verbindung zu den Kiesel-M. des klass. Griechenlands fast 300 Jahre später ist allerdings nicht vollkommen geklärt (D. Salzmann, Unters. zu den antiken Kiesel-M. [1982] 4. 6/8).

I. Kieselmosaiken. Vom Ende des 5. bis zum 3. Jh. vC. entstanden Fußböden, die man mit Strand- oder Flusskieseln belegte (Salzmann aO. 43). Wie in der zeitgleichen Keramik wurde dabei mit dem Gegensatz von hellen u. dunklen Farbtönen gespielt, wobei der Hintergrund immer in schwarz gehalten war. Kiesel boten eine nur eingeschränkte Farbpalette, deren Zweifarbigkeit in Schwarz-weiß jedoch bald mit Rot u. Gelb so erweitert wurde, dass man (unter Berücksichtigung lokal bedingter Varianten) eine stärker malerische Wirkung erzielen konnte (Bruneau, Mosaïque aO. [o. Sp. 6] 34/58). Im letzten Viertel des 4. Jh. vC. wurden in Pella erstmalig Terrakotta- oder Bleistreifen für die Zeichnung der Konturen von Körpern u. Muskeln verwendet (zB. Salzmann aO. Taf. 31). Olynth (vor 348 vC.; ebd. 11) u. Sikyon (vor 303; ebd.) sind die ältesten Stätten, an denen solche M., vor allem in Privathäusern, gefunden wurden. Vergleichbare M. sind aber in der ganzen griech. Welt erhalten: Griechenland, Kleinasien, Zypern, Sizilien u. Magna Graecia. Neben zweifarbigen, geometrisch gemusterten Fußböden entwickelten sich bald auch vegetabile u. figürliche Muster. In Pella wurde das bisher übliche Kompositionsschema, das von geometrisch, vegetabil oder sogar figürlich gestalteten Bändern eingefasste, kleine Bildfelder bevorzugte, durch große figürliche Szenen ersetzt: Tiere oder Fabelwesen (Motya, Korinth, Olynth, Eretria), Meeresszenen (Olympia, Rhodos; *Meer), mythologische Szenen: Dionysos, Bellerophon, Raub der Helena, Thetis u. die Nereiden, die Achill seine Waffen bringen, Amazonomachie (ebd. 91 nr. 39; 102 nr. 87; 99 nr. 78; 111 nr. 114; 106f nr. 101; 102f nr. 88; 108 nr. 104). Ihren Höhepunkt erreichte diese Technik in dem großen M. von Pella mit einer Hirschjagd, das von Gnosis signiert wurde (A.-M. Guimier-Sorbets, The setting of everyday life: R. Ginouvès [Hrsg.], Macedonia from Philip II to the Roman conquest [Princeton 1994] 118/21 Abb. 106). – Noch bis zum Ende des 1. Jh. vC. waren Kiesel-M. geläufig, nunmehr aber vorwiegend mit weißem Grund, u. auch aus spätantiker Zeit sind einige Kiesel-M. erhalten, zB. in der Basilika der Agora von Thasos (Ch. Delvoye, Chronique des fouilles et découvertes archéologique en Grèce en 1950: BullCorrHell 75 [1951] 158. 160 Abb. 62; Reste eines Kiesel-M. auch in der Schuttschicht einer Villa des 5./6. Jh. in Thasos: D. Mulliez, Thasos. Artémision: BullCorrHell Chronique des fouilles en ligne 680 [e-Veröff.]).

II. Übergang von Kieseln zu tesserae. Die Schwierigkeiten bei der Beschaffung von Kieseln u. die eingeschränkte Farbpalette veranlassten die Mosaizisten, nach einem anpassungsfähigeren Material zu suchen. Seit dem 3. Jh. vC. wurden bei einigen Böden ungleichförmige Kiesel verwendet (Olympia, Zeustempel, Tritonen-M.: Salzmann aO. nr. 138; Pergamon, Asklepieion: ebd. nr. 166; Assos, Rauten-M.: nr. 150; Sparta, Triton-M.: nr. 169; Lykosura, Cella des Despoinatempels: nr. 162). Seltener sind M., die zugeschnittene Elemente wie Kreise oder Ovale enthalten. Beim M.fußboden in Shatby bei Alexandria zB. (1. Drittel des 3. Jh. vC.: nr. 134 Taf. 90, 1) wurden neben Kieseln auch tesserae aus Marmor, Kalkstein u. Terrakotta verwendet (Guimier-Sorbets, Mosaï-



Abb. 1: Pergamon, Signatur des Hephaistion; um 150 vC. Nach Andreae aO. (u. Sp. 17) 44 Mitte.

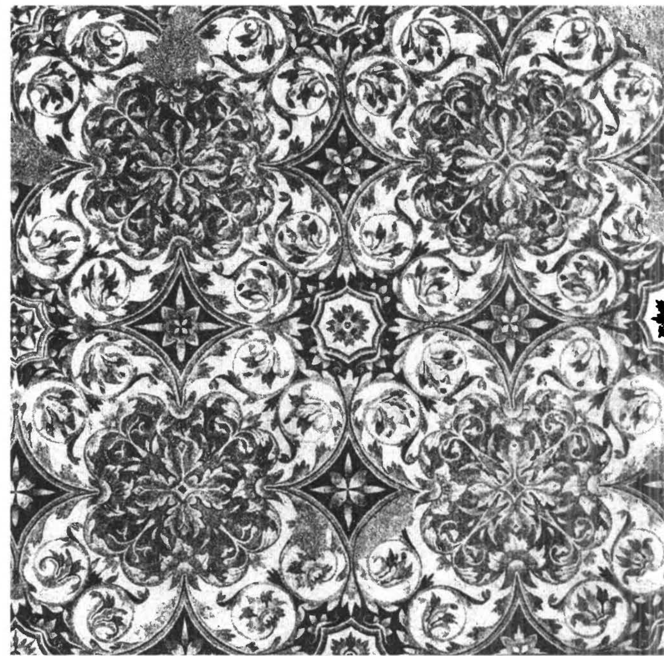


Abb. 5: Timgad, Boden-M. im Haus der Piscina; 3. Jh. nC. Nach Germain, Timgad aO. (o. Sp. 10) Taf. 18.

que aO. [o. Sp. 7] 64f Abb. 13). Die Frage, wo die ersten tessera-M. aufgekommen sind, wird viel diskutiert; die Diskussion ist allerdings müßig, da Handwerker an verschiedenen Orten gleichzeitig u. unabhängig voneinander zu den gleichen Lösungen gekommen sein können.

III. Opus tesselatum in Hellenismus u. Kaiserzeit. Die Verwendung von zugeschnittenen tesserae eröffnete der M.kunst neue Möglichkeiten.

a. Hellenismus. Das tessera-M. entwickelte sich vor allem im Umfeld der großen hellenist. Zentren Alexandria u. Pergamon, wo die potenzielle Klientel zu finden war. In Alexandria u. dem Nildelta wurden einige sehr qualitätvolle Boden-M. entdeckt, darunter ein von Sophilos signiertes emblema, das entweder eine Personifikation der Stadt Alexandria oder das Porträt der Königin Berenike II zeigt (wohl 1. H. des 2. Jh. vC.; Abb. 2; Dunbabin, World 24/6 fig. 25 Pl. 4), außerdem zwei Böden aus dem Palastviertel Alexandrias, der eine mit der Darstellung eines Hundes, der andere mit Ringkämpfern (A.-M. Guimier-Sorbets, La mosaïque au lutteurs de la Bibliotheca Alexandrina: Musiva et sectilia 1 [2004] 15/34). Eine ganze Reihe außergewöhnlicher M. aus der Mitte des 2. Jh. vC. wurde im Königspalast von Pergamon gefunden (I. Kriseleit, Antike M. [2000] 17/27). Delos ist insofern von besonderer Bedeutung für die Kenntnis der M.kunst, weil dort eine Vielzahl von M. in Privathäusern erhalten blieb, u. durch die Stadtgeschichte gleichzeitig ein Datierungsrahmen vorliegt (130/88 vC.). Das Gliederungssystem dieser Böden entsprach dem von Teppichen: Eine meist aus verschiedenen Bändern bestehende Bordüre rahmt ein geometrisch, vegetabil oder figürlich gestaltetes Mittelfeld, das häufig als emblema eingesetzt ist (Dionysos, Lykurg u. Ambrosia, Athena u. Hermes, Vasen u. a.; Bruneau, Exploration aO. [o. Sp. 5] 39/42). Von Sizilien, wo in Morgantina um die Mitte des 3. Jh. vC. die ersten Böden in opus tesselatum nachweisbar sind (B. Tsakirgis, The decorated pavements of Morgantina: AmJournArch 93 [1989] 395/416), u. Magna Graecia aus verbreitete sich diese Technik in ganz Italien. Die Tradition des polychromen M. mit dem beschrie-



Abb. 4: Ostia, Boden-M. im Haus des Bacchus u. der Ariadne; 2. Jh. nC. Nach Dunbabin, World 63 Abb. 61 (Ausschnitt).



Abb. 2: Thmuis, Bild-M.; 1. H. 2. Jh. vC. Nach Andreae aO. (u. Sp. 17) 29 (Ausschnitt).

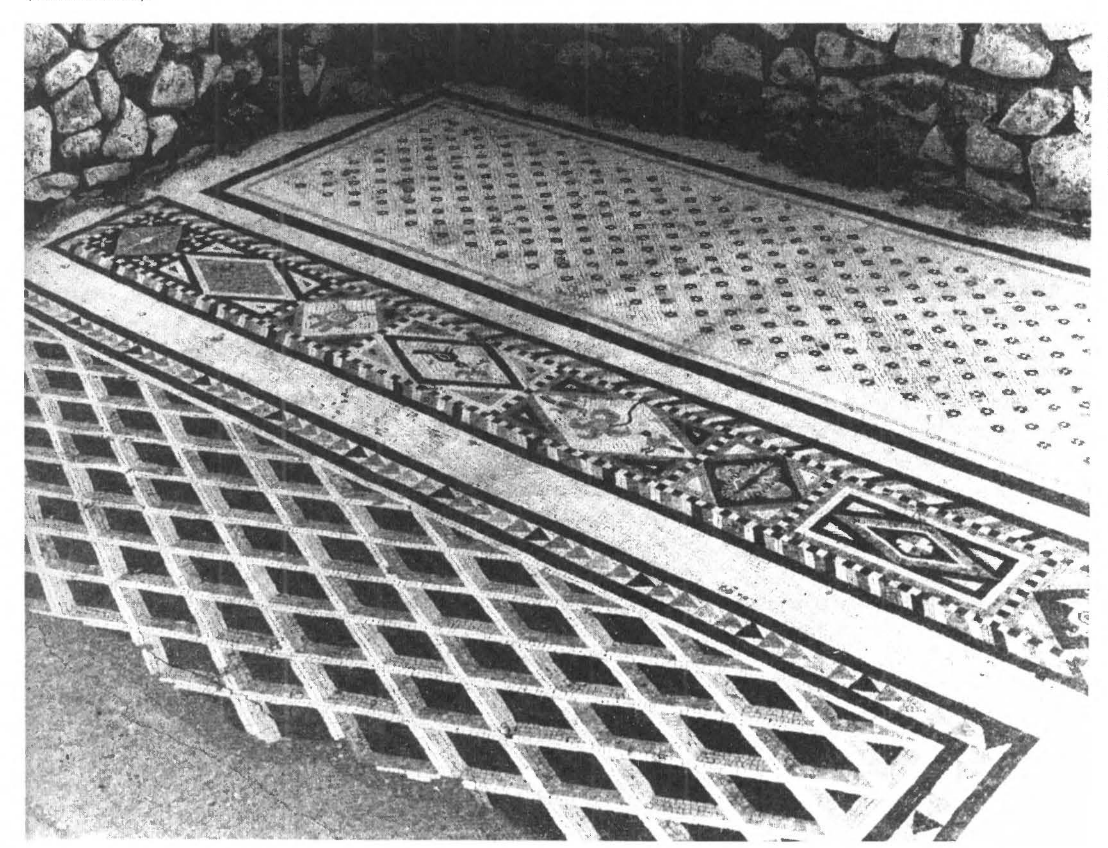


Abb. 3: Lucus Feroniae, Villa der Volusii Saturnini, Boden-M. in Raum 18; 60/50 vC. Nach Dunbabin, World 57 Abb. 54.

benen teppichartigen Dekor lässt sich bis zum Ende der Republik u. den Anfängen der Kaiserzeit weiterverfolgen. Außergewöhnliche Beispiele sind das große Nil-M. u. das Fisch-M. von Palestrina (B. Andreae, Antike Bild-M. [2003] 78/109. 126/39; P. G. P. Meyboom, The Nile mosaic of Palestrina [Leiden 1995]). Die Boden-M. in Kampanien, vor allem die in Pompeji, zeugen ebenfalls von dieser Entwicklung, bei der die Themen der M. häufig enge Bezüge zur zeitgleichen Malerei aufweisen. Solche Ausstattungen waren allerdings selten (in Pompeji etwa 40 emblemata, die zu 22 M.böden gehören) u. zumeist auf Empfangsräume beschränkt, um den Reichtum des dominus zur Schau zu stellen u. ‚la hiérarchie et l'articulation de l'espace domestique' zu zeigen (M. De Vos, La mosaïque dans la région du Vésuve: Lavagne / de Balanda / Uribe Echeverría 52; E. Pernice, Pavimente u. figürliche M. [1938]). Prominentestes Beispiel ist das Haus des Fauns in Pompeji, das sowohl durch seine Größe als auch durch seine Boden-M. herausragt. Hier fand sich eine Ansammlung von Meisterwerken der M.kunst, die mit den alexandrin. Werkstätten vom Ende des 2. Jh. vC. in Verbindung gebracht werden. Das bedeutendste unter ihnen ist das sog. Alexander-M., das eine Schlacht zwischen Alexander d. Gr. u. Dareios III abbildet (Andreae aO. 62/77).

b. Neue Entwicklungen in Italien am Ende der Republik u. in der Kaiserzeit. Zur gleichen Zeit bevorzugten die Auftraggeber in Norditalien große geometrische Muster. Gegen Ende der Republik herrschte ein neuer geometrischer Stil vor, bei dem zwar nicht nur schwarze u. weiße tesserae verwendet wurden, dessen Farbpalette aber auf wenige Nuancen beschränkt blieb. Man bevorzugte wabenförmige Muster (hexagonale u. oktogonale), aus acht Rauten gebildete Sterne, Mäander u. Schuppenornamente. Ein charakteristisches Beispiel ist die Villa dei Volusii in Lucus Feroniae (60/50 vC.; Abb. 3; M. Moretti / A. M. Sgubini Moretti, La villa dei Volusii a Lucus Feroniae [Roma 1977]). Diese strenge, rein ornamentale Gestaltung der M. begegnet auch in Rom, im sog. Haus der Livia auf dem Palatin (M. L. Morricone Matini [Hrsg.], Mosaici antichi in Italia. Regione prima. Roma, Reg. X. Palatium [ebd. 1967] 54/9 nr. 51/60) u. in Pompeji (J. R. Clarke, Mosaic workshops at Pompeii and Ostia Antica: P. Johnson / R. Ling / D. J. Smith [Hrsg.], Fifth intern. coll. on ancient mosaics, Bath 1987 = JournRomArch Suppl. 9, 1 [Ann Arbor 1994] 91/6). In Ostia wurden aE. des 1. Jh., aber vor allem im 2. Jh., die vollendetsten Böden in dieser Technik gesetzt. Dabei entwickelten sich zwei Richtungen: Zum einen stilisierte vegetabile Formen (Ostia, Haus des Bacchus u. der Ariadne; Abb. 4; G. Becatti, Scavi di Ostia 4 [Roma 1961] 153/5; Villa Hadriana, Hospitalia [E. Borgio, Tivoli. Villa Adriana. Gli hospitalia: Bollettino di Archeologia 8 (1991) 73/83. 95f]) u. zum anderen figürliche Themen (ders., Alcune caratteristiche del mosaico bianco-nero in Italia: Mosaïque gréco-romaine 1 [1965] 15/28). Ohne die Anbringung von emblemata wurde es möglich, große Flächen zu mosaizieren, was zB. die Verwendung in Thermen erklärt (Ostia, Thermen der Cisarii, um 120 nC. [Becatti aO. 39/44 nr. 62/5]; Thermen der Sieben Weisen, um 130 nC. [ebd. 133/8 nr. 268/71]; Thermen des Neptun, um 140 nC. [ebd. 47/60 nr. 69/74]). Die Qualität der schwarz-weißen M. scheint in severischer Zeit nachgelassen zu haben, während parallel das polychrome M. wiederbelebt wurde (Ostia, Thermen des Pharos, Mitte des 3. Jh. nC. [ebd. 172/6 nr. 320/3]). In der Villa Hadriana wurden außergewöhnlicherweise noch einige emblemata verwendet. Es wurde sogar vermutet, dass es sich bei dem dort gefundenen Tauben-M. um das Original des Sosos v. Pergamon handelt (M. Donderer, Das kapitolinische Tauben-M. Original des Sosos?: RömMitt 98 [1991] 189/97). In den anderen Regionen des Röm. Reiches blieb die Verwendung von Schwarz-weiß-M. die Ausnahme u. stand entweder in engem Zusammenhang mit der Präsenz römischer Beamter oder Amtsträger oder belegte, im weiteren Sinne, den Grad der Romanisierung. Die Schwarz-weiß-Technik wurde auch auf der Iberischen Halbinsel angewandt (Lepida-Celsa, Ampurias, Astorga, Pompaelo, Cadix, Thermen von Conimbriga). Aber polychrome Einsprengsel, die Aufnahme typisch afrikanischer Elemente (rahmende Ranken) u. die Dichte der Rahmenbordüren u. ihrer Füllungen verweisen deutlich auf die künstlerische Originalität der Mosaizisten. Vergleichbar ist die Situation in den Nordwest-Provinzen, wo sich in Gallien u. in der Bretagne M.böden im italischen Stil finden (Vaison-la-Romaine, Haus der Messier [J. Lassus, Remarques sur les mosaïques de

Vaison-la-Romaine 1: Gallia 28 (1970) 35/66, bes. 63f]; Fishbourne, erster Zustand [B. Cunliffe, Excavations at Fishbourne 1961-1969. 1. The site [Leeds 1971]; D. Rudkin, Recent discoveries at Fishbourne Roman palace: Mosaic. The journal of ASPROM 4 [1981] 8/10) u. seltener Böden im ‚blumigen' Stil der hadrianischen Zeit (Trier, M. der Medusa [P. Hoffmann / J. Hupe / K. Goethert, Katalog der röm. M. aus Trier u. dem Umland [1999] 125f]) oder mit einem speziellen ornamentalen Repertoire, wie Liniengitter, bei denen jedes Feld mit geometrischen Motiven oder großen Blumenornamenten gefüllt ist (J. Lancha, Mosaïques géométriques. Les ateliers de Vienne-Isère [Rome 1977] zB. Abb. 45f).

IV. Opus tesselatum vom 3. Jh. nC. bis zum Ende der Antike. Charakteristisch für diesen Zeitraum ist die schnelle Verbreitung des M. in den westl. Provinzen des Röm. Reiches, die mit der hellenist. Tradition kaum in Berührung gekommen waren. Die M.werkstätten Nordafrikas erlangten sogar eine solche Bedeutung, dass sie zu Aufträgen bis nach Italien berufen wurden. In den östl. Provinzen kamen trotz des hellenist. Erbes neue Formen von M. auf. Im Westen hatte, allerdings nicht überall, zunächst kurz das Schwarz-weiß-M. dominiert; es entstanden dann aber zahlreiche Boden-M. mit zentralem figürlichen Bildfeld, die die Tradition des ‚Tafelbildes' fortsetzten. Ab dem 2. Jh., vor allem aber im 3. Jh., stieg die Zahl der M. in den privaten Wohnsitzen der Notablen u. reichen Hausbesitzer stark an, sowohl was die Stadtwohnungen, als auch was die villae betrifft. Aufgrund der großen Zahl von M. u. der regionalen Unterschiede (seien sie nun real oder durch den Erhaltungszustand bedingt) wird das Material im Folgenden topographisch gegliedert.

a. Westen. 1. Nordafrika. Seit der 2. H. des 2. Jh. nC. zeigten die Werkstätten der Proconsularis, Tripolitania, Numidia, aber auch der *Mauretania Caesariensis eine beeindruckende Produktivität. Die besonders reiche Farbigkeit wurde durch Marmor- u. Alabasterbrüche vor Ort begünstigt. Das Figurenrepertoire umfasste sowohl mythologische oder literarische Szenen als auch zahlreiche Szenen des täglichen Lebens (Fischfang, Landleben); besondere Bedeutung hatten Szenen, die das Leben der Großgrundbesitzer darstellten, athletische Spiele, Rennen u. Wagenlenker, siegreiche Pferde, Jagdszenen, xenia u. andere mehr. Regionale Traditionen, vielleicht sogar ‚Schulen', unterschieden sich hier deutlicher als anderswo: Ihre schöpferische Kraft reichte von der Vegetabilisierung geometrischer Raster (Blattleisten, Blumenranken) u. ihrer Füllungen (Blumenornamente), die für die Werkstätten der *Byzacena im 2. u. 3. Jh. nC. typisch war (Acholla: S. Gozlan u. a., Recherches archéologiques franco-tunisiennes à Acholla. Les mosaïques des maisons du quartier central et les mosaïques éparses [Rome 2001] 179/90; Thysdrus / El Djem: M. Yacoub, Splendeurs des mosaïques de Tunisie [Tunis 1995] 104 Abb. 41; 135 Abb. 58; Hadrumet / Sousse: ebd. 71 Abb. 20; 103 Abb. 40), bis zu den strengeren, aber sehr eleganten Gitternetzen, in denen ästhetisch reizvolle figürliche Szenen Platz fanden, die in den antiken Städten des fruchtbaren Medjerda-Tales bevorzugt wurden (Dougga: Yacoub aO. 131 Abb. 56; 242 Abb. 125; Bulla Regia: ebd. 345f Abb. 172a/c [Haus der Amphitrite]; R. Hanoune, Recherches archéologiques franco-tunisiennes à Bulla Regia 4, 1 [Rome 1980]). In *Numidia entwickelten die Werkstätten von Thamugadi / Timgad u. Lambaesis im 3. Jh. ganz eigene, rein vegetabile Muster von reicher Farbigkeit mit eingerollten Ranken u. Glanzlichtern, die Plastizität verleihen (Abb. 5; S. Germain, Mosaïques florales de Lambèse [Algérie]: AntAfric 11 [1977] 137/48). In Caesarea / Cherchell, der Hauptstadt der Mauretania Caesariensis, wurde ein einzigartiger M.boden gefunden, der als Blumenteppich auf schwarzem Grund gestaltet ist (ders., Logique et fantaisie dans les mosaïques de jonchées: ebd. 14 [1979] 169/87, bes. 182f Abb. 7; S. Ferdi, Corpus des mosaïques de Cherchel [Aix-en-Provence 2005] 26f nr. 4; *Mauretania). Ein M. stellt mit großem Detailreichtum die Arbeiten der Weinlese unter einer Weinlaube dar; ein anderes Boden-M. zeigt in ‚malerischem' Stil in vier Registern die Feldarbeit u. die Arbeit im Weinberg im Winter (ebd. 114/6 nr. 94 Taf. 87; M. Blanchard-Lemée, Décors: Algérie antique, Ausst.-Kat. Arles [2003] 178/88). Der Aktionsradius der Werkstätten der Region von *Karthago u. Thuburbo Majus reichte bis nach Italien u. besonders Sizilien. Überzeugende Vergleiche haben gezeigt, dass die M. der Villa del Casale in Piazza Armerina unter dem Einfluss der Mosaizisten aus Kar-

thago entstanden sind (Yacoub aO. 264; G. Rizza [Hrsg.], La villa romana del Casale di Piazza Armerina [Catania 1988]; A. Carandini / A. Ricci / M. De Vos, Filosofiana. The villa of Piazza Armerina [Palermo 1982]; P. Pensabene [Hrsg.], Piazza Armerina [Roma 2010]). Umstritten ist dagegen die Datierung. Wenn man eine Spätdatierung (Ende 4./5. Jh.) ausschließt, u. auch wenn die von Carandini (The general context of the villa: Carandini / Ricci / De Vos aO. 54/8) vorgeschlagene Datierung in die 330er Jahre auf soliden Argumenten beruht, macht eine jüngere Studie über die Parallelen mit den geometrischen Mustern Nordafrikas eine Datierung um 350 wahrscheinlich (P. C. Baum-vom Felde, Die geometrischen M. der Villa bei Piazza Armerina [2003] 379). Die Größe u. Fülle der M. von Piazza Armerina sind zwar außergewöhnlich, es sind aber auch noch andere große, spätantike Villen mit M. in Sizilien bekannt (G. Voza, Le ville romane del Tellaro e di Patti in Sicilia e il problema dei rapporti con l'Africa: 150-Jahr-Feier, Dt. Archäol. Institut, Rom 1979 [1982] 202/9). Selbst durch die vandalische Eroberung wurde diese Tradition nicht unterbrochen: Noch im 6./7. Jh., nach der byz. Rückeroberung Nordafrikas, entstanden M., deren Stil sich bereits von den klass. Traditionen entfernt hatte u. den man mit Nuancen auch in anderen Regionen findet. – Die M. des 6. u. noch des 7. Jh. aus der inneren Byzacena, die eine gewisse Einheitlichkeit aufweisen, zeugen vom großen Wohlstand, der auf den ausgedehnten Gütern im Landesinneren herrschte (M. Ennaïfer / N. Ben Lazreg, Les mosaïques des thermes de Nasr Allah [Tunisie]: Mosaïque gréco-romaine 9 [2005] 519/31; F. Béjaoui, Mosaïques tardives des hautes steppes tunisiennes: ebd. 545/56).

2. Iberische Halbinsel u. Nordwestprovinzen. Auf der iberischen Halbinsel entstanden im 3., bes. aber im 4. Jh. zahlreiche neue Villen u. Landsitze, wodurch sich ein breites Betätigungsfeld für die Mosaizisten eröffnete: Sie sollten die wichtigsten Räume eines Hauses angemessen zur Geltung bringen. Das Motivrepertoire unterscheidet sich kaum von dem anderer Regionen des Röm. Reiches: mythologische u. Jagdszenen, flächendeckende komplexe geometrische Muster. Jüngeren Untersuchungen zufolge blieben diese Villen, u. damit die zugehörigen M., bis ins 5. Jh. in Benutzung (A. Chavarría Arnau, El final de las villas en Hispania [Turnhout 2007] 159). – Chronologische Verschiebungen eingerechnet, war die Situation in den Nord-West-Provinzen nicht grundsätzlich anders. In den Gebieten, die der Schweiz u. dem heutigen Deutschland entsprechen, erreichte die M.kunst im 3. Jh. ihren Höhepunkt (K. Parlasca, Die röm. M. in Deutschland [1959] 124; V. v. Gonzenbach, Die röm. M. der Schweiz [Basel 1961] 336). Das bei weitem wichtigste Zentrum war Trier u. sein Umland, wo M. bis zu Beginn des 4. Jh. belegt sind (Hoffmann / Hupe / Goethert aO. 29f). – In England waren die M.werkstätten seit antoninischer Zeit sehr produktiv. Jüngere Studien stellen eine unerwartete Entwicklung der villae u. damit der M. im 4. Jh. fest. Eigenständige Entwürfe, die regionale Traditionen erkennen lassen, legen nahe, von Schulen oder Werkstätten zu sprechen (D. J. Smith, Roman mosaics in Britain: Terzo colloquio internazionale sul mosaico antico, Ravenna 1980 [ebd. 1983] 357/80; S. R. Cosh / D. Neal, The Roman mosaics of Britain 1/3 [London 2002/09]). – In Gallien entwickelten die Mosaizisten die Kompositionsschemata u. Bildthemen weiter, die seit dem 2. Jh. eingeführt waren, besonders die figürlichen Szenen, sei es als Mittelstück in einem Gitternetz oder auf durch ein komplexes geometrisches Muster gebildete Felder verteilt. Diese Produktion setzte sich im 4. Jh. fort, verlagerte sich jedoch nach Aquitanien. Die M. der aquitanischen Landsitze wiederum erfuhren im 4. u. 5. Jh. eine Entwicklung, bei der vegetabiler Dekor einen vorherrschenden Platz einnahm (C. Balmelle, Les demeures aristocratiques d'Aquitaine [Bordeaux 2001]). Die überbordende Phantasie der Mosaizisten spielte mit Weinblatt, Akanthus, *Lorbeer u. allen anderen Arten von Blattwerk. In allen Provinzen, wie auch in der übrigen röm. Welt, spiegelte das Motivrepertoire die Bildung u. die Tätigkeiten der Auftraggeber wider: mythologische Szenen, *Musen, Dichter, Philosophen, Jagdszenen, Szenen in Amphitheater u. Hippodrom sowie landwirtschaftliche Tätigkeiten.

b. Osten. In den östl. Provinzen konnte die hellenist. Tradition der farbigen Fußboden-M. nahezu ohne Brüche fortgeführt werden. Da die politische Entwicklung, vor allem mit Beginn des 4. Jh., ganz anders verlief als im Westen, wurden hier M. bis ins 6. Jh. u., zu-

mindest in Syrien, sogar bis ins 7./8. Jh. ausgeführt. Damit ist sicher, dass zur gleichen Zeit auch M. in Kirchen entstanden; u. obwohl nur ganz wenige M. christliche Motive enthalten, belegen zahlreiche Indizien, dass dieselben Mosaizisten in Wohnhäusern (zumeist in Stadt- u. nicht in Landhäusern) wie in Kirchen arbeiteten. Die entsprechenden Untersuchungen sind bislang geographisch ungleich verteilt: Syrien (J. Balty, Mosaïques antiques de Syrie [Bruxelles 1977]; G. Bucci, Mosaici pavimentali della Siria: Ravenna musiva. Atti del primo convegno internazionale. Conservazione e restauro del mosaico antico e contemporaneo, Ravenna 2009 [Bologna 2010] 223/37), Jordanien (Piccirillo, Mosaics; J. Balty, La place des mosaïques de Jordanie au sein de la production orientale: N. Duval [Hrsg.], Les églises de Jordanie et leurs mosaïques [Beyrouth 2003] 153/88) u. (in geringerem Maße) Zypern (D. Michaelides, A catalogue of the Hellenistic, Roman and Early Christian mosaics of Cyprus with representations of human figures: Report of the Dep. of Antiquities Cyprus [1987] 239/52) sind bereits hervorragend aufgearbeitet; für Griechenland u. Kleinasien stehen entsprechende Untersuchungen jedoch noch aus.

1. Naher Osten. Die wichtigsten Anhaltspunkte für die Entwicklung der M.kunst im antiken u. spätantiken Syrien bieten die M. von Antiochia. Durch die große Bedeutung u. den Wohlstand der Stadt, aber auch infolge von Zerstörungen durch Erdbeben entstanden hier zwischen dem 2. u. 6. Jh. zahlreiche Boden-M. (Levi). Ihre durch neuere Untersuchungen deutlicher gewordene Entwicklung kann als grobes chronologisches Raster dienen (Ch. Kondoleon, Antioch [Princeton 2000]; L. Becker / Ch. Kondoleon, The arts of Antioch [ebd. 2005]; J. Balty, Les mosaïques d'Antioche: B. Cabouret / P. L. Gatier / C. Saliou, Antioche de Syrie [Paris 2004] 257/69). Die Komposition der M. blieb lange durch die Anordnung geometrischer Motive um ein zentrales, teilweise auch aus mehreren Teilen bestehendes Bildfeld herum geprägt. Inhaltlich kam den mythologischen Themen bei Weitem die größte Bedeutung zu. Die Bilder zeichneten sich in hadrianischer Zeit durch einen ausgewogenen Klassizismus aus, während der Stil unter den Severern eher ins ‚Barocke' ging. Um die Mitte des 4. Jh. kamen dann perspektivisch dargestellte Architekturen in Mode. Die gleiche Entwicklung findet sich bei den M. von Shahba-Philippopolis (J. Balty, Les mosaïques de Shahba-Philippopolis: Annales archéologiques arabes syriennes 41 [1997] 49/61). Das Boden-M. im großen Saal der sog. Konstantinischen Villa in Antiochia (um 325/30; benannt nach einer im Mörtel gefundenen Münze Konstantins d. Gr. [Levi 226]) zeigt eine neue Ästhetik, in der sich eine allmähliche Abkehr von den zentralen Bildfeldern zugunsten flächendeckender, geometrischer Kompositionen ankündigt. Gleichzeitig entwickelte sich eine neue Stilrichtung, der sog. Regenbogenstil (Dunbabin, World 163), dessen Höhepunkt in der 2. H. des 4. Jh. lag. – An den Grenzen des antiken Syrien brachten die Ausgrabungen in Zeugma eine Gruppe von M. vom Ende des 2. Jh./1. H. 3. Jh. zu Tage, die offensichtlich mit den M. von Antiochia in Verbindung zu bringen sind (J.-P. Darmon, Leçons des décors en mosaïque de Zeugma [Belkis, Turquie]: RevArch 2004, 198/203). Durch sie ist der Name des Mosaizisten Zosimos aus Samosata bekannt (ders., Ζωσιμός de Samosate. Peintre-mosaïste actif à Zeugma autour de 200 après J.-C.: Musiva et sectilia 1 [2004] 75/88). – Ein anderes bedeutendes u. gut erforschtes Zentrum ist Apameia am Orontes, dessen M. sich parallel zu den vorgenannten entwickelten (J.-Ch. Balty, Guide d'Apamée [Bruxelles 1981]). Eine wichtige Veränderung zeigt sich seit dem 5., vor allem aber im 6. Jh.: Von sasanidischen Textilien wurden zarte Hintergründe mit relativ feinen Gitternetzen oder mit Streublumen übernommen, vor denen sich die figürlichen Motive abzeichnen (J. Balty, Mosaïques romaines, mosaïques sassanides: J. Wiesehöfer / Ph. Huyse [Hrsg.], Eran u. Aneran. Stud. zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich u. der Mittelmeerwelt [2006] 29/43). Ein gutes Beispiel dafür ist das M. des Phönix in Daphne bei Antiochia (F. Cimok, Antioch mosaics [Istanbul 2000] 288f); ein weiteres charakteristisches Beispiel ist das Löwen-M. in Antiochia (Balty 101 Taf. 21, 1). Häufig wurden nun Jagdszenen dargestellt, deren Anordnung nicht auf einen Betrachterstandpunkt ausgerichtet war (zB. Jagd-M. aus Daphne, um 500; Becker / Kondoleon aO. 228/37). Entlehnungen aus dem sasanidischen Themenkreis waren in antiochenischen M. besonders häufig, zB. mit Bändern geschmückte Tiere: *Löwe (Cimok aO. 241), Papageien (ebd. 292)

oder Widderprotomen im Randstreifen des o. genannten Phönix-M. (Becker / Kondoleon aO. 216/21).

2. Griechenland, Kleinasien, Zypern. Die M. in Zypern, vor allem in Paphos u. Kourion, gleichen in ihrer Gestaltung den syr. Auch hier finden sich vorwiegend Bildfelder mit figürlichen Szenen, die in ein Netz aus komplexen geometrischen Formen eingefügt sind (W. A. Daszewski / D. Michaelides, Mosaic floors in Cyprus [Ravenna 1988]; D. Michaelides, Cypriot mosaics [Nicosia 1992]). Ähnlich ist die Situation in Griechenland. Seit der Zeit der ersten Darstellung durch Ph. Bruneau (Tendances de la mosaïque en Grèce à l'époque impériale: ANRW 2, 12, 2 [1981] 320/46) u. der Bestandsaufnahme durch A. Kankeleit (Kaiserzeitliche M. in Griechenland [1994]) hat sich die Zahl der bekannt gewordenen profanen M. stark erhöht. Die in der 1. H. des 20. Jh. entdeckten M. von Kos sind als einzige in einem regionalen Repertorium mit Gesamtkommentar publiziert (L. M. De Matteis, Mosaici di Cos [Atene 2004]). Das Hauptinteresse der Forschung liegt auf den M. des 4./6. Jh. u. innerhalb dieser Periode stärker auf den christl. als auf den profanen M. Diese sind trotzdem zusammen mit den christl. in Corpusbänden erfasst: St. Pelekanides, Σύνταγμα των παλαιοχριστιανικών ψηφιδωτών δαπέδων της Ἑλλάδος 1 (Θεσσαλονίκη 1974); P. Asemakopoulou-Atzaka, Σύνταγμα των παλαιοχριστιανικών ψηφιδωτών δαπέδων της Ἑλλάδος 2 (ebd. 1987); 3, 1 (ebd. 1998). Es handelt sich häufig um sehr fragmentarisch erhaltene M. aus Notgrabungen. Eine erste, bereits ältere, nach Regionen gegliederte Synthese, die christliche wie nichtchristliche M. erfasst, bietet Asemakopoulou-Atzaka, Mosaici aO. (o. Sp. 9) 13/75. Zwei gut publizierte Ensembles verdienen hervorgehoben zu werden: Die M. eines Hauses aus dem 3. Viertel des 3. Jh. auf Lesbos, die Szenen aus Komödien von *Menander abbilden (S. Charitonidis / L. Kahil / R. Ginouvès, Les mosaïques de la maison du Ménandre à Mytilène [Bern 1970]), u. die in schlichterem Stil ausgeführten M.böden in einem Haus des 6. Jh. in Argos, die u. a. Monatsbilder zeigen (G. Åkerström-Hougen, The calendar and hunting mosaics of the villa of the falconer in Argos [Stockholm 1974] Taf. 1f). Beide Themen gehören zum Repertoire der Spätantike. – Für die M. des antiken Kleinasien gibt es bisher keine Gesamtübersicht, sondern nur einige regionale Corpora (L. Budde, Antike M. in Kilikien 2 [1972]; S. Campbell, The mosaics of Aphrodisias in Caria [Toronto 1991]; dies., The mosaics of Anemurium [ebd. 1998]). Ein durch seine Qualität u. Größe außergewöhnliches M.ensemble soll besonders hervorgehoben werden: der M.fußboden des ‚Großen Palastes' der byz. Kaiser in Kpel, das sog. Palast-M. Dieses M. befand sich im Säulenumgang eines großen Peristylhofes. Eine mit sehr naturalistischen u. plastischen Köpfen, Tieren, Blumen u. Früchten belebte Rankenbordüre umrahmt eine große Fläche mit weißem Schuppenmuster als Hintergrund, vor dem sich eine Reihe einzelner Vignetten mit ganz verschiedenen Motiven abhebt: bukolische u. Jagdszenen u. Kämpfe zwischen realen oder phantastischen Tieren, wie Greifen oder Chimären. Durch seine hohe Qualität ist das M. schwer zu datieren, so dass es verschiedene Vorschläge zur Chronologie gibt. Die jüngsten Restaurierungen, flankiert von sorgfältigen Grabungsarbeiten, führten zu einer Datierung ins frühe 6. Jh. (W. Jobst, Archäologie u. Denkmalpflege im Bereich des ‚Großen Palastes' von Kpel: W. Jobst / R. Kastler / V. Scheibelreiter [Hrsg.], Neue Forschungen u. Restaurationen im byz. Kaiserpalast von Istanbul [Wien 1999] 38). Diese Einschätzung bleibt allerdings umstritten. Unter Hinzuziehung des weiteren archäol. Kontextes wurde auch eine Datierung an das Ende des 6. Jh. oder sogar in die Herrschaftszeit des Heraklios (610/41) vorgeschlagen (J. Bardill, Brickstamps of Constantinople [Oxford 2004] 134/47).

V. Erste Wandmosaiken. Die Entwicklung der Wand-M. vollzog sich um die Mitte des 1. Jh. vC. zunächst nur langsam im Rahmen der Ausstattung künstlicher Grotten, bei der ganz verschiedene Materialien verwendet wurden: *Muscheln, Kugeln aus Ägyptisch Blau, *Glas. Auch für die Verwendung bei Nymphäen u. Brunnen gibt es Beispiele von hoher Qualität aus der Mitte des 1. Jh. vC. in Rom u. Kampanien. Aus der selben Zeit stammen die ersten bekannten figürlichen Wand-M. Die Technik entwickelte sich ebenfalls in Gewölben, parallel zur Verwendung von Gewölben in der Architektur u. besonders bei solchen, die in Beziehung zu Wasser stehen, wie Nymphäen u. Thermen. Das älteste erhaltene Beispiel für eine figür-

liche Darstellung in einem Gewölbe ist das zentrale Bildfeld im Gewölbe des Nymphäums der Domus aurea des Nero, das Odysseus u. Polyphem zeigt (H. Lavagne, Le nymphée de Polyphème de la Domus Aurea: MélArchHist 82 [1970] 673/721). In Statius' Beschreibung der Thermenanlage des Claudius Etruscus (silv. 1, 5, 42f; 89/90 nC.) bringt dieser seine Bewunderung für figürliche M. in einem Gewölbe zum Ausdruck. Belegt ist die Technik zudem durch Reste von M. in einem Gewölbe der Thermen der Sieben Weisen in Ostia (um 130 nC.). Ab diesem Zeitpunkt wurden Wand-M. systematisch in kaiserlichen Gebäuden verwendet (zB. Palast des Domitian, Villa Hadriana), wovon allerdings kaum Spuren erhalten blieben; u. auch in anderen Zusammenhängen setzten sich M. für die Ausstattung von Gewölben durch. Es sind allerdings nur Fragmente des 2. u. 3. Jh. erhalten, zB. in einer überwölbten Nische im südl. sudatorium der Thermen von Salamis, Zypern (F. Sear, Roman wall and vault mosaics [Heidelberg 1977] 141f nr. 164 Taf. 60, 3. 61, 1; Lavagne, Operosa aO. [o. Sp. 4] 369/404).

C. Jüdisch. Die in den 30er Jahren des 20. Jh. entdeckten Malereien in *Dura-Europos belegten erstmals die Existenz figürlicher Abbildungen in der jüd. Kunst. Die seither in großer Zahl vor allem auf dem Gebiet des heutigen Israel gefundenen M.böden regen zu weitergehenden Diskussionen an. Die Mehrzahl der M. befindet sich in Synagogen. Eine Ausnahme scheint das Haus des Leontis (Mitte 5./Anf. 6. Jh.) in Beth-She'an zu sein. Hier war eine (später zerstörte) fünfarmige *Menorah innerhalb einer griech. Inschrift abgebildet, während die figürlichen Darstellungen des M., Szenen aus der Odyssee, mit Bändern geschmückte Papageien u. Nilszenen, keinerlei Bezug zum Judentum aufweisen (Hachlili 97f. 254f Taf. 12, 4b). Es bleibt allerdings noch zu klären, ob der M.boden des ebenfalls zum Gebäude gehörenden, ‚Kleine Synagoge' genannten Raumes aus der gleichen Zeit stammt u. ob die Menorah evtl. erst nachträglich zur ‚Judaisierung' eines profanen M. eingefügt wurde.

I. Allgemeines. Die Herrschaft der Seleukiden u. später der Römer brachte sowohl Veränderungen in der Architektur als auch im Baudekor mit sich. Reste von M. wurden in verschiedenen Palästen gefunden, zB. in Masada, aber auch in Privathäusern der Jerusalemer Oberstadt (R. Hachlili, Ancient Jewish art and archaeology in the land of Israel [Leiden 1988] 43 Taf. 7; 55/61 Taf. 6). Diese M. zeigen einfache geometrische Muster. Der Kontrast zur vegetabilen Ornamentik in der Skulptur lässt annehmen, dass es auch komplexer ausgearbeitete M. gegeben hat. – M.böden gewinnen jedoch vor allem im Rahmen von Synagogen an Bedeutung. Aufgrund älterer Quellen hat man lange angenommen, dass sich diese Fußböden erst im 4. Jh. entwickelten. Es wurden jedoch M. mit geometrischen Motiven gefunden, die sich sicher dem 3. Jh. zuweisen lassen (ebd. 221/3). Die Existenz der Fresken von Dura Europos, die mit Sicherheit kein Einzelfall waren (K. Weitzmann / H. L. Kessler, The frescoes of the Dura synagogue and Christian art [Washington 1990] 181/3), belegen, dass ab diesem Zeitpunkt die Darstellung figürlicher Szenen in einer Synagoge nicht mehr unvorstellbar war. Malereien u. M. standen in Zusammenhang mit (möglicherweise auch älteren) Reliefs, auf denen Tiere u. Menschen zwar nicht fehlten, die jedoch auf die Außenwände der Synagogen beschränkt waren (A. Ovadiah, Art of the ancient synagogues in Israel: Gerión 4 [1986] 111/27). In rabbinischen Texten (bAbodah Zarah 43b; bRoš-hašanah 24b) wird außerdem erwähnt, dass in der Synagoge von Nehardea eine Statue, wohl ein *Herrscherbild, aufgestellt war, was keinen prominenten Rabbiner davon abgehalten habe, dort zu beten. Diese über einige Jhh. währende Toleranz war wohl durch den öffentlichen Charakter dieser Standbilder gerechtfertigt, der auszureichen schien, um die Gefahr der Idolatrie zu bannen (Ovadiah / Ovadiah 177/9). Die Situation änderte sich erst gegen Ende des 6./Anf. 7. Jh., als eine bilderfeindliche Bewegung systematisch die Gesichter in bestimmten Synagogen zerstörte. Die relativ geringe Anzahl der betroffenen Synagogen u. die Tatsache, dass die hebr. Inschriften verschont wurden, zeigen, dass diese Zerstörungen (zeitlich vor denen in Kirchen) durch lokale jüdische Gemeinschaften vorgenommen wurden, als man nicht mehr die gleiche Toleranz wie in den vergangenen Jhh. aufbrachte (Hachlili 210/7). – Die Mehrzahl der Synagogen mit M.böden befindet sich zwar im antiken Palästina, es sind jedoch auch einige in der Diaspora belegt (dies., Ancient Jewish art and archaeology in

the diaspora [Leiden 1998] 198/236: Apameia [Ende 4. Jh.], Ostia [4. Jh.], Ägina [5. Jh (?)], zweiter Zustand der Synagoge von Stobi [4. Jh.], Smyrna, Gerasa, Kelibia, Hammam Lif / Naro [Tunesien; 6. Jh.; J.-P. Darmon, Les mosaïques de la synagogue de Hammam Lif: R. Ling [Hrsg.], Fifth intern. coll. on ancient mosaics, Bath 1987 = JournRomArch Suppl. 9, 2 [Ann Arbor 1995] 7/29]).

II. Ikonographie. Die Darstellungen der Fußböden in Synagogen zwischen dem 4. u. 6. Jh. gliedern sich in mehrere Themenfelder: Zodiakus, biblische Szenen, ornamentale Motive, einzelne Tiere u. jüdische Kultgeräte. Die Boden-M. der Synagogen waren meist, wenn auch nicht systematisch, in drei Abschnitte eingeteilt: ein Bildfeld mit den Kultgeräten, das zweite mit dem Zodiakus; das am nächsten zum Eingang gelegene Feld konnte ornamental oder mit biblischen Szenen gestaltet sein (Hachlili 17f). Eine Ausnahme bildet der Boden der Synagoge von Sepphoris, der weitaus komplexer gestaltet ist (Z. Weiss, The Sepphoris synagogue [Jerus. 2005]). Hier stellt sich auch die Frage nach den Beziehungen zwischen jüdischer u. christlicher Kunst (H. L. Kessler, The Sepphoris mosaic and Christian art: Weiss aO. 65/72). Im 6. Jh. setzte sich die Gestaltung mit belebten Ranken durch, die die ganze verfügbare Fläche ausfüllen.

a. Zodiakus. Das Thema des Tierkreises findet sich in einer ganzen Reihe von Synagogen: Hammath Tiberias (4. Jh.), Sepphoris (5./6. Jh.), Huseifa (Ende 5. Jh.), Beth 'Alpha (6. Jh.) u. Na'aran (6. Jh.; zur Entwicklung des Themas in der röm. Welt, allerdings ohne spezielle Bezugnahme auf M.: G. Tosi, Lo Zodiaco in fonti letterarie e iconografiche di età romana: Rivista italiana di archeoastronomia 1 [2003] 121/51). Meistens bestand der Zodiakus aus zwei konzentrischen Kreisen, wobei im inneren der Sonnenwagen u. im äußeren die Tierkreiszeichen in einzelnen Feldern abgebildet waren. Der äußere Kreis wurde von einem Quadrat umfasst, in dessen Ecken gewöhnlich die vier Jahreszeiten zu sehen waren. Es gibt Parallelen in den röm. M., die jedoch eine größere Variationsbreite zeigen. Die starke Verbreitung bezeugt den besonderen Stellenwert des Motivs; über die genaue Bedeutung, die mit ihm verbunden ist, herrscht jedoch noch keine Einigkeit in der Forschung. Es dürfte allerdings kein Zweifel daran bestehen, dass die Deutung über die einfache Wiedergabe eines Kalenders in Zusammenhang mit dem liturgischen Kalender hinausging. P. Figueras konnte zeigen, dass das Thema des Zodiakus sich auch sonst in der zeitgenössischen jüd. Gedankenwelt findet. Von daher ist es wahrscheinlich, dass diese Darstellungen auch eine kosmologische Bedeutung hatten, die auf die Allmacht Gottes verweisen sollte (Motivos paganos en mosaicos cristianos y judíos de Oriente: Espacio, tiempo y forma 2, 14 [2001] 129/69).

b. Kultgegenstände u. biblische Szenen. Zusammen mit dem Zodiakus wurde häufig die Toranische dargestellt, so dass die reale Nische in der Synagoge verdoppelt erschien u. mit ihr auch die Kultgeräte Menorah, Schofar in Form eines Widderhorns, Lulav (Palmzweig), Etrog (Zitronatzitrone; S. Gozlan, Xenia. Quelques problèmes d'identification: C. Balmelle [Hrsg.], Recherches franco-tunisiennes sur la mosaïque de l'Afrique antique 1. Xenia [Rome 1990] 92/104) u. Weihrauchschaufel. Diese Darstellungen sollten wohl die Erinnerung an den Tempel u. seine Zeremonien wachhalten. Außer den beiden Themen Zodiakus u. Kultgeräte, von denen nur das Letztere eine Besonderheit der jüd. Gemeinde darstellt, wurden seltener auch einige wenige bibl. Szenen abgebildet: das Abrahamsopfer (Sepphoris, 5. Jh.; Beth 'Alpha, 6. Jh.), die Arche Noah (Gerasa, 2. H. 5. Jh [?]; Misis-Mopsuestia [L. Budde, Antike M. in Kilikien 1. Frühchristl. M. in Misis-Mopsuestia (1969) 54f. 109 Abb. 27f]) in einem Gebäude, das nicht sicher identifiziert ist, aber höchstwahrscheinlich eine Synagoge war (M. Avi-Yonah, The mosaics of Mopsuestia. Church or synagogue?: L. I. Levine [Hrsg.], Ancient synagogues revealed [Jerus. 1981] 186/90), David, der auf der Leier spielt (Gaza, vJ. 508/09; Meroth, 5. Jh.), Daniel in der Löwengrube (Na'aran, 6. Jh.).

c. Belebte Ranken. Boden-M. mit belebten Ranken sind für die Spätantike überall in Synagogen belegt, vor allem im Nahen Osten. Das Rankenwerk selbst, also das pflanzliche Element, gab es in verschiedenen Formen ohne spezielle Besonderheiten in Synagogen. Unterschiede ergaben sich nur durch das Einfügen jüdischer Kultgeräte in die Ranke u. durch das Fehlen menschlicher Darstellungen, wobei diese Abwesenheit nicht ausreicht, um ein Boden-M. mit Sicherheit einer Synagoge zuzuweisen. Auch in

kirchlichen M.böden konnten menschliche Darstellungen fehlen. Das Motiv entwickelte sich vor allem im 6. Jh. u. begann, die bibl. Szenen u. den Zodiakus zu ersetzen. Hauptbeispiele sind eine kleine Synagoge in Beth She'an, die Synagogen von Gaza Maiumas (508/09), Gerasa (530/31) u. Ma'on Nirim (um 538).

III. Signaturen u. Werkstätten. (M. Avi-Yonah, Une école de mosaïque à Gaza au 6e s.: Mosaïque gréco-romaine 2 [1975] 377/83; E. Bleiberg, Tree of paradise. Jewish mosaics from the Roman Empire [New York 2005]; L. I. Levine / Z. Weiss [Hrsg.], From Dura to Sepphoris [Portsmouth 2000]; D. Milson, Art and architecture of the synagogue in the late antique Palestine [Leiden 2007]; Ovadiah / Ovadiah.) In den meist aramäischen Inschriften einiger M. werden die ausführenden Mosaizisten genannt. In Beth 'Alpha u. Beth She'an (Synagoge A) signierten die beiden Mosaizisten Marianos u. sein Sohn Anina in griechischer Sprache (Donderer, Mosaizisten aO. [o. Sp. 10] nr. A24f). Auch ohne inschriftlichen Beleg erlauben stilistische Ähnlichkeiten manchmal, Werkstätten zu identifizieren. Einige arbeiteten sowohl in Kirchen als auch in Synagogen. Das könnte auf den oder die Mosaizisten zutreffen, die gleichzeitig im Haus des Leontis (mit den o. Sp. 27 genannten Vorbehalten) u. im Kloster Unserer lieben Frau in Beth She'an M. ausführten (Hachlili 254/64). Mit größerer Sicherheit findet sich eine solche Situation in Gaza wieder (ebd. 264/6).

D. Christlich. I. Bodenmosaiken. Boden-M., die bereits häufig in Privathäusern u. auch in bestimmten öffentlichen Gebäuden verwendet wurden, erhielten mit Beginn des 4. Jh. einen festen Platz in der Ausstattung von Kirchen neben den opus sectile-Böden, die als kostbarer als M.böden galten, oder den einfacheren Ziegelböden. In technischer Hinsicht unterschieden sich diese M. in keiner Weise von den traditionellen M. Es gab auch bei den Boden-M. keine ‚Christianisierung' im privaten Bereich. Das M. eines Hauses in Hinton St. Mary (Dorset, England), von den Ausgräbern zwischen 315 u. 350 datiert, wurde lange Zeit für das einzige bekannte Beispiel einer Darstellung Christi auf einem Boden-M. gehalten. Dieses Bildnis wäre durch die Datierung, die Lokalisierung in einem Privathaus u. die Anbringung auf dem Boden einzigartig. Die Interpretation als *Christusbild wurde allerdings jüngst mit überzeugenden, aber noch zu präzisierenden Argumenten in Zweifel gezogen. Demnach könnte es sich auch um ein Kaiserbild, vielleicht von Konstantin, handeln (S. Pearce, The Hinton St. Mary mosaic pavement. Christ or Emperor?: Britannia 39 [2008] 193/218). M.fußböden in Kirchen scheinen im gesamten Gebiet des Röm. Reiches verbreitet gewesen zu sein. Es ist schwer einzuschätzen, ob die festgestellten Unterschiede sich durch die geringe Zahl der erhaltenen Monumente, regionale Vorlieben (wie die Verwendung von opus sectile in Rom) oder, wahrscheinlicher, durch den unterschiedlichen Stand der Forschung erklären lassen. Es gibt bisher keine Gesamtanalyse der Boden-M. in frühchristlichen Kirchen; auch zu einzelnen Regionen sind Gesamtdarstellungen kaum vorhanden, obwohl einige regionale Kataloge existieren (zB. Pelekanides aO. [o. Sp. 25]; Asemakopoulou-Atzaka, Σύνταγμα aO. [o. Sp. 25]).

a. Grabmosaiken. Ein spezieller Fall sind M. mit direktem Bezug zu Gräbern. M.felder zum Verschluss von Gräbern entsprachen in ihren Formen u. Maßen denen der Grabstellen. Besonders häufig wurden sie in Nordafrika gefunden, ohne dass sie dort eine lokale Eigenart gewesen wären (K. Stähler, Art. Grabdenkmal: o. Bd. 12, 453f; N. Duval, La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien [Ravenna 1976]). Außerhalb Nordafrikas findet man Beispiele in Spanien, Neapel, Sizilien, Sardinien, einige Exemplare im adriatischen Raum u. in Syrien (L. De Maria, Coperture musive delle tombe pavimentali al S. Gennaro di Napoli: AISCOM 4 [Ravenna 1997] 637/44); jüngst wurden Grab-M. auf Zypern entdeckt (D. Michaelides, ‚Ayioi Pente' at Yeroskipou: Musiva & sectilia 1 [2004] 185/98). Die Grab-M. enthielten ein mehr oder weniger ausführliches Epitaph u. als Dekor meist Symbole, manchmal auch Porträts u. selten figürliche Szenen. Dass der Bestattete Christ war, geht im allgemeinen eher aus der Inschrift als aus den Themen des Dekors hervor. Mit den Grab-M. wurde eine heidn. Tradition lückenlos bis ins 6. Jh. fortgeführt; der zahlenmäßig größte Anteil entstand zwischen der Mitte des 4. u. der Mitte des 5. Jh.

b. Große Entwicklungslinien. Wie bereits erwähnt, gibt es noch keinen Gesamtüberblick über die Entwicklung der christl. Bo-

den-M. Inschriften, die eine genaue Datierung ermöglichen, sind relativ selten, jedoch häufiger als in Profanbauten. Zumeist kann man sich nur am archäol. Kontext u. an stilistischen Kriterien orientieren. Name u. Signatur einiger Mosaizisten sind bekannt, erlauben aber keine weiteren Rückschlüsse (s. o. Sp. 10).

1. Westen. Die M. in den Provinzen im Nordwesten des Röm. Reiches sind nur lückenhaft dokumentiert oder untersucht. In Deutschland u. England hörte die Verwendung der M.technik offenbar auf, bevor sie zur Anwendung in Kirchen kam. In England sind M. bis ins letzte Drittel des 4. Jh. belegt, jedoch nicht in Kirchen. Auch in Deutschland gehören die spätesten M. in Trier vom Beginn des 4. Jh. (s. o. Sp. 22) dem profanen Bereich an. Dagegen wurden in Gallien weiterhin Fußboden-M. hergestellt. Hier zeichnet sich eine Entwicklung ab, die allmählich auf die romanische Epoche hinsteuert (X. Barral i Altet, Le décor du pavement au Moyen Âge. Les mosaïques de France et d'Italie [Rome 2010]). Spanien weist eine besondere Situation auf: Die Stadtkirchen entwickelten sich spät u. wenig bedeutend, während im Zusammenhang mit ländlichen Villen zahlreiche christl. Bauten, wie Mausoleen u. Martyria, entstanden (K. Bowes, ,Une coterie espagnole pieuse': dies. / M. Kulikowski [Hrsg.], Hispania in Late Antiquity [Leiden 2005] 208/34; Beispiele für M. in Villen: M. Guardia Pons, Los mosaicos de la antigüedad tardía en Hispania [Barcelona 1992]). In Nordafrika (Libyen, Tunesien, Algerien) wurden besonders viele christl. Boden-M. gefunden, die wichtige Anhaltspunkte geben (Algerien: I. Gui / N. Duval / J.-P. Caillet, Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord 1. Inventaire d'Algérie [Paris 1992]). Die wichtigsten christl. M.böden in Italien befinden sich in den beiden Kirchen in Aquileia, die Bischof Theodor (2. Jahrzehnt des 4. Jh.) zugeschrieben werden. Seit der Entdeckung der in zwei parallel laufenden Räumen vorhandenen M. hat sich die Fachliteratur mit ihrer Chronologie öfters auseinandergesetzt. Die letzten Untersuchungen, die die Chronologie der nachtheodorianischen Bauten berücksichtigen, beweisen, dass die M.ausstattung in einer Phase, die mit der Theodor-Inschrift zu datieren ist, angebracht wurde (T. Lehmann, Die frühchristl. M. im Dombereich von Aquileia: G. Cuscito / T. Lehmann [Hrsg.], La basilica di Aquileia [Trieste 2010] 157/85; ders., Die ältesten erhaltenen Bilder in einem Kirchenbau. Zu den frühchristl. Kirchenbauten u. ihren M. unter dem Dom von Aquileia: Das Altertum 54 [2009] 91/122).

2. Osten. Die Entwicklung des M. wurde besonders systematisch für Syrien untersucht, ohne dass dabei zwischen christlichen u. nichtchristlichen Denkmälern unterschieden worden wäre (Balty). Boden-M. in Kirchen des 4. Jh. sind kaum erhalten. Zum Formenrepertoire aE. des 4. Jh. gehörten vor allem geometrische Motive. Das in Syrien noch sehr gebräuchliche, aus Bildfeldern zusammengesetzte Kompositionsschema (s. o. Sp. 23) ließ sich schlecht an die Struktur von *Kultgebäuden anpassen. Das traditionelle Repertoire ließ sich also nicht einfach übertragen. Sich über die ganze Fläche wiederholende Motive erlaubten dagegen großflächige, luftige Kompositionen, wie im Martyrion von Antiochia-Kaoussie vJ. 387 (Levi 283/5 Taf. 113/5). Gleichzeitig entwickelte sich ein Stil, dessen geometrische Formen Felder bilden, die einzelne Motive wie Vasen, Vögel oder Pflanzen umrahmen (zB. in der Kirche von Herbet Muqa vJ. 394/95; Balty 73. 89 Taf. 20, 1). In Syrien wurden diese Motive von ihren Rahmen befreit u. erschienen in mehr oder weniger gleichmäßigen Reihen auf der Fläche (in der Kirche von Hama vJ. 416; ebd. 73). Die Böden konnten auch durch zarte, aus Blümchen oder Kordeln gebildete Linien in mit verschiedenen Motiven gefüllte Felder unterteilt sein (in der Kirche von Soran, zwischen 432 u. 490; ebd. 75). In der 2. H. des 5. Jh. konnten im Altarraum oder in den Schiffen auch freiere Kompositionen verwirklicht werden, zB. einzelne oder einander gegenübergestellte Tiere (P. Canivet / M. T. Canivet, Huarte. Sanctuaire chrétien d'Apamène [4./6. Jh.] 1 [Paris 1987] 187/261) oder aus einem Kantharos herauswachsende Weinranken (ebd. 229 Abb. 73; Balty 76). Diese Art der Gestaltung setzte sich auch im 6. Jh. fort, allerdings mit einer Tendenz zur Überfülle, wie zB. in der Kirche von Huwat vJ. 566/67 (ebd. 77). Vor allem in den südl. Provinzen waren die Kompositionen kleinteiliger u. die Motive in Ranken oder geometrische Muster eingefügt. Im Süden nahm die Herstellung von M. weiter zu, in Syrien ging sie zurück. In diesen Provinzen, vor allem in Jordanien, ist die

Tätigkeit der M.werkstätten noch bis ins 7. Jh. belegt u. sogar darüber hinaus, wie ein sicher in das Jahr 718 datiertes Boden-M. in Um al-Rasas bezeugt (dies., Rez. zu M. Piccirillo / E. Alliata, Umm al-Rasas-Mayfàah 1. Gli scavi del complesso di S. Stefano [Jerus. 1994]: JournRomArch 11 [1998] 701f). In u. um Madaba arbeitete eine ganze Reihe verschiedener M.werkstätten direkt nebeneinander (M. Piccirillo, Madaba cristiano-bizantina e la sua scuola di mosaicisti: Studi in memoria di G. Bovini [Ravenna 1989] 511/41). – Gleichermaßen blieben die M. im östl. Illyricum bis in die Mitte des 5. Jh. im Wesentlichen geometrisch, auch wenn es beachtliche Abweichungen, vor allem in Griechenland, gab. Von Beginn des 5. Jh. an wurden die Muster allerdings komplexer u. schlossen auch figürliche Motive ein, die schließlich im 6. Jh. dominierend wurden (P. Asemakopoulou-Atzaka, Τα παλαιοχριστιανικά ψηφιδωτά δάπεδα του ανατολικού Ιλλυρικού: Rapports présentés au X[e] Congrès intern. d'archéologie chrétienne, Thessaloniki 1980 [1984] 1, 361/444; J.-P. Sodini, Mosaïques paléochrétiennes de Grèce: BullCorrHell 94 [1970] 699/753). Außer den genannten Studien gibt es, wenigstens für Griechenland, Corpusbände, deren Angaben bis zum Zeitpunkt ihres Erscheinens nahezu vollständig sind (Pelekanides aO. [o. Sp. 25]; Asemakopoulou-Atzaka, Σύνταγμα aO. 2f; M. Spiro, Critical corpus of the mosaic pavements on the Greek mainland [New York 1978]). Schlecht publiziert sind Kirchen mit M.böden aus dem Norden Illyricums (Ohrid: V. Bitrakova Grozdanova, La basilique d'Oktisi et les mosaïques de la région d'Ohrid: Acta XIII congressus internationalis archaeologiae christianae, Split - Poreč 1994 [Split 1998] 129/40; Stobi: B. Aleksova, The old episcopal basilica at Stobi 1985: Ἁρμός, Festschr. N. K. Moutsopoulos 1 [Thessaloniki 1990] 167/79; Caričin Grad [*Iustiniana Prima]: V. Kondič / V. Popovič, Caričin Grad. Site fortifié dans l'Illyricum byz. [Belgrad 1977] 109/28. 344/8; ders. / N. Duval / M. Jeremič, Le baptistère: J.-P. Caillet / N. Duval [Hrsg.], Caričin Grad 3 [Belgrade 2010] 234/54). Für Kleinasien ist eine neue Publikation der M. einer Basilika in Xanthos beachtenswert (M.-P. Raynaud, Corpus of the mosaics of Turkey 1. Xanthos 1 [Istanbul 2009]).

c. Stifter. Boden-M. boten einen idealen Platz für Inschriften, die den Namen des Stifters des M. oder auch des Kirchengebäudes bekannt machten (Caillet; P. Asemakopoulou-Atzaka, Οἱ δωρητές στις ἑλληνικές ἀφιερωματικές ἐπιγραφές του ἀνατολικού κράτους στην ὄψιμη ἀρχαιότητα: Ἁρμός aO. 227/67). Interessant wurde diese Art von Dekor dadurch, dass sie die namentliche Nennung auch bescheidenerer Stiftungen ermöglichte. Zur Sorge um das Seelenheil, zu der der Klerus immer wieder ermahnte, kam sicher auch ein gewisser Stolz, öffentlich an einer Tradition teilzuhaben, die in der Vergangenheit nur den Honoratioren zugestanden hatte (A. Cutler, Art in Byz. society. Motive forces of Byz. patronage: JbÖstByz 31 [1981] 757/87). Hierfür gibt es zahlreiche Beispiele in Italien, zB. in Aquileia (Caillet 129/92). Im Gegensatz dazu sind Hinweise zur Berechnung der Kosten dieser M. kaum zu finden; einige Schlussfolgerungen sind jedoch möglich, wenn man von den Angaben ausgeht, die für einige M.böden bekannt sind, zB. in der Synagoge von Hammat Gader, Palästina, oder für einige M. in Griechenland (Kallion; Olonte, Kreta; Mastichari, Kos) oder Kleinasien (Gül Bahçe u. die Synagoge von Smyrna; Caillet 431/3. 451/65). Der Preisunterschied zwischen einem M. mit geometrischen Mustern u. einem mit figürlichen Darstellungen war beträchtlich, das Verhältnis lag etwa bei 1 zu 2. 3 m^2 mit geometrischem Dekor kosteten ungefähr einen Solidus, etwa das Monatsgehalt eines Facharbeiters in Kpel im 6. Jh. Demgegenüber verdiente der Praefectus Africae unter Justinian 7200 Solidi im Jahr (C. Morrisson / J.-C. Cheynet, Prices and wages in the Byz. world: A. E. Laiou [Hrsg.], The economic history of Byzantium 2 [Washington 2002] 858/69). Diese Zahlen geben auch Auskunft über die sozialen Schichten: diejenigen, denen die Mittel selbst für bescheidenere Stiftungen fehlten, u. diejenigen, für die das keinen hohen finanziellen Aufwand bedeutete, auch wenn es einige Beispiele für relativ bescheidene Stiftungen von Seiten der clarissimi gibt. Ein qualitätvoller M.boden in Hauptschiff u. Altarraum der Basilika von Afendelli, Lesbos (Pelekanides aO. 132), wurde von einer einzigen Person gestiftet, einem palatinos (Finanzbeamten) von nicht sehr hohem Rang (D. Feissel, Les ministères palatins: C. Morisson [Hrsg.], Le monde byz.

1 [Paris 2004] 101). Diese Summen blieben geringfügig im Vergleich mit den Kosten von Bau u. Ausstattung einer Kirche insgesamt. Bei mehreren Stiftern muss die Koordination durch Mitglieder des Klerus erfolgt sein, in letzter Instanz durch den Priester oder Bischof, der für den Bau der Kirche verantwortiich war. Eine Inschrift in Salemi scheint diese Situation widerzuspiegeln (Caillet 39). Im griechischsprachigen Raum waren die unter mehrere Stifter aufgeteilten Boden-M. wohl weniger zahlreich als in Italien.

d. Bedeutung u. Interpretation. Die Bedeutung des Dekors von M.böden in Kirchen bleibt Gegenstand der Diskussion. Geometrische Muster scheinen keine andere als dekorative Bedeutung gehabt zu haben. Diese Muster waren in der 2. H. des 4. Jh. in Syrien besonders häufig, kamen jedoch auch in Griechenland vor. Es lassen sich keine Unterschiede zwischen den M. in Kirchen, Synagogen oder Wohnhäusern feststellen; des Weiteren gibt es keinerlei Hinweise auf das Christentum. Aufmerksamkeit beanspruchen jedoch M., in denen wiederholt das Kreuzmotiv, aber auch Zeichen, die in magischen Papyri auftauchen, wiedergegeben wurden: ein von acht Strahlen umgebenes Kreismotiv in einem M. in Beit Mery, Syrien, oder der Salomonsknoten, der in einem M. in Shuneh Nimrin, Jordanien, zusammen mit der Inschrift ‚Gott mit uns' abgebildet ist. Einige der herkömmlichen geometrischen Motive dürften also eine apotropäische u. magische Bedeutung gehabt haben (H. Maguire, Magic and geometry in Early Christian floor mosaics and textiles: 'Ανδριάς, Festschr. H. Hunger [Wien 1994] 265/74). – Die Interpretation wird schwieriger, wenn figürliche Darstellungen hinzu kommen. Themen mit offensichtlich christlicher Bedeutung waren selten. Dieses Fehlen lässt sich durch ein Edikt Theodosius' II (Cod. Iust. 1, 8, 1 vJ. 427) erklären. Hier wird zwar ausdrücklich nur die Darstellung von Kreuzen auf dem Fußboden verboten, aber es ist anzunehmen, dass sich auch ohne gesetzliche Verpflichtung ein weitergehendes Verbot verbreitete. Eine Ausnahme ist das M. im Mittelschiff der Basilika A (Michaelion) von Huarte. Hier ist der inschriftlich benannte Adam dargestellt, der den Tieren Namen gibt (Canivet / Canivet aO. [o. Sp. 34]; H. Maguire, Adam and the animals: DumbOPap 41 [1987] 363/73). Nur selten gibt es Themen mit eindeutig christlicher Symbolik: Der *Löwe, der friedlich auf ein Zebu trifft, ist mit Jes. 65, 25 in Verbindung zu bringen. Das Motiv erscheint in einem aus seinem Kontext entfernten M. in Madaba (Piccirillo, Mosaics 128 Abb. 139) u. in einem Baptisterium, ebenfalls in Madaba (ebd. 119 Abb. 121f). Auch das Motiv der trinkenden *Hirsche (nach Ps. 41 [42]) bereitet keine Schwierigkeiten: Man findet es in Baptisterien (S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] 95), aber auch in einem Narthex, wie in Heraklea Lynkestis (Maguire 36/40). Der Vogel im Käfig wurde als Symbol der Seele, die sich aus ihrer irdischen Hülle befreien will (*Käfig der Seele), interpretiert (A. Grabar, Un thème de l'iconographie chrétienne. L'oiseau dans la cage: CahArch 16 [1966] 9/16; anders Donceel-Voûte 383_{3}). Die Tatsache, dass dieses Motiv auch im narrativen Kontext in einer Kirche oder in einem mythologischen M. (Balty 134_{206}) verwendet wurde, schließt eine symbolische Deutung in anderen Fällen nicht aus. Auch Jagdszenen wurden häufig in Kirchen dargestellt: In Jagddarstellungen in Privathäusern sieht man eine Anspielung auf die Gepflogenheiten der Großgrundbesitzer, während die gleiche Szene in Kirchen als Kampf des Guten gegen das Böse, symbolisiert durch das gejagte Raubtier, interpretiert werden kann. Dass unterschiedliche Kontexte verschiedene Deutungen eines Bildes erlauben, dürfte nicht erstaunen. Die Möglichkeit einer symbolischen Deutung besagt natürlich nicht, dass diese Deutung auch in der Absicht des Auftraggebers gelegen hat oder dass das Bild von jedem Betrachter auch in diesem Sinne gedeutet wurde. Es gibt viele Möglichkeiten: ein Bild, das auf ausdrücklichen Wunsch des Auftraggebers einen symbolischen Gehalt erhielt; ein Thema, das aus dem geläufigen Repertoire ausgesucht wurde, ohne an seine mögliche symbolische Bedeutung zu denken; eine Darstellung, deren symbolische Bedeutung nur als Vorwand diente, um ein vertrautes u. beliebtes Motiv zu verwenden. Die Reaktion des Betrachters bleibt völlig ungewiss. Fruchtbarer ist der Ansatz, die Deutung eines Dekors in seinem Zusammenhang zu untersuchen. H. Maguire hat dies in überzeugender Weise für zahlreiche M. mit Tieren u. Pflanzen vom Ende des 5./Anf. des 6. Jh. ver-

sucht. Demnach stellen bestimmte Boden-M. durch diese Motive den Reichtum u. die Mannigfaltigkeit der Schöpfung dar, mitunter in einer Anordnung, bei der der Ozean (*Meer) die Erde umgibt. Für ein M. in der Basilika A von Nicopolis in Epirus (2. Viertel 6. Jh.) wird diese Deutung durch die begleitende Inschrift bestätigt (Maguire 22f). Ein komplexeres Beispiel ist das das ganze Mittelschiff bedeckende Boden-M. der Basilika von Tegea (Ende 5. Jh.). Die Erde wurde hier durch die Personifikationen der Monate u. der vier Paradiesesflüsse dargestellt (ebd. 24/8 Abb. 15/21). Manchmal verweisen ‚Indikatoren' auf einen symbolischen Gehalt, der über diese erste Deutung hinausgeht. Im Narthex der Basilika von Heraklea Lynkestis (ebd. 36/40 Abb. 42/9) nimmt das Boden-M. das bekannte Schema von der Darstellung der Erde auf: Ein Randstreifen mit Wassertieren u. -vögeln umgibt Landtiere u. -pflanzen mit deutlichen Anspielungen auf die Jahreszeiten. In der Achse zur Tür befindet sich im Zentrum ein Bild von zwei Pfauen, *Hirsch u. Hirschkuh zu Seiten eines Kantharos, aus dem Weinranken entspringen. Der Kontrast zwischen diesen starren, symmetrisch angeordneten Tieren u. denen des übrigen M., die deutlich lebendiger dargestellt sind, ist ein Indiz für den Symbolgehalt dieses Bildes. Andere Boden-M. sind komplexer, zB. das Mittelschiffs-M. in der Ostkirche von Qasr-el-Lebia, wo mehrere symbolische Bedeutungsebenen miteinander verflochten sind (E. Alföldi-Rosenbaum / J. B. Ward-Perkins, Justinianic mosaic pavements in Cyrenaican Churches [Rome 1980] 121/33; Maguire 44/55 fig. 52/63) oder das großartige M. der justinianischen Kirche von Sabrata, wo (in einem anderen Kompositionsschema) *Kränze, der Phönix u. ein Vogel im Käfig auf der Mittelachse des M. nahelegen, dass der Weinstock u. die zahlreichen in seinen Ranken dargestellten Vögel symbolisch zu deuten sind (J. B. Ward-Perkins / R. G. Goodchild, The Christian antiquities of Tripolitania: Archaeologia 95 [1953] 12/5 Taf. 3b. 26). – Der Boden des Altarraumes war oft klar differenziert. Quer vor dem Templon konnte ein M.feld liegen, das einen bevorzugten Platz für Inschriften bot. Der Boden um den Altar war manchmal sehr schlicht gehalten, konnte aber auch ähnliche Themen aufgreifen wie der des Mittelschiffs. Die Frage der Interpretation stellt sich hier gleichermaßen: Mit einiger Wahrscheinlichkeit wird man an eine Paradiesessymbolik denken können, ohne absolut sicher zu sein, dass diese Intention dem Betrachter immer gegenwärtig war (G. Canuti, Iconografie dei mosaici pavimentali della zona sacra nelle chiese del vicino oriente: CorsiRavenna 41 [1994] 463/85; ders., Iconografie inconsuete nei mosaici pavimentali della zona sacra nel vicino oriente: ebd. 42 [1995] 143/52). – Das Verschwinden der Boden-M. in traditioneller Technik kann man als eine Art Markierungspunkt für das Ende der Antike ansehen. Es erstreckte sich im Osten, je nach Region, vom Ende des 6. Jh. (Griechenland) bis zum 8. Jh. (Jordanien). Damit hing das Ende des Baus oder der Renovierung frühchristlicher Basiliken zusammen, was wiederum mit dem Ende einer Periode des Wohlstands der jeweiligen Region oder der Auflösung der christl. Gemeinde durch den vorgedrungenen Islam verknüpft war. Im Westen steuerte die Entwicklung dagegen langsam, wie o. Sp. 33 bereits angedeutet, auf die typischen Fußböden der Romanik zu.

II. Wandmosaiken. M. als Wand- oder Gewölbedekor waren schon in der nichtchristl. Antike weit entwickelt; es sind allerdings nur spärliche Überreste erhalten (s. o. Sp. 27). Schwierig zu deuten sind die Kuppel-M. im zentralen Saal einer Villa in Centcelles bei Tarragona, die profane u. alttestamentliche Szenen kombinieren. Die Funktion des Gebäudes konnte bisher nicht eindeutig bestimmt werden (N. Duval, Le problème d'identification et de datation du monument de Centcelles, près de Tarragone: AntTard 10 [2002] 443/60). Eine Blüte erfuhr das Wand-M. in der Ausstattung von Kirchen. Seine Übertragung auf den christl. Bereich ist ebenso wenig überraschend wie die anderer Kunstformen (A. Arbeiter, Art. Kuppel II: o. Bd. 22, 497/517).

a. Denkmäler. 1. Grabmosaiken bis zum 4. Jh. Wand-M. im christl. Kontext fanden zunächst im Grabbereich Verwendung. Ältestes Zeugnis ist das im Mausoleum der Iulier unter St. Peter in Rom entdeckte M., das Christus als Helios darstellt. Wenn auch Einzelheiten der Interpretation noch diskutiert werden, ist doch durch die ebenfalls in M. ausgeführte *Jonas-Darstellung im Mausoleum der christl. Charakter des Dekors eindeutig belegt. Die außergewöhnliche Ikonographie der Christusfigur erklärt sich

wohl dadurch, dass das M. in einer Experimentierphase der christl. Ikonographie entstand. Die Datierung ist umstritten (von der 1. H. oder der Mitte des 3. Jh., was ikonographisch am wahrscheinlichsten ist, bis zu den ersten Jahren der Konstantinischen Ära [M. R. Menna, Il mosaico con Cristo-Helios nel sepolcro dei Giulii della necropoli vaticana: Andaloro 130]). Einige frühe christl. M.ensembles, wie in S. Costanza in Rom oder in S. Aquilino in *Mailand, gehören zwar auch zum Grabbereich; sie werden aber angesichts ihrer Thematik u. ihrer Größe weiter unten zusammen mit den Kirchen behandelt. Einige mehr oder weniger gut erhaltene Grab-M. aus der 2. H. des 4. Jh. entstanden zur gleichen Zeit wie die M. in Kirchen (L. de Maria, Il mosaico con la storia di Giona sulle lastre di chiusura di un loculo del cimitero di Aproniano: Andaloro 181; R. Giuliani, I mosaici dell'arcosolio nelle catacombe di S. Ermete sulla via Salaria Vetus: ebd. 182f; dies., I mosaici dell'arcosolio nel secondo piano del cimitero di Priscilla: ebd. 184/7). Das wichtigste befindet sich in einem cubiculum der Domitillakatakombe u. entstand wahrscheinlich unter dem Episkopat des Damasus (366/84). Seine Darstellung gab Anlass zu zahlreichen Diskussionen (M.-Y. Perrin, La paternité du Christ. À propos d'un mosaïque de la catacombe de Domitille: RivAC 77 [2001] 481/518; Diskussion hierzu: BullSocAntFr 1998 [2002] 230/2). An zentraler Stelle ist der thronende Christus zwischen Petrus u. Paulus dargestellt. Die beigefügte Inschrift lautet: Qui filius diceris et pater inveneris. Bild u. Inschrift stehen in Zusammenhang mit der zeitgleichen Betonung der göttlichen Natur Christi in der theologischen Auseinandersetzung.

2. Kirchen u. Baptisterien. Im 3. Viertel oder sogar im 3. Drittel des 4. Jh. begann die Entwicklung des figürlichen Dekors in Kirchen u. Baptisterien, wobei das M. einen wichtigen Platz einnahm.

a. Italien. aa. Rom. Die M. von S. Costanza sind die ältesten erhaltenen christl. M. in Rom. Der wichtigste Teil des ursprünglichen Dekors ist allerdings nur durch Zeichnungen des 17. Jh. bekannt. Diese M. sind, ebenso wie die im tonnengewölbten Umgang erhaltenen, um das Jahr 350 zu datieren (mit Ausnahme von zwei Nischen, die um 370 datiert sind; A. Arbeiter, Die M.: J. Rasch / A. Arbeiter, Das Mausoleum der Constantina in Rom [2007] 292f). – Zur Entwicklung des Dekors von Alt St. Peter in Rom ist wenig bekannt. Zum Zeitpunkt der Erbauung u. in den folgenden Jahrzehnten hatte die Basilika wohl keinen figürlichen Schmuck. Wenn die Apsis zu einem späteren Zeitpunkt (vielleicht um 360) mit einem M. ausgestattet wurde (dessen Thema umstritten ist; s. u. Sp. 54), so waren die etwa zeitgleich zu datierenden Schiffe jedenfalls nur mit Fresken ausgemalt (H. L. Kessler, Caput et speculum omnium ecclesiarum. Old St. Peter's and church decoration: W. Tronzo [Hrsg.], Italian church decoration of the MA and early Renaissance [Bologna 1989] 119/46). Die gleiche Unterscheidung gilt für St. Paul vor den Mauern: Apsis u. Apsisbogen waren mit M. versehen, während die Schiffe ausgemalt waren. Der Dekor entstand um 400, derjenige des Apsisbogens wurde allerdings um die Mitte des 5. Jh. erneuert (G. Bordi, I mosaici e i dipinti murali esistenti e perduti di S. Paolo fuori le mura: Andaloro 395/407). Ebenfalls um die Mitte des 5. Jh. erhielt die Fassade von Alt St. Peter M., die allerdings nur durch eine Zeichnung des 11. Jh. bekannt sind (U. Nilgen, Fassaden-M. von Alt-St. Peter in Rom: 799. Kunst u. Kultur der Karolingerzeit, Ausst.-Kat. Paderborn [1999] 611/3). – Die Apsis der Lateranbasilika, damals Basilica Constantiniana genannt, war ebenfalls mit M. ausgestattet, deren Ikonographie sie in die gleiche Zeit verweist. Eine Christusbüste war vielleicht noch bis ans Ende des 19. Jh. erhalten. Die genaue Datierung ist umstritten (3. Viertel 4. Jh.: R. Warland, Das Brustbild Christi [Rom 1986] 31/41. 70f; 428/29: R. Krautheimer, The Constantinian basilica: DumbOPap 21 [1967] 120f; Mitte 5. Jh.: Y. Christe, À propos du décor de Saint-Jean du Latran à Rome: CahArch 20 [1970] 197/206; zuletzt: Ende 4. oder Anf. 5. Jh.: G. Leardi, Il volto di Cristo della perduta abside di S. Giovanni in Laterano: Andaloro 358/61). Einige im Vorraum des Lateranbaptisteriums erhalten gebliebene M. entstanden zeitgleich mit dem Wiederaufbau oder der Anlage des Baptisteriums unter Sixtus III (432/40; H. Brandenburg, Die frühchristl. Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jh. [2004] 39 Abb. 16f). Später wurden unter Bischof Hilarius (461/68) zwei Kapellen an das Baptisterium angebaut. Nur der M.dekor der Johannes d. Evangelisten geweihten Kapelle blieb teilweise erhalten (S. Pennesi,

I mosaici delle cappelle del Battistero lateranense: Andaloro 425/9). Noch später kam im Auftrag von Johannes IV (640/42) u. Theodorus (642/49) eine weitere, dem hl. Venantius gewidmete Kapelle hinzu, die ebenfalls M. enthielt (Brandenburg, Kirchen aO. 50/4; B. Brenk, Kultgeschichte versus Stilgeschichte. Von der ‚raison d'être' des Bildes im 7. Jh. in Rom: Uomo e spazio nell'alto Medioevo [Spoleto 2003] 971/1054). – Das älteste Apsis-M. ist in S. Pudenziana erhalten, datiert in den Episkopat Innozenz I (402/17), jedoch sicher nach der Plünderung Roms durch Alarich 410 (F. W. Schlatter, The text in the mosaic of S. Pudenziana: VigChr 43 [1989] 155/65). Der thronende Christus ist zwischen den Aposteln im himmlischen Jerusalem dargestellt. – Einige Jahre später, unter dem Episkopat Sixtus III, entstand die M.ausstattung der Kirche S. Sabina, die zwischen 422 u. 432 auf dem Aventin erbaut worden ist. Die M., über deren Programm fast nichts bekannt ist, schmückten den Altarraum u. das ganze Mittelschiff mit Ausnahme eines opus sectile-Frieses direkt über den Arkaden (G. Leardi, I mosaici e la decorazione ad opus sectile di S. Sabina: Andaloro 292/7). Nur ein kleiner Teil blieb an der Westmauer erhalten: die Personifikationen der ecclesia ex gentibus u. der ecclesia ex circumcisione zu Seiten einer großen Stiftungsinschrift. Einen Eindruck von den M. am Apsisbogen erhält man durch die Stiche G. Ciampinis (Vetera monimenta 1 [Romae 1690] 186/95). Das von T. Zuccari im 16. Jh. gemalte Apsisbild greift sicherlich das Hauptthema des ursprünglichen M. auf. – Wenige Jahre nach S. Sabina wurde durch Sixtus III die Kirche S. Maria Maggiore geweiht, deren M. die am besten erhaltenen aus der 1. H. des 5. Jh. sind (B. Brenk, Die frühchristl. M. in S. Maria Maggiore zu Rom [1975]; M. R. Menna, I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore: Andaloro 306/46). Die M. des Apsisbogens u. des Mittelschiffs entstanden gleichzeitig mit dem Bau der Kirche. Die zT. ungewöhnliche Ikonographie der Szenen aus der Kindheitsgeschichte Jesu von der Verkündigung bis zum Bethlehemitischen Kindermord am Apsisbogen wirft immer noch Fragen zur Interpretation auf. Konsens ist allgemein, dass sie die Erfüllung der Heilsgeschichte darstellen, zu der die Geschehnisse des AT hinführen, die auf den Mittelschiffswänden über den Säulen dargestellt sind. Hier war zwischen den Fenstern u. der Kolonnade Platz für 42 M.felder, von denen 27 erhalten sind. An der Südseite waren Szenen aus dem Leben Abrahams, Isaaks u. Jakobs abgebildet u. an der Nordwand ein *Moses- u. *Josua-Zyklus. Das Apsis-M. wurde Ende des 13. Jh. durch J. Torriti erneuert; ob sich hier eine Mariendarstellung befand, bleibt umstritten (B. Brenk, The Apse, the image and the icon [Wiesbaden 2010] 75; ausführliche Bibliographie: Menna, Mosaici aO. 345f). – Die um 470 durch Ricimer gegründete kleine Kirche S. Agata dei Goti enthielt ein im 16. Jh. zerstörtes M., das den auf einer Weltkugel thronenden Christus zeigte. Datierung u. genauer Anbringungsort des M. bleiben allerdings umstritten (M. della Valle, Il Cristo assiso sul globo nella decorazione monumentale delle chiese di Roma nel medioevo: F. Guidobaldi [Hrsg.], Ecclesiae urbis, Atti del congresso intern. di stud. sulle chiese di Roma [Città del Vat. 2002] 1663_{10}). – Das Apsis-M. der Kirche SS. Cosma e Damiano entstand unter dem Episkopat Felix IV (526/30). Diese Kirche ist das erste Beispiel für die Umnutzung eines öffentlichen Profangebäudes im Bereich der Kaiserforen (Brandenburg, Kirchen aO. 222) u. trotz tiefgreifender Restaurierungen gut erhalten (V. Tiberia, Mosaici restaurati nella basilica dei SS. Cosma e Damiano a Roma: Iannucci / Fiori / Muscolino 111/32). – Die letzten wichtigen der in unseren Zeitrahmen gehörenden M. werden ans Ende des 6. u. den Beginn des 7. Jh. datiert. S. Lorenzo fuori le mura wurde von Pelagius II (579/90) über dem Grab des Titelheiligen errichtet. Der Apsisdekor wurde bei der Vergrößerung der Kirche unter Honorius III (1217/27) zerstört; nur die M. des Apsisbogens sind erhalten. Hier ist der thronende Christus auf einem Globus zwischen Heiligen dargestellt. S. Lorenzo führt Pelagius, der das Kirchenmodell in den Händen hält, auf Christus zu. – S. Agnese fuori le mura wurde durch Papst Honorius I (625/38) unter ähnlichen Umständen wie S. Lorenzo gegründet: über dem Grab der Heiligen u. in der Nähe einer konstantinischen Grabbasilika. In dieser Kirche findet sich das einzige bekannte Beispiel, bei dem die Titelheilige den zentralen Platz im Apsisdekor einnimmt. Sie wird von Honorius I mit dem Kirchenmodell u. einem anderen Papst (wohl Gregor d. Gr.) eingerahmt (zu diesem u. anderen M. des 7.

Jh.: G. Matthiae / M. Andaloro, Pittura romana del Medioevo. Secoli IV/X [Roma 1987] 80/92. 246/8).

bb. Ravenna. (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. M. von Ravenna [1958]; ders., Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 1/3 [1969/89].) Die wichtigsten frühchristl. M. sind in Ravenna erhalten, u. zwar ohne dass einschneidende Restaurierungen ihren Charakter grundlegend verändert hätten. Diese Situation steht zum einen in Zusammenhang mit der wichtigen Rolle, die Ravenna seit der Mitte des 5. Jh. politisch zukam u. zum anderen mit der relativen Zurückgezogenheit der Stadt während des MA. Die ältesten erhaltenen M. Ravennas befinden sich im sog. Mausoleum der Galla Placidia (C. Rizzardi, Il mausoleo di Galla Placidia a Ravenna [Modena 1996]), dem letzten erhaltenen Mausoleum, das mit M. ausgestattet wurde. Zeitlich nahestehend sind die von Bischof Neon in Auftrag gegebenen M. des Baptisteriums der Orthodoxen. – Um 500 entstanden die M. der von Theoderich gegründeten u. ursprünglich Christus geweihten, heute unter dem Namen S. Apollinare Nuovo bekannten Kirche. Ein Teil des ursprünglichen Dekors des Mittelschiffs blieb erhalten. Zwei Serien von Bildfeldern stellen Szenen des NT dar (s. u. Sp. 53). Zwischen den Fenstern befinden sich 32 große Figuren, die nicht durch besondere Kennzeichen namentlich zu identifizieren sind u. wohl Propheten u. andere Gestalten des AT darstellen. Zwischen den Arkaden u. den Fenstern verläuft an der Südseite ein Fries, der eine Prozession zeigt, die vom Palast aus auf Christus zugeht, der im Osten des Mittelschiffs dargestellt ist. An der Nordseite bewegt sich gleichermaßen eine Prozession von Classis, dem Hafen von Ravenna, aus auf Maria zu. Erhalten sind nur die jeweiligen Enden, d. h. der Palast, Christus, die Stadt Classis u. Maria. Die beiden Prozessionen führten die Mitglieder von Theoderichs Hof zu Christus u. Maria hin u. wurden durch Bischof Agnellus wohl iJ. 561 durch zwei Prozessionen von Märtyrern (im Süden Männer, im Norden Frauen) ersetzt. – Gleichzeitig mit der ersten M.ausstattung von S. Apollinare Nuovo entstand diejenige im Baptisterium der Arianer, die weniger gut erhalten ist als diejenige im neonischen Baptisterium. In beiden Bauten ist in der Kuppel die Taufe Christi dargestellt. – Die M. von S. Vitale entstanden zeitgleich mit dem Bau der Kirche in den vierziger Jahren des 6. Jh. Die heute in Altarraum u. Apsis vorhandenen M. blieben die einzigen; in der Kuppel wurden keinerlei Spuren von M.dekor gefunden. Die M. sind trotz verschiedener Restaurierungen zum größten Teil in ihrem Originalzustand erhalten (C. Fiori, Studio della composizione e del degrado dei materiali musivi dell'arco presbiteriale di S. Vitale a Ravenna: Iannucci / Fiori / Muscolino 43/54; C. Muscolino, I mosaici dell'arcone di S. Vitale a Ravenna: ebd. 55/62; P. Racagni, Note tecniche sulla realizzazione del mosaico dell'arco presbiteriale di S. Vitale: ebd. 63/8; L. Alberti / A. Tomeucci, Intervento di restauro sui mosaici dell'arco di ingresso al presbiterio della basilica di S. Vitale a Ravenna: ebd. 69/78). – Der letzte erhaltene M.komplex von Ravenna befindet sich in der 549 geweihten Kirche S. Apollinare in Classe (im ehemaligen Hafen Classis). Auch hier wurden nur Apsis u. Altarraum mit M. ausgestattet. Die in der Apsis dargestellte Verklärungsszene entstand ebenfalls zeitgleich mit dem Kirchenbau. Die übrigen M. kamen später hinzu; einige von ihnen greifen Themen aus S. Vitale auf, allerdings ohne diese genau zu kopieren. – An Ravenna lässt sich das einzige erhaltene ostadriatische M.ensemble aus der Mitte des 6. Jh. anschließen: der Apsisdekor der Basilica Euphrasiana in Poreč (Parenzo). Die Komposition ähnelt der von S. Vitale, allerdings ist die Christusgestalt durch Maria mit dem Kind ersetzt (A. Terry / H. Maguire, Dynamic splendor. The wall mosaics in the cathedral of Eufrasius at Poreč [University Park 2007]).

cc. Übriges Italien. Außerhalb der Zentren Rom u. Ravenna blieben nur vereinzelte M. erhalten, *Mailand eingeschlossen. Das nahezu völlige Fehlen von Wand-M. in Mailand erklärt sich vor allem durch den verheerenden Brand von 1070, der weitgehende Zerstörungen verursachte (C. Bertelli, Mosaici a Milano: Atti del 10. congr. intern. di studi sull'alto medioevo, Milano 1983 [Spoleto 1986] 333/51). S. Aquilino in Mailand ist ein Anbau an die Kirche S. Lorenzo u. war wohl ein kaiserl. Mausoleum. Bis zum Erscheinen einer endgültigen Publikation bleibt eine Datierung ins letzte Drittel des 4. Jh. am wahrscheinlichsten (M. J. Johnson, The Roman imperial mausoleum in Late An-

tiquity [Cambridge 2009] 156/67; für eine Datierung ins 1. Viertel des 5. Jh. [408/23?]: P. Piva, Edilizia di culto cristiano a Milano, Aquileia e nell'Italia settentrionale fra IV e VI s.: S. de Blaauw [Hrsg.], Storia dell'architettura italiana 1 [Milano 2010] 113). In zwei Konchen sind M.bilder erhalten, deren eines den thronenden Christus zwischen den Aposteln zeigt; die Deutung des anderen ist nicht eindeutig geklärt. Der Vergleich mit dem entsprechenden Bildfeld der Holztür von S. Sabina in Rom spricht wohl dafür, dass die *Himmelfahrt des Elias dargestellt ist. Weniger wahrscheinlich scheint die Deutung als Christus in einem Wagen, als Bild seiner Himmelfahrt oder als Wiederaufnahme des Christus-Helios-Bildes (C. Bertelli, I mosaici di S. Aquilino: G. A. Dell'Aqua [Hrsg.], La basilica di S. Lorenzo a Milano [Milano 1985] 141/51; S. Ristow, Art. Mailand: o. Bd. 23, 1198). Eine jüngst aufgefundene Zeichnung des 17. Jh. zeigt eine dreizonige M.dekoration in der Kuppel des Mausoleums (M. David, I mosaici parietali tardoantichi di Milano: VI Coloquio intern. sobre mosaico antiguo, Palencia-Mérida 1990 [Guadalajara 1994] 115/21). Ebenfalls in Mailand befindet sich die kleine Kapelle S. Vittore in Ciel d'Oro, in deren Kuppel ein M. zu sehen ist, das einen Kranz mit der Büste des Heiligen auf einem Goldgrund zeigt, während an den Wänden weitere Heiligenfiguren dargestellt sind (G. Mackie, Symbolism and purpose in an Early Christian martyr chapel. The case of S. Vittore in Ciel d'Oro, Milan: Gesta 34 [1995] 91/101; Ristow aO. 1192f). – Im Nordwesten Italiens an der ligurischen Küste befindet sich das Baptisterium von Albenga, das Ende des 5./Anf. des 6. Jh. mit M. ausgestattet wurde. Im Unterschied zu den ravennatischen Baptisterien sind Tauben hier die einzigen figürlichen Darstellungen (M. Marcenaro, Il battistero paleocristiano di Albenga [Recco 1994]). – In Süditalien gibt es kaum Spuren von Wand-M. Wichtigstes Monument ist das Baptisterium S. Giovanni in Fonte in Neapel. Die Datierung seines M.dekors ist umstritten, aber wohl zeitgleich mit der Errichtung des Baus unter Bischof Severus (387/410). Die dargestellten Themen unterscheiden sich deutlich von denen der anderen bekannten Baptisterien (J. Desmulliez, Le dossier du groupe épiscopal de Naples: AntTard 6 [1998] 345/54). Der größte Teil der kampanischen M. in Capua u. Umgebung ist nicht erhalten; drei Gewölbe-M. sind jedoch literarisch bezeugt (D. Korol, Zum frühchristl. Apsis-M. der Bischofskirche von ‚Capua Vetere' [SS. Stefano e Agata] u. zu zwei weiteren Apsidenbildern dieser Stadt [S. Pietro in Corpo u. S. Maria Maggiore]: Boreas, Festschr. H. Brandenburg [1994] 121/48). In S. Prisco ist das Gewölbe-M. der Kapelle S. Matrona erhalten (R. Olivieri Farioli, La decorazione musiva della cappella di S. Matrona nella chiesa di S. Prisco presso Capua: CorsiRavenna 14 [1967] 277/80). Im apulischen S. Maria di Casaranello sind in Apsis u. Kuppel M. aus der Mitte des 5. Jh. zu sehen (M. Trinci Cecchelli, I mosaici di S. Maria della Croce a Casaranello: VetChr 11 [1974] 167/86). Zu heute verschwundenen M. in Capua u. Nola: F. Bisconti, Imprese musive paleocristiane negli edifici di culto dell'Italia meridionale: AISCOM 4 (Ravenna 1997) 733/46.

β. Thessaloniki. Außerhalb Italiens ist nur in Thessaloniki eine nennenswerte Zahl von Wand-M. erhalten, deren Datierung zumeist umstritten ist. In der Kirche Panagia Acheiropoietos finden sich in den Laibungen der Mittelschiffsarkaden sehr qualitätvolle M. mit geometrischen u. vegetabilen Mustern. Aufgrund ihrer Kapitelle u. wegen einer Inschrift, deren Interpretation allerdings ungewiss bleibt, wird die Kirche meist in das 3. Viertel des 5. Jh. datiert (Ch. Bakirtzis, Sur le donateur et la date des mosaïques d'Acheiropoietos à Thessalonique: Atti del IX Congr. intern. di archeologia cristiana, Roma 1975 [1978] 2, 37/44). – Zu Beginn des 20. Jh. waren im nördl. Seitenschiff der Kirche Hagios Demetrios M. wiederentdeckt worden, die allerdings bei dem Brand von 1917 zerstört wurden (R. S. Cormack, The mosaic decoration of S. Demetrios, Thessaloniki: AnnBritSchAth 64 [1969] 17/52). Diese Votiv-Felder wurden einzeln von anonymen privaten Spendern gestiftet. Ihre Datierung hängt ebenso wie diejenige zweier M. im Westen des südl. Seitenschiffs mit der Diskussion über die Datierung des Kirchenbaus zusammen. Einige Argumente sprechen für die ersten Jahrzehnte des 6. Jh., wohl um 520 (B. Brenk, Zum Baukonzept von Hagios Demetrios in Thessaloniki: Boreas aO. 27/38). Eine kleine Serie von M. im Altarraum steht im Zusammenhang mit Reparaturen, die nach dem Brand von 630 ausgeführt wur-

den. – Noch umstrittener ist die Datierung der qualitätvollen M. in der Rotunda (Hagios Georgios). Aus ikonographischen Gründen u. aufgrund von Erkenntnissen zur Entwicklung des Heiligenkultes scheint eine Datierung in den gleichen Zeitraum wie Hagios Demetrios am wahrscheinlichsten (J.-M. Spieser, Remarques sur les mosaïques de la Rotonde de Thessalonique: Ch. Bakirtzis [Hrsg.], Wall and floor mosaics [Thessaloniki 2005] 437/46; für eine Datierung in theodosianische Zeit: S. Ćurčić, Some observations and questions regarding Early Christian architecture in Thessaloniki [ebd. 2000] 14/7; H. Torp, Les mosaïques de la Rotonde de Thessalonique: CahArch 50 [2002] 3/20). – Die Apsis-M. des Katholikons des Latomus-Klosters (Hosios David) werden in die Mitte des 6. Jh. datiert (J.-M. Spieser, Remarques complémentaires sur la mosaïque de Osios David: Διεθνές συμπόσιο Βυζαντινή Μακεδονία 324/1430 μ. Χ. [Θεσσαλονίκη 1995] 295/306).

γ. Kpel u. Kleinasien. Das einzige erhaltene figürliche M. unseres Zeitraumes in Kpel in der Kyriotissa-Kirche (Kalenderhane Camii) zeigt die Darstellung im Tempel. Es wird in die Zeit Justins II (567/78) oder wenig später datiert (C. Striker / Y. Doğan Kuban, Kalenderhane in Istanbul [Mainz 1997] 121/4 Taf. 148f). Die Hagia Sophia war ursprünglich nicht mit figürlichem Dekor ausgestattet. Grund dafür sind wohl die Proportionen des Bauwerks. In den Gewölben der Seitenschiffe fanden sich M.: Aus roten u. schwarzen Linien gebildete Kreuze heben sich von einem Goldgrund ab. Außerhalb Kpels sind noch die M. im Tur Abdin, besonders im Kloster Mar Gabriel, zu erwähnen, die von Kaiser Anastasius gestiftet wurden (E. J. W. Hawkins / M. C. Mundell / C. Mango, The mosaics of the monastery of Mār Samuel, Mār Simeon, and Mār Gabriel near Kartmin: DumbOPap 27 [1973] 279/96).

δ. Zypern. Auf Zypern sind zwei der ältesten Apsis-M. erhalten, in denen *Maria einen zentralen Platz einnimmt; ein drittes aus der gleichen Zeit ist nicht mehr erhalten. In den drei Apsiden des 6. Jh. ist die Ikonographie der Darstellung jeweils unterschiedlich: thronend ist Maria mit dem Kind in der Panagia Kanakaria in Lythrankomi, stehend mit dem Kind zwischen zwei Engeln in der Panagia Angeloktistos in Kiti u. wohl als Orans in der Panagia Kyra in Livadia zu sehen (A. Stylianou / J. Stylianou, The painted churches of Cyprus [London 1985]; A. H. S. Megaw / E. J. W. Hawkins, The church of Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus [Washington 1977]).

ε. Naher Osten. Die einzigen im Nahen Osten erhaltenen Wand-M. befinden sich in der Apsis der Marienkirche des Katharinenklosters auf dem Sinai. Sie entstanden gleichzeitig mit dem Bau der Kirche (zwischen 548 u. 565). In der Apsiskonche ist die Verklärung dargestellt u. zwar in der später in der byz. Ikonographie klassisch gewordenen Form (G. H. Forsyth / K. Weitzmann, The monastery of St. Catherine of mount Sinai [Ann Arbor 1973]; J. Elsner, The viewer and the vision. The case of the Sinai apse: Art History 17 [1994] 81/102). Wie aus den Beschreibungen Choricius' hervorgeht, muss es aber noch weitere M. im Nahen Osten gegeben haben (s. u. Sp. 52).

b. Verwendung u. Stil. Die Anfänge der Verwendung von Wand-M. (wie von Bildschmuck in all seinen Formen) in christlichen Kultgebäuden sind nicht leicht zu fassen. Es kann hier nicht im Einzelnen auf die allgemeine Frage des Verhältnisses von Christen u. der Kirche zu Bildern eingegangen werden (*Bild III). Unter welchen Umständen christliche Bilder, gegen die die Kirche niemals systematisch Widerstand geleistet hatte, erstmals auftraten, ist heute wohlbekannt (P. C. Finney, The invisible god. The earliest Christians on art [Oxford 1994]). Die ersten, von Konstantin erbauten, großen röm. Basiliken hatten ursprünglich keinen figürlichen Dekor. Auch für seine anderen Gründungen in Nikomedia, der Kathedrale von Antiochia oder der Grabeskirche in Jerusalem sind keine figürlichen M. bekannt. Die Erwähnung von *Gold u. anderen kostbaren Metallen für Antiochia u. St. Peter in Rom besagt nicht, dass das Gold in Form von M.steinchen verwendet wurde. Die Bedeutung des *Lichts in der christl. Vorstellung u. die durch das M. gegebenen Möglichkeiten machen dessen Erfolg erklärlich. So wurde das M. zum Material par excellence für den Wanddekor in Kirchen, seit dieser in der 2. H. oder dem letzten Drittel des 4. Jh. üblich wurde. Die Glasherstellung für die tesserae warf keine Probleme auf; die benötigten großen Mengen scheinen der Anzahl der aufgefundenen Öfen entsprochen zu haben (L. James, Byz. glass mosaic tesserae: Byz. and

modern Greek studies 30 [2006] 29/47). Das Herstellen der einzelnen Farben war schwieriger u. erforderte die Kombination verschiedener Faktoren, wie Zugabe von Metalloxiden u. unterschiedliche Ofentemperaturen (M. T. Wypyski, Technical analysis of glass mosaic tesserae from Amorium: DumbOPap 59 [2005] 183/92). Das Rohglas durchlief mehrere Etappen u. verschiedene Produktionsorte, bis die tesserae von farbigen Glasfladen oder -stangen abgeschlagen werden konnten, was offenbar direkt an ihrem Verwendungsort geschah (James, Tesserae aO. 38f). – Die bes. Bedeutung des Goldes erklärt sich aus der Verbindung mit Licht u. Göttlichkeit, die eine christl. Neuerung gewesen zu sein scheint. Es könnte durch den Zufall der Überlieferung bedingt sein, dass im 5. Jh. noch die Verwendung von blauem Hintergrund überwiegt, jedoch belegt die Inschrift in der Apsis von SS. Cosma e Damiano in Rom (Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. [1960] 138), dass die zeitgenössischen Betrachter auch mit einem Hintergrund aus blauen tesserae das Leuchten u. die Pracht kostbarer *Edelsteine verbanden. Seit dem 6. Jh. gab es zahlreiche Verweise auf die Schönheit u. Bedeutsamkeit von Gold (L. James, Light and colour in Byz. art [Oxford 1996] 115f. 125f). – Die Verwendung von Gold oder, seltener, von Silber machten die Wand-M. zu einem äußerst kostspieligen Innendekor; dennoch stellten die Arbeitslöhne den höchsten Kostenfaktor dar (ders., Tesserae aO. 46f). Die Verwendung solcher M. in vergleichsweise bescheidenen Kirchenbauten, wie zB. auf Zypern, erklärt sich durch die geringere benötigte Goldmenge. Manchmal wurden die Glastesserae durch farbige Steintesserae ergänzt, wenn bestimmte Farbnuancen weder durch eigene Herstellung noch durch Kauf oder Import zu erhalten waren, so zB. in der Basilika Euphrasiana in Poreč, aber auch in Albenga u. Casaranello. – Es gibt relativ wenige mehr oder weniger vollständig erhaltene Monumente, u. diese sind häufig in einer Stadt oder Region konzentriert, wo durch günstige historische Umstände Bauwerke mit M. bewahrt blieben. Die Funde von tesserae in Ausgrabungen belegen jedoch, dass Wand-M. in Kleinasien, aber auch in Palästina, selbst in kleinen Kirchen, weit verbreitet waren (ders., Byz. mosaics and glass: J. Drauschke / D. Keller [Hrsg.], Glas in Byzanz [2010] 237/43). Die Textquellen bestätigen dies: Wenn auch manche von Bildern sprechen, ohne die verwendete Technik genauer anzugeben, so werden M. häufig ausdrücklich erwähnt. Durch die Beschreibung des Choricius sind in Palästina die M. der Kirchen St. Sergius (vor 536) u. St. Stephanus in Gaza (zwischen 536 u. 548) bekannt (C. Mango, The art of the Byz. empire 312/1453 [Englewood Cliffs, NJ 1972] 60/72). Andere Texte belegen die Existenz von M. in Gallien (Barral i Altet, Mosaïque aO. [o. Sp. 4] 245/8): Sidonius Apollinaris u. Florus erwähnen M. in der Kathedrale S. Jean in Lyon; Gregor v. Tours spricht von M. im Atrium der Apostelkirche in Paris, des Weiteren von M. in Vienne u. Châlons-sur-Saône; anonyme Texte belegen ihre Existenz in Autun u. noch im 7. Jh. in der Stephanskirche von Auxerre u. in Vercelli. Einige M.frg. sind aus S. Victor in Marseille bekannt; ein bedeutenderes Ensemble blieb bis zu ihrer Zerstörung iJ. 1761 in der Kirche S. Marie de la Daurade in Toulouse erhalten (J. Caille / Q. Cazes, Sainte-Marie ‚La Daurade' à Toulouse [Paris 2006] 81/8). – Aufgrund der geringen Zahl von erhaltenen M. ist es kaum möglich, eine klare stilistische Entwicklung aufzuzeigen, will man allzu simple Verallgemeinerungen vermeiden. Entsprechend können regionale Schulen oder Einzelheiten der Stilentwicklung nicht im Detail festgelegt werden, wie dies V. Lazarev in seinem Kapitel über die Kunst der Spätantike vorgeschlagen hat (Storia della pittura bizantina [Torino 1967] 30/64), wenn sich auch einige große Linien abzeichnen. Dass die von der mittelalterlichen byz. Kunst übernommenen Formen eine bestimmte Lesart der spätantiken M. hinsichtlich einer stärkeren Stilisierung u. einer Entfernung von den klass. Kanones sicher induzieren, scheinen die M. des 7. Jh. aus Hagios Demetrios in Thessaloniki zu bestätigen. Aber wenn man bedenkt, dass die M. des Großen Palastes ungefähr in die gleiche Zeit wie diejenigen von Qasr el Libya oder Hagios Demetrios (s. unten) datiert werden, u. dass außerdem einige der wichtigsten Ikonen des Sinai nur schwer genauer innerhalb dieser Zeitspanne vom 6. bis 7. Jh. einzuordnen sind, muss man daraus schließen, dass die Diskussion über die stilistische Entwicklung von M. auf einer neuen Basis unter stärkerer Berücksichtigung der tech-

nischen Besonderheiten überdacht werden sollte. Eine zu starke Bewertung des Stils ist im Übrigen auch fragwürdig, weil dabei nicht die über die Jhh. ausgeführten Restaurierungen in Betracht gezogen werden, die das Aussehen der M. verfälscht haben können. Erst in jüngster Zeit werden Restaurierungen untersucht u. systematisch erfasst (Iannucci / Fiori / Muscolino; Terry / Maguire aO. [o. Sp. 46]). Das Fehlen von farbigen u. Detailfotos trägt ebenfalls zur Problematik bei. Man vergleiche zB. nur die Detailaufnahmen der Gesichter von Matthäus u. Markus in S. Vitale in Ravenna mit den aus größerer Entfernung aufgenommenen Fotografien (I. Andreescu-Treadgold, The mosaic workshop at S. Vitale: Iannucci / Fiori / Muscolino 31/41).

c. Ikonographische Programme. M. wurden im Altarraum verwendet, besonders in der Apsiskonche, die in der Basilika den Kulminationspunkt des Dekors darstellt, sowie im Hauptschiff u. gegebenenfalls in den Seitenschiffen. Die geringe Zahl kirchlicher Zentralbauten, deren M.dekor erhalten ist, erlaubt keine Schlussfolgerungen auf den Bezug zwischen Apsis u. Kuppel, die stets den *Himmel symbolisieren sollte (Arbeiter, Kuppel aO. [o. Sp. 40] 489/94). Einzig der Kuppeldekor der Rotunda in Thessaloniki ist teilweise bekannt; die Apsis der Kirche wurde jedoch im 10. Jh. erneuert. – Der Dekor der Kirchenschiffe ist sehr unterschiedlich; mit M. ausgestattete Seitenschiffe sind nur in Hagios Demetrios in Thessaloniki erhalten. Noch Paulinus v. Nola weist auf die Seltenheit malerischer Ausstattung in Kirchen hin (carm. 27, 543f; D. Korol, Gemalte Architekturdarstellungen u. M.ausstattung in Cimitile / Nola: JbAC 30 [1987] 163f). Als ältester erhaltener in einem Kirchenschiff angebrachter M.dekor ist der atl. Zyklus in S. Maria Maggiore ohne Parallele. Die M. können zwar stilistisch in die Nähe römischer Miniaturen des 5. Jh. (zB. Virgilius Vaticanus) gesetzt werden; sie sind aber dennoch vollkommen eigenständig u. mit Sicherheit für ihren Anbringungsort entworfen worden (Menna, Mosaici aO. [o. Sp. 43] 310). Der einzige andere in einem Mittelschiff erhaltene M.zyklus ist derjenige von S. Apollinare Nuovo. Hier werden Szenen aus dem Leben u. der Passion Christi einander gegenübergestellt. Gemeinsam ist beiden Zyklen, dass sie jeweils auf den Seiten des Mittelschiffs am Altarraum beginnen, so dass die Bilder als Ausdruck des im Altarraum verkündeten Wortes Gottes verstanden werden können (J.-M. Spieser, Portes, limites et organisation de l'espace dans les églises paléochrétiennes: Klio 77 [1995] 441). – M.dekor in Altarräumen ist häufiger erhalten (Ihm aO. [o. Sp. 51]). Die wenigen bekannten Hinweise auf die ursprüngliche Dekoration der Apsis von St. Peter gaben Anlass zu zahlreichen Diskussionen (für zwei gegensätzliche Meinungen zu Datierung u. Ikonographie: F. R. Moretti, I mosaici perduti di S. Pietro in Vaticano di età costantiniana: Andaloro 87/90; J.-M. Spieser, Autour de la Traditio Legis [Thessaloniki 2004]). Einer Datierung in die Mitte oder ans Ende des 2. Drittels des 4. Jh. ist jedenfalls der Vorzug zu geben, unabhängig vom dargestellten Thema. Es gibt kein entscheidendes Argument für die Darstellung einer Traditio legis in dieser Apsis, sie kann aber auch nicht ausgeschlossen werden. In der Apsis der Lateranbasilika befand sich mit Sicherheit eine Christusbüste, möglicherweise oberhalb eines Kreuzes (s. o. Sp. 42). Das heute in der Apsis von St. Paul vor den Mauern zu sehende M. mit Christus zwischen Aposteln ist ein Palimpsest, das auf dem Werk der von Papst Honorius III (1216/27) beauftragten venezianischen Künstler des 13. Jh. beruht, in das allerdings Restaurierungsmaßnahmen des 16., 18. u. 19. Jh. eingegriffen haben (N. Camerlenghi, Sankt Paul vor den Mauern: Rom, Festschr. E. Kieven [2007] 125). Es ist aber wahrscheinlich u. wird allgemein angenommen (zB. H. Brandenburg, La Basilica Teodosiana di S. Paolo fuori le mura: San Paolo in Vaticano, Ausst.-Kat. Città del Vat. [Todi 2009] 23), dass dieses Apsisbild eine ältere Darstellung (Ende 4. Jh. oder Mitte 5. Jh.) ersetzt. Das vorherrschende Thema dieser Apsiden ist Christus als Abbild Gottes. Die älteste erhaltene Apsis von S. Pudenziana zeigt deutlich die Absicht, den Gläubigen in die Gegenwart seines Gottes zu versetzen. Zwar gab es verschiedene Darstellungen, es ist aber eine Entwicklung hin zu einer größeren Distanziertheit des Gottesbildes festzustellen, was auch durch das Auftreten der Verklärungsszenen um die Mitte des 6. Jh. belegt wird (Spieser 70f). Etwas zeitlich verschoben erschienen Abbildungen Marias. Als älteste ist vielleicht diejenige in S. Maria Maggiore anzusehen (anders Brenk, Apse

aO. [o. Sp. 44] 75). Ungefähr gleichzeitig entstand das heute nicht mehr existierende M. von S. Maria in Capua Vetere (Korol aO. [o. Sp. 48]). Trotz der Unsicherheit der Überlieferung kann es als sicher gelten, dass Darstellungen Marias erst im 2. Viertel des 6. Jh. geläufiger wurden, so in Ravenna, S. Maria Maggiore (zwischen 526 u. 531/32: Deichmann, Ravenna aO. [o. Sp. 45] 2, 2, 343/8; *Maria), in Gaza, St. Sergius (vor 536: Mango aO. [o. Sp. 52] 60/8) u. in Poreč, Basilika Euphrasiana (548/59: Terry / Maguire aO. [o. Sp. 46]). Die bereits erwähnten zypriotischen Apsiden stammen etwa aus dem gleichen Zeitraum. Die Themen der Apsis-M. wurden also abwechslungsreicher, was sich auch an der einzigartigen Darstellung der hl. Agnes in der gleichnamigen röm. Kirche oder den genannten Verklärungsszenen zeigt. Die häufiger werdenden Mariendarstellungen weisen auf die zukünftige Entwicklung des Dekors im byz. Altarraum hin.

d. Entwicklung. Wie bereits o. Sp. 52 erwähnt, ist es aufgrund der relativ geringen Zahl erhaltener M.ensembles schwierig, eine homogene Entwicklung aufzuzeigen. Man kann dennoch sagen, dass das M., besonders das Wand-M., sich im christl. Umfeld breit entwickelt hat. Der Grund dafür liegt in der Kombination einer ausgereiften Dekorationstechnik, die bereits auf mehrere Jhh. Erfahrung aufbauen konnte, mit den Inhalten (der Bedeutung), die man bald nach dem ‚Kirchenfrieden' beim Bau christlicher Kultbauten (*Kultgebäude) zugrunde legte. Die Tatsache, dass die Christen in einem Innenraum zusammenkamen, um die Liturgie zu feiern, u. nicht mehr sub divo, ist ein in Betracht kommender Aspekt; wichtiger für die Verwendung von M. war jedoch seit Konstantin das Bemühen, imposante Bauwerke zu schaffen, die auch die Aufmerksamkeit jener auf sich zogen, die noch nicht konvertiert waren. Schon Eusebius insistierte in seiner Beschreibung der Kathedrale von Tyros auf diesem Punkt (h. e. 10, 4, 37/68). Aber das entscheidende Element für die Verwendung von M. im großen Maßstab ist die Entwicklung eines figürlichen Dekors in den monumentalen Kirchen, die seit Konstantin gebaut wurden. Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass im Unterschied zu den Boden-M., die aus den o. Sp. 37 genannten Gründen nicht klar u. eindeutig ‚christianisiert' wurden, für die Wand-M. eine ganz neue Ikonographie entwickelt werden musste. Diese Entwicklung lässt sich in der 2. H. des 4. Jh. klar greifen. Man gewinnt den Eindruck, dass zunächst von der systematischen Verwendung von M. vorsichtshalber abgesehen wurde, da in St. Peter u. St. Paul vor den Mauern in einer ersten Phase M. nur im Altarraum verwendet wurden. Da es sich um kaiserliche Gründungen handelte, kann diese Zurückhaltung nicht mit dem Fehlen der nötigen Geldmittel erklärt werden. Aber die Vorzüge des M. in Bezug auf die Zurschaustellung von Glanz u. Reichtum u. das Hervorheben der Lichtsymbolik haben sicher die Entscheidung, M. so oft wie möglich zu verwenden, stark gefördert. Im prächtigsten Gebäude seiner Zeit, der Hagia Sophia in Kpel, genügte ausnahmsweise u. vielleicht unerwarteterweise, dieser symbolische Wert des Lichtes an sich, so dass auf figürlichen Dekor ganz verzichtet wurde. Aber generell waren M.ausstattungen so populär, dass sie nicht nur in Prestigebauten, sondern auch in bescheideneren Kirchengebäuden verwendet wurden, wie die genannten Beispiele in Süditalien u. Zypern belegen. Insofern ist es nicht überraschend, dass das Repertoire vielseitiger u. reichhaltiger wurde. Wo diese Erweiterung des Repertoires stattgefunden hat, bleibt weiterhin Gegenstand der Diskussion. Die jüngsten Untersuchungen schreiben, wohl zu Recht, dabei der Monumentalmalerei u. speziell dem M. u. nicht mehr der Miniatur eine entscheidende Rolle zu (J. Lowden, The beginnings of biblical illustration: J. Williams [Hrsg.], Imaging the Early medieval bible [University Park 1999] 9/59). Originalität u. Vielfalt der M.ausstattungen werden so verständlicher. Die weite Verbreitung des M. endete erst mit dem Ende der Blüte des oström. Reiches im letzten Drittel des 6. Jh. Dort, wo man im MA die M.technik weiter verwendete, blieben M. Prestigebauten vorbehalten. Wand-M. wurden, anders als Boden-M., während der gesamten byz. Geschichte weiter verwendet, jedoch nur, wenn die finanziellen Möglichkeiten dies erlaubten u. nur in monumentalen u. reich ausgestatteten Kirchen. Im westl. MA scheint das M. dagegen vollständig verschwunden zu sein. Einzige Ausnahme ist Italien, wo eine M.tradition entstand, die bis in die Neuzeit Bestand hatte u. im 19. Jh. einen erneuten Aufschwung erlebte.

AISCOM = Atti del 1ff colloquio dell'associazione Italiana per lo studio e la conservazione del mosaico (1994ff). – M. ANDALORO (Hrsg.), La pittura medievale a Roma 1. L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini. 312/468 (Milano 2006). – A. ARBEITER / D. KOROL, Wand- u. Gewölbe-M. von tetrarchischer Zeit bis zum frühen 8. Jh. Neue Funde u. Forschungen: Acta Congr. Intern. XIV Arch. Christ. (Città del Vat. 2006) 45/86. – P. ASEMAKOPOULOU-ATZAKA, Κατάλογος ρωμαϊκών ψηφιδωτών δαπέδων με ἀνθρώπινες μορφές στόν ἑλληνικό χώρο: Ellenika (1973) 216/54. – J. BALTY, Mosaïques antiques du Proche-Orient. Chronologie, iconographie, interprétation (Paris 1995). – A. BEN ABED-BEN KHADER / E. DE BALANDA (Hrsg.), Image de pierre. La Tunisie en mosaïques (ebd. 2002). – O. BINGÖL, Malerei u. M. der Antike in der Türkei (1997). – M. E. BLAKE, The pavements of the Roman buildings of the Republic and Early Empire: MemAmAcRome 8 (1930) 7/159. – J.-P. CAILLET, L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges. D'après l'épigraphie des pavements de mosaïque (IV[e]/VII[e] s.) (Rome 1993). – Corpus de mosaicos d'España (Madrid 1978ff). – Corpus dos mosaicos romanos de Portugal (Conímbriga 1992ff). – Corpus des mosaïques de Tunisie (Tunis 1973ff). – J. P. DARMON, La mosaïque en Occident 1: ANRW 2, 12, 2 (1981) 266/319. – W. A. DASZEWSKI, Corpus of mosaics from Egypt 1. Hellenistic and early Roman period (Mainz 1985). – P. DONCEEL-VOÛTE, Les pavements des églises byz. de Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie (Louvain-la-Neuve 1988). – K. M. D. DUNBABIN, The mosaics of Roman North Africa. Stud. in iconography and patronage (Oxford 1978); Mosaics of the Greek and Roman World (Cambridge 1999). – N. DUVAL (Hrsg.), Naissance des arts chrétiens. Atlas des monuments paléochrétiens de la France (Paris 1991). – R. ERGEÇ (Hrsg.), Belkis / Zeugma and its mosaics (Istanbul 2007). – R. HACHLILI, Ancient mosaic pavements. Themes, issues, and trends (Leiden 2009). – A. M. IANNUCCI / C. FIORI / C. MUSCOLINO (Hrsg.), Mosaici a S. Vitale e altri restauri. Il restauro in situ di mosaici parietali (Ravenna 1992). – S. ISAGER / B. POULSEN (Hrsg.), Patron and pavements in Late Antiquity = Halicarnassian Studies 2 (Odense 1997). – W. JOBST, Röm. M. aus Ephesos 1. Die Hanghäuser des Embolos = Forsch. in Ephesos 8, 2 (Wien 1977). – H. LAVAGNE, La mosaïque (Paris 1987). – H. LAVAGNE / E. DE BALANDA / A. URIBE ECHEVERRÍA (Hrsg.), Mosaïque. Trésor de la latinité des origines à nos jours (Paris 2000). – D. LEVI, Antioch mosaic pavements (Princeton 1947). – H. MAGUIRE, Earth and ocean. The terrestrial world in early Byz. art (University Park, Pa. 1987). – Mosaici antichi in Italia 1ff (Roma 1967ff). – La mosaïque gréco-romaine. Actes des colloques de l'Association internationale pour l'étude de la mosaïque antique (1965ff). – M. ÖNAL, Zeugma mosaics. A corpus (Istanbul 2009). – R. OVADIAH / A. OVADIAH, Hellenistic, Roman and Early Byz. mosaic pavements in Israel (Rome 1987). – M. PICCIRILLO, Chiese e mosaici di Madaba (Jerus. 1989); The mosaics of Jordan[2] (Amman 1997). – Pompei. Pitture e mosaici 1/10 (Roma 1990/2003). – Recueil général des mosaïques de la Gaule (Paris 1957ff). – J.-M. SPIESER, The representation of Christ in the apses of early Christian churches: Gesta 37 (1998) 63/73.

Véronique Blanc-Bijon / Jean-Michel Spieser (Übers. Elisabet Enß).

Mose I (literarisch).

Vorbemerkung. Über Leben, Herkunft u. Daten des M. liegen wenige historisch verwertbare Informationen vor, u. bereits die verschiedenen atl. Schriften lassen unterschiedliche M.bilder erkennen. Möglicherweise deutet der ägypt. Name M. (von ägypt. Msj, aus dem Wasser gezogen; so schon Clem. Alex. strom. 1, 152, 3; vgl. H. Cazelles, Art. Mošœh: ThWbAT 5 [1986] 28/46, bes. 35; H. J. Thissen, Zum Namen ‚Moses': RhMus 147 [2004] 55/62, bes. 61) auf das Geburtsland hin, doch könnte M. auch aus einem *Aegypten unterworfenen Gebiet wie zB. Midian oder Edom stammen. Die ältesten Schichten der Erzählungen von Israel in Ägypten (Ex. 5, 6/19) u. vom Auszug (ebd. 14, 5/27) erwähnen M. nicht. Offensichtlich wurde auf M. vor allem von levitischen Priestern Bezug genommen, um so eine Integration älterer Traditionen in die judäische Religion zu ermöglichen (ebd. 2, 1; Gen. 46, 11). Seine Eltern Amram, Sohn des Kehat, u. Jochebed sollen levitischer Abstammung gewesen sein (Ex. 6, 18/20). In der hebr. Bibel, die stark biographischen Charakter besitzt (vgl. F. Winkelmann, Art. Historiographie: o. Bd. 15, 741/4), wird M. allerdings in verschiedenen Rollen dargestellt, die aus heutiger Sicht allesamt als das Produkt einer späteren Deutung der historisch nicht mehr greifbaren Person gelten müssen: In den Darstellungen fungiert er als Vermittler, Führer, Richter u. dann auch als Prophet u. Priester (zur kritischen Analyse des literarischen M. im AT vgl. E. Otto, Art. M. I: RGG[4] 5 [2002] 1535/8; weitere Kategorien bei H. Donner, Gesch. des Volkes Israel u. seiner Nachbarn 2 [1986] 110/2). Grundlegend ist die konstruierte Verknüpfung mit dem M.-‚Bruder' Aaron (vgl. dazu G. W. E. Nickelsburg, Art. Aaron: RAC Suppl. 1, 1/11). Schon der Berufungsbericht des Propheten *Jeremia nimmt auf Dtn. 18 Bezug u. stellt Jeremia in die M.tradition; erst im Psalter wird M. als Mittler (Ps. 77 [76], 21), Mann Gottes (ebd. 90 [89], 1a) u. Fürbitter dargestellt, wobei er ebd. 90/106 (89/105) als paradigmatischer Beter erscheint, der das Davidkonzept ablöst (J. Schnocks, M. im Psalter: Graupner / Wolter 79/88, bes. 87). Bei allem sind auch Parallelen zwischen Motiven der M.überlieferung im AT u. Erzählmotiven in der mediterranen Umwelt zu erkennen, wie zB. das Aussetzungsmotiv (vgl. G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes Kyros u. Romulus [1964] 169f; *Kind). Die Geburtserzählung beruht auf einer Adaption der Legende von Sargon v. Akkad u. dürfte wie andere Bestandteile des M.stoffes erst im 8. Jh. vC. verschriftlicht worden sein. Viele Texte, wie das M.lied (Dtn. 33), wurden erst sekundär, etwa in der deuteronomistischen Redaktion, M. zugeschrieben; diese Redaktionsschicht bestimmt dann allerdings das M.bild, in dem das prophetische Element u. die Autorität des M. als Gesetzesausleger betont werden. M. gilt als Typus des von der Gottheit berufenen religiös-politischen Gesetzgebers u. Führers seines Volkes, wie er in nicht wenigen Kulturen des Mittelmeergebietes jeweils an den Anfängen begegnet (vgl. W. Speyer, Religiöse Pseudepigraphie u. literar. Fälschung im Altertum: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 39/42). So gibt es auch zahlreiche phänomenologische Übereinstimmungen zwischen einzelnen Heroen der Antike u. der Gestalt des M. (vgl. ders., Art. Heros: o. Bd. 14, 872). Schon in der hebr. Bibel wird M. nicht als Verfasser aller Teile des Pentateuch dargestellt (vgl. Ex. 24, 4; 34, 27/9; Dtn. 31, 9. 22/4), doch bereits früh werden die Fünfbücher zu denen des M. u. er zum ‚Verfasser' der Tora (vgl. schon Joh. 1, 17; Act. 13, 38). In der Rezeption der M.gestalt in der Zeit des Zweiten Tempels lassen sich zwei Tendenzen beobachten: Zum einen werden die Funktionen u. Rollen des M., wie sie in der Bibel beschrieben oder angedeutet werden, ausgebaut: M. ist seit der Schöpfung als Mittler vorbestimmt, er erhebt kontinuierlich Fürbitte für Israel, er ist prophetischer Gesetzgeber, der direkt von Gott Offenbarungen über alles bis zum Ende der Tage erhalten hat. Die zweite Tendenz ist bei den hellenist.-jüd. Autoren zu beobachten: M. entspricht den griech. Idealen als

Kulturbringer, Philosoph u. *Erfinder. Außerdem kann er als idealer König vorgestellt werden, der als Gesetzgeber, *Hoherpriester u. Prophet fungierte. Diese Linien werden in der christl. Literatur aufgenommen, dort unter hellenistisch-philosophischem Einfluss weiterentwickelt (teilweise so weit, dass sie eine bis in die Gegenwart zu verfolgende Nachwirkung haben, insofern sie M. zu einem negativ interpretierten Vater eines exklusiven Monotheismus u. der ‚reinen Geistigkeit' machen; J. Assmann, M. der Ägypter[2] [2000]; dazu P. Schäfer, Der Triumph der reinen Geistigkeit. Sigmund Freuds ‚Der Mann M. u. die monotheistische Religion' [2003]).

A. Griechisch-römisch. I. Einleitung. Im Unterschied zu den meisten anderen bibl. Gestalten war M. griechischen u. römischen Intellektuellen der Antike bekannt (Gager, Paganism 18; Feldman, Portrayal 1/7; ders., Interpretation 374). M. wird in der paganen griech. Literatur gelegentlich als νομοθέτης bezeichnet (zB. Diod. Sic. 40, 3, 6); erst bei christlichen Autoren sind für ihn die lat. Termini legislator u. legumlator belegt. M. war für die heidn. Umwelt oftmals der eigentliche Repräsentant des Judentums. Erwähnt wird M. vor allem von paganen Autoren ab dem 1. Jh. vC., teilweise noch ohne Namensnennung (vgl. P. Pilhofer, Presbyteron kreitton [1990] 214f), zB. bei *Hekataios v. Abdera, *Manethon, Apollonius Molon, Alexander Polyhistor, Diodor, Nikolaus v. Damaskus, Strabo, dem Autor von De sublimitate, Ptolemaeus v. Mendes, Lysimachus, Apion, Chaeremon, Plinius d. Ä., Quintilian, Nicarchus, Tacitus, Juvenal, Ptolemaeus, Apuleius, Numenius v. Apamea (Erwähnungen u. Anspielungen zusammengestellt bei Stern).

II. Mose als philosophischer Gesetzgeber. a. Hecataeus v. Abdera. (W. Spoerri: o. Bd. 14, 275/310.) Die erste Erwähnung von M. in der paganen griech. Literatur findet sich in Hecataeus' Aegyptica (ca. 300 vC.), die auszugsweise in der Bibliotheca historica des Photius erhalten ist (zu M. bibl. cod. 244, 380ab [6, 134/7 Henry]), die selbst wiederum ein Exzerpt von Diodorus Siculus ist (D. R. Schwartz, Diodorus Siculus 40. 3. Hecataeus or PsHecataeus?: M. Mor [Hrsg.], Jews and gentiles in the Holy Land in the days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud [Jerus. 2003] 181/97, vermutet einen jüd. Autor). M. wird charakterisiert als φρονήσει τε καὶ ἀνδρείᾳ πολὺ διαφέρων (bibl. cod. 244, 380a [6, 135 H.]; vgl. Philo vit. Moys. 2, 8). Er wird als *Hoherpriester bezeichnet u. er sorgte sich als Gesetzgeber nicht nur um religiöse u. soziale Regeln, sondern auch um die Kriegsführung u. Militäraktionen gegen benachbarte Völker (bibl. cod. 244, 380ab [6, 135f H.]). Er ordnete das Volk in zwölf Stämme, denn Zwölf ist eine vollendete Zahl, entsprechend den Monaten des Jahres (ebd. 244, 380a [6, 135 H.]; vgl. Plat. resp. 7, 546b). Außerdem gilt M. als Eroberer u. *Gründer zahlreicher Städte u. ‚der Kolonie in Jerusalem' (bibl. cod. 244, 380a [6, 135 H.]). M. wird als Angehöriger eines Volkes von Philosophen dargestellt (vgl. auch Theophrastus, Megasthenes, Clearchus u. Hermippus). Zweifellos beeinflusste Hecataeus auch die Darstellung Diodors.

b. Poseidonios v. Apamea. Unsicher ist, ob eine Stelle in Strabos Geographica (16, 2, 34/46), in der M. als ägypt. Priester u. philosophischer Gesetzgeber dargestellt wird, auf Poseidonios (ca. 135/51 vC.) zurückgeht (Gager, Paganism 38/47).

c. Pompeius Trogus. Die Historiae Philippicae (1. Jh. vC.) enthalten einen kurzen Bericht über die Geschichte der Juden (Iust. / Trog. 36, 1, 9/3, 9 [246/9 Seel]), in der M. als weiser u. schöner Sohn Josephs vorgestellt wird (ebd. 36, 2, 11 [248 S.]; P. Pilhofer, Art. Joseph I: o. Bd. 18, 717f; vgl. Parallelen in Philo u. Josephus bei Gager, Paganism 50). M. nahm heimlich heilige Objekte (sacra) aus Ägypten mit (Iust. / Trog. 36, 2, 13 [248 S.]; vgl. Ex. 12, 35f). Aaron wird als Sohn des M. genannt, der dessen ägypt. Riten in Jerusalem einführte (Iust. / Trog. 36, 2, 16 [248 S.]).

d. Strabo. In seinen Geographica stellt Strabo (64 vC./Anf. 1. Jh. nC.) M. mit bemerkenswert großer Sympathie vor (16, 2, 35/9), die möglicherweise von Poseidonios beeinflusst oder übernommen ist (s. oben; Stern 1, 265f; anders Gager, Paganism 44/7, der eine jüd. Quelle vermutet): M. war ägyptischer Herkunft, er verbot jede bildliche Darstellung Gottes, da diese das gesamte Universum umfassen müsste; er gründete Jerusalem (16, 2, 35f). Seine *Ethik fand auch bei den benachbarten Völkern Interesse u. die von ihm gelehrte Lebensweise wurde von seinen Nachfolgern bewahrt (16, 2, 36f). M. gehört nach Strabo in die gleiche Kategorie von Gesetzgebern wie Minos, Lycurgus u.

Tiresias, die wie M. ebenfalls göttlicher Inspiration folgten (16, 2, 38f).

e. PsLonginus. Einer der wenigen griech. Autoren, der die Bibel vor ihrer christl. Adaption zitierte, ist PsLonginus (1. Jh. nC.; sublim. 9, 9 [11f Russell]; vgl. Stern 1, 361/5). M. wird sympathisierend mit dem archaisierenden Terminus θεσμοθέτης eingeführt (vgl. Philo quod omn. prob. lib. 43 u. Joseph. ant. Iud. 1, 15. 18. 23: νομοθέτης; Gager, Paganism 59).

f. Numenius v. Apamea. Der Mittelplatoniker Numenius (2. H. 2. Jh. nC.), mit dem Beinamen Pythagoreer, zeichnete sich durch einen unvergleichlichen Enthusiasmus für M. aus (Stern 2, 206). Er bezeichnet Plato wie Aristobul (s. u. Sp. 72) als Μωυσῆς ἀττικίζων (bei Clem. Alex. strom. 1, 150, 4), wobei er M. als Prophet par excellence versteht (Stern 2, 207); erst christliche Autoren leiteten daraus ab, Plato habe von M. gestohlen (Suda s. v. Νουμήνιος [3, 481 Adler]). Da er schreibt, der jüd. Gott sei der Vater aller Götter (bei Joh. Lyd. mens. 4, 53 [109f Wünsch]), kann er kein Jude gewesen sein. Seine positive Sicht des Judentums kann evtl. dadurch erklärt werden, dass er aus Apamea stammte, wo zahlreiche Juden lebten (Stern 2, 207).

g. Porphyrius v. Tyrus. Porphyrius (232-33/Anf. 4. Jh. nC.) war ein Schüler Plotins u. Longins (s. o. Bd. 23, 436/43); er nennt M. einfach ‚den Propheten', wobei er auch aus der Genesis zitiert (antr. nymph. 10 [63 Nauck]). In seiner positiven Sicht des Judentums folgt er Josephus' Darstellung des Vegetarismus, den er bevorzugt u. auf M. zurückführt (abst. 4, 11/4 [245/51 Nauck]): M. verbot den Verzehr von gewissen Tieren wohl wissend, dass dies für die Menschen keine Hungersnot bedeutet. Unsicher in der Zuschreibung an Porphyrius (oder PsGalen; vgl. Gager, Paganism 73/5) ist die Notiz Porph. ad Gaur. 11, 1 (48 Kalbfleisch), in der M. als der Ἑβραίων θεολόγος eingeführt wird, der wie der Autor die Meinung vertrat, dass erst im Moment der Geburt die Seele in den Menschen eingehe.

III. Mose u. der Exodus. a. Manethon. Er verfasste während der Regierungszeit des Ptolemaeus II Philadelphus (283/246 vC.) eine Geschichte Ägyptens, von der noch zwei Frg. durch Zitate u. Paraphrasen bei Flavius *Josephus bekannt sind (c. Ap. 1, 72/103. 228/52; vgl. Stern 1, 62/5; Ch. Hornung, Art. Manethon: o. Bd. 24, 3f). Sein anti-jüdisch gefärbter Bericht über den *Exodus (bei Joseph. c. Ap. 1, 227/87, kommentiert durch Josephus), der ein Amalgam verschiedener Traditionen darstellt, schildert, wie der Pharao Amenophis die Aussätzigen an einem Ort sammelt u. dort für sich arbeiten lässt. Nach einiger Zeit erbitten die Arbeiter das Land Avaris, in dem zuvor die Hyksos gewohnt hatten. Nachdem sie die Erlaubnis des Pharao erlangt haben, wählen sie den Priester Osarseph aus Heliopolis zu ihrem Führer; dieser nimmt den Namen M. an u. gibt neue Gebote, besonders dasjenige, keinen anderen Göttern zu dienen, u. die Aufforderung, die den Ägyptern hl. Tiere zu töten. Manetho war nicht der erste antike Autor, der die Geschichte eines aussätzigen Volkes mit der des M. als Gesetzgeber u. der Juden verband. Die darin belegte anti-jüd. Tendenz war im ptolemäischen Ägypten weit verbreitet (Schäfer 20f).

b. Lysimachus. In seinen Aegyptica (überliefert bei Joseph. c. Ap. 1, 304/11) schildert Lysimachus (2. Jh. vC.) ‚einen gewissen' M. als Anführer des Volkes, der die Landnahme vorbereitet, grausam Fremdkulte ausmerzt u. Jerusalem gründet. Dabei werden deutlich anti-jüdische Tendenzen sichtbar (Schäfer 27f).

c. Apion. Der von Josephus (c. Ap. 2, 10f) zitierte Apion (1. H. 1. Jh. vC.) schildert M. als aus Heliopolis gebürtigen Ägypter, der gemäß den Bräuchen seiner Heimat Gebetsplätze errichtete, die nach Osten, in Richtung seiner Geburtsstadt, ausgerichtet waren. An die Stelle von Obelisken setzte er Säulen u. zwischen diese das Modell eines Schiffes, das Schatten warf. Während der Gabe der Tora ‚versteckte' sich M. in der Wolke, was eine Interpretation sensu malo von Ex. 24, 16/8 darstellt (Gager, Paganism 124).

d. Chaeremon. Auch *Chairemon (1. Jh. vC.) weist Ähnlichkeiten zu Manethon auf (Stern 1, 417f): Die Schreiber M. (mit dem sonst unbekannten ägypt. Namen Tisithen) u. Joseph (alias Peteseph) führten das kranke u. gebannte Volk nach Syrien (bei Joseph. c. Ap. 1, 288/92).

e. Tacitus. In hist. 5, 3 scheint Tacitus (56/120 nC.) von alexandrinischen Darstellungen abhängig zu sein (Gager, Paganism 127; H. Heubner / W. Fauth, P. Cornelius Tacitus. Die Historien 5 [1982] 33. 38. 43/5).

M. als Anführer des Volkes mahnt, trotz Verbannung in die Wüste keine Hilfe von fremden Göttern oder Menschen anzunehmen (hist. 5, 3, 1). Als ‚vom Himmel gesandter Führer' (dux caelestis: ebd.) führte er neue religiöse Praktiken ein, die sich von allen anderen unterschieden (novos ritus contrariosque ceteris mortalibus: ebd. 5, 4, 1). Das Wasserwunder des M. findet mittels Verweis auf seine Beobachtungsgabe eine rationale Erklärung (5, 3, 2).

f. Nicarchus, Ptolemaeus Chennus, Helladius. Diese Autoren (1./3. Jh. nC.) berichten ähnliche Fassungen der aus Alexandria stammenden Tradition der Rolle des M. als Führer u. Gesetzgeber der Juden (Gager, Paganism 129/31). Photius überliefert ihre Auffassung, M. sei als Alpha bezeichnet worden, weil er lepröse weiße Pusteln, ἀλφοί, auf seinem Körper bekommen habe, nennt dies jedoch unsinnig (Phot. lex. s. v. ἀλφός [1, 114 Theodoridis]; bibl. cod. 190, 151b; 279, 529b [3, 66; 8, 170 Henry]). Unklar ist, worauf diese Namengebung fußt.

IV. Mose als unzureichender Gesetzgeber. Ab dem 1. Jh. nC. ist in Rom u. Antiochia eine negative Sicht von M. als irreführendem Gesetzgeber der Juden greifbar. Den Namen ‚M.' als bekannt voraussetzend nennt Quintilian ihn primus Iudaicae superstitionis auctor (inst. 3, 7, 21). – Mit polemischer Absicht führt Tacitus die xenophobische u. misanthropische Gesetzgebung des M. an (hist. 5, 4f; *Misanthropia; Heubner / Fauth aO. 43); nach der Gründung Jerusalems wird er in seiner Darstellung nicht mehr erwähnt. In Abhängigkeit von Tacitus betont Juvenal, M. habe sein Gesetz in einem arcano volumine weitergegeben, das nur denen bekannt sei, die seinen Riten folgten (14, 100/2; vgl. Gager, Paganism 87). – *Galenos (129/ca. 200 nC.; R. Walzer: o. Bd. 8, 777/86) stellt die Schule von M. u. Christus auf eine Stufe u. wirft ihr irrationale Gesetze vor (us. part. 11, 14 [3, 904/7 Kühn]; Gager, Paganism 88f). M. ist Philosoph der Schöpfung, größer als *Epikur, doch auf niederer Stufe als Plato (us. part. 11, 14 [3, 904/7 K.]). – In seiner Widerlegung des Christentums wirft *Celsus (Ende 2. Jh. nC.; überliefert bei Orig. c. Cels.; Ph. Merlan: o. Bd. 2, 954/65) M. zahlreiche Irrtümer vor (gesammelt bei Stern 2, 232/63) u. rechnet ihn nicht unter die Weisen der Nationen (Orig. c. Cels. 1, 16). So gilt M. ihm als Urheber des Monotheismus, der keine rationale Begründung habe (ebd. 1, 23f). Auch tradierte M. leere Mythen, die noch nicht einmal allegorisch interpretiert werden könnten (ebd. 1, 20). M. fand einen Namen für die göttliche Macht (ὄνομα δαιμόνιον), der ihm magische Kräfte verlieh (1, 21); doch hatten weder er noch die Propheten eine Vorstellung von der Natur des *Kosmos (6, 50). Zudem stammten seine Anhänger aus den unteren Gesellschaftsschichten, sie waren Hirten (ebd. 1, 23f; *Klassen).

V. Mose als Magier. Schon Ex. 7, 8f bringt M. mit *Magie in Verbindung. Numenius v. Apamea (2. H. 2. Jh. nC.) stellt M. die beiden ägypt. Magier Jannes u. Jambres als Rivalen gegenüber (bei Eus. praep. ev. 9, 8, 1f). Auch von Plinius (n. h. 30, 2, 11) wird M. als großer Magier vorgestellt. Juden werden dabei in der Antike gleichsam als Potenzierung der Marginalisierung oft mit Zauberei in Verbindung gebracht. In einigen magischen Papyri erscheint M. als Bewahrer geheimer Lehren, die ihm von Gott offenbart wurden, so ist als achtes u. zehntes ‚Buch des M.' ein magischer Papyrus bekannt (PGM^2 XIII 1/734. 735/1077; vgl. H. D. Betz [Hrsg.], The Greek magical papyri in translation [Chicago 1986] 172_2. 195_{146}). In diesem sind u. a. Hinweise auf den ‚Schlüssel' des M., in dem geheime Riten mitgeteilt werden, sowie ein Gebet des M. an die Mondgöttin Selene überliefert (PGM^2 XIII 21f. 30f. 35f. 59f. 228f. 282f. 431f. 735/43. 1059f; vgl. Betz aO. $172f_8$). Auf Zauberschalen findet sich der Begriff ‚Siegel des M.' (J. Naveh / S. Shaked, Magic spells and formulae [Jerus. 1993] 225), ohne dass sich daraus eine spezifisch magische Verwendung des Namens ableiten ließe. M. soll jedoch magische Gottesnamen am Dornbusch gelernt u. magische Beschwörungen vollzogen haben (J. Trachtenberg, Jewish magic and superstition [Cleveland 1961] 96. 115; zu seinen Wundern vor dem Pharao u. dem ihm geoffenbarten Gottesnamen vgl. D. E. Aune, Art. Iao: o. Bd. 17, 1/12). Die Traditionslegenden des Sefer Razi'el (Sefer ha-Malbuš) erwähnen M. als geheimen Empfänger der in ihm enthaltenen Lehren (vgl. R. Leicht, Astrologumena Judaica. Unters. zur Gesch. der astrologischen Lit. der Juden [2006] 200). Auch auf dem Gebiet der Alchemie galt M. als Autorität (vgl. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 [1971] 166_{10}). Seine Schwester ‚Maria, die Jüdin' wurde in den

Schriften der Alchemisten Olympiodor u. Zosimus (Berthelot / Ruelle 2 s. v. Μαρία) ebenfalls mit dieser magna ars in Verbindung gebracht (vgl. G. Scholem, Alchemie u. Kabbala [1994] 12_8; M. Berthelot, Les origines de l'alchimie [Paris 1885] 171/3).

B. Jüdisch. I. LXX, Aquila u. Targumim. a. LXX. Bereits der Name ‚Septuaginta' (70), der zunächst nur auf ‚die fünf Bücher M.' bezogen wurde, verweist darauf, dass M. (Μωϋσῆς; zur Schreibweise Bauer, Wb.[6] 1076) die Offenbarung zusammen mit einer (in Anlehnung an Ex. 24, 1/11 gefundenen) Anzahl von Gehilfen empfing. Die Übersetzer verstanden sich folglich als Gehilfen des M. u. hatten an seiner Autorität (*auctoritas) Anteil. Möglicherweise ist die durchgängige Übersetzung des hebr. nabi' durch das inhaltsleere προφήτης bewusst gewählt, um andere vorbelastete Äquivalente zu vermeiden, die aus dem paganen ägypt. Orakelwesen bekannt waren. Bereits in der LXX wird der Begriff νόμος im Sinne von ‚M.gesetz' verwendet, das vom Gesetzgeber als Verfassung des Volkes in ein ‚Buch' (Dtn. 31, 9 LXX) geschrieben wurde. Bei der Gabe der Tora waren außerdem *Engel beteiligt (ebd. 33, 2 LXX). Einige Übersetzungen versuchen, M. in ein ehrwürdigeres Licht zu setzen. So lässt Ex. 4, 20b LXX erkennen, dass man den *‚Esel' als M. nicht entsprechendes Lasttier empfand (ähnlich auch in den Targumim). Eingriffe in den Sinn zugunsten des M. finden sich auch Num. 16, 15 LXX (dazu G. Veltri, Eine Tora für König Talmai [1994] 70. 88). Nach Ex. 25, 9 LXX sah M. auch den ‚Bauplan' des Tempels, was ihn wie bei Artapanus (s. u. Sp. 71) als *Lehrer der Baukunst erscheinen lässt.

b. Aquila. In der griech. Übersetzung Aquilas zu Ex. 34, 29f. 35 ist nach Hieron. in Amos comm. 6, 13 (CCL 76, 311f; vgl. Orig. hexapl. zu Ex. 34, 29 [1, 145 Fields]) die materielle Interpretation belegt, nach der vom Antlitz des M. Strahlen ausgingen, die wie Hörner aussahen, eine Interpretation mit weitreichenden Konsequenzen für die Ikonographie des M. (vgl. zB. Michelangelos Statue in S. Pietro in Vincoli, dazu R. Mellinkoff, The horned M. in medieval art and thought [Berkeley 1970], bes. 76/9; Th. Aliprantes, Moses auf dem Berge Sinai [1986]; *M. II [Ikonographie]). Auch *Hieronymus übersetzt das hebr. Wort qeren mit cornuta (in Hes. comm. 12, 40, 5/13 [CCL 75, 557]; J. B. Bauer, Art. Horn: o. Bd. 16, 548).

c. Targumim. Die aram. Bibelübersetzungen (Targumim) kennen in ihren aggadischen Erweiterungen zahlreiche Motive, die in der frühen jüd. u. rabbin. Tradition belegt sind: Targ. PsJonat. Ex. 14, 21 beschreibt den großen Stab, mit dem er das *Meer teilte, auf ihm war der *Gottesname eingraviert; Targ. Neof. Dtn. 32, 2 fügt ein, dass M. als Prophet spricht. Nach Targ. PsJonat. Dtn. 32, 2 ist M. zusätzlich Lehrer Israels; die paläst. Targumim zu Dtn. 33, 21 erwähnen die Vorstellung, dass M. wiederkehren wird. In Targ. Onq. Ex. 4, 16 u. Targ. PsJonat. Ex. 4, 16 wird M. zu einem ‚Rav', einem ‚Rabbinen'; in Targ. Neof. Ex. 4, 16 wie in Ex. 4, 16 (LXX) zu einem ‚Forscher', *Aaron zu einem ‚Übersetzer' (‚meturgeman'), was belegt, wie man M. mit dem semantischen Feld ‚Schule' verband; das ‚Zelt der Zusammenkunft' des M. wird im Targ. Onkelos zu Ex. 33, 7 als bet 'ulpana', Lehrhaus, bezeichnet.

II. Qumran. a. Allgemein. In den Texten vom Toten Meer begegnet uns M. vor allem in der Rolle des ‚Mannes Gottes'; er wird nicht als idealer König genannt, u. auch in priesterlich fürbittender Rolle wird er nur einmal erwähnt (4Q504 frg. 1 col. II, 9f). M. wird vor allem als Gesetzgeber vorgestellt, was an den häufig belegten Formeln ‚M. sagte', ‚wie Gott befahl / sagte durch die Hand des M.', ‚wie geschrieben steht im Buch des M.' u. ‚Tora des M.' zu erkennen ist. In CD (4Q266/73), 1QS u. 4Q255/64 bedeutet die Aufnahme in die Gemeinschaft gleichzeitig ‚die Rückkehr zur Tora des M.'; Schwüre mittels ‚der Tora des M.' werden unter Bann gestellt (CD 15, 2; vgl. Joseph. b. Iud. 2, 135). Die Übertretung oder Vernachlässigung der Tora des M. führt zur dauerhaften Ausstoßung aus der *Gemeinschaft (4Q266 frg. 11, 5/7). ‚Tora des M.' beinhaltet auch die außerbibl. Regeln der Gemeinschaft (4Q266 frg. 11, 6; CD 16, 2). Möglicherweise steht hinter einer Schrift wie dem sog. ‚halachischen Brief' 4QMMT (= 4Q394/4Q399) der Anspruch eines ‚Propheten wie M.' bzw. eines ‚Lehrers der Gerechtigkeit', d. h. eines zadokidischen Prätendenten auf das Hohepriesteramt, dem auch in der Tora verborgene Dinge offenbar sind. Die Vermittlerrolle des M. wird vor allem in den narrativen Texten (‚para-biblisch' oder Rewritten Bible)

herausgestellt. Seine Autorität rührt aus der *Furcht des Volkes vor Gott (4Q377 frg. 2 col. II; 4Q158 frg. 6). M. wird als ‚ein redlicher u. großer Mann' (4Q378 frg. 3 col. II, 6) geschildert. Wie die anderen Propheten (1Q33 col. XI, 7) wird er auch als ‚der Gesalbte' bezeichnet (4Q377 frg. 2 col. II, 5). M. war mit Gott in der Wolke, die ihn bedeckte, u. er sprach ‚vom Munde Gottes ... wie ein Engel / Bote' (4Q377 frg. 2 col. II, 11), jedoch werden M. in dem Frg. keine angelomorphen Züge zugedacht (vgl. W. van Peursen, Who was standing on the mountain? The portrait of M. in 4Q377: Graupner / Wolter 110f); M. bleibt, wie in 1QS col. I, 2f beschrieben, ein menschliches Werkzeug Gottes, aber ein erwähltes (Ph. Makiello, Was M. considered to be an angel by those at Qumran?: Graupner / Wolter 127). Mit der Bezeichnung des M. als Gesalbten ist 4Q377 ein wichtiger Beleg für die Erwartung eines eschatologischen ‚Propheten wie M.' (s. oben; vgl. Test. XII Levi 8, 14f, wo eine Messiasgestalt als König, Priester u. Prophet angesprochen wird; vgl. u. Sp. 74 zu ähnlichen Vorstellungen bei Philo). Die Fürbitte des M. gilt als Vorbild für alle Bekenntnisgebete (4Q393; vgl. Jub. 1, 19/21). M. ist der Prophet par excellence; seine Tora sieht die Sünden u. endzeitlichen Strafen der Israeliten voraus (4Q504 frg. 2 + frg. 1 col. III, 11/4; 4Q397 frg. 14/21; 4Q398 frg. 11/3, 3; frg. 14 col. I + frg. 15/7; frg. 14 col. II u. ö.). Der zukünftige Prophet nach Dtn. 18, 15/9 wird als eine Figur vorgestellt, die den priesterlichen u. königlichen Messias begleiten wird (4Q175; 1QS col. IX, 11). Hinzu kommt die Rolle des M. als Magier: Auch die Magier Jannes u. Jambres, die M. entgegentraten, konnten die Rettung Israels nicht verhindern (CD 5, 18f).

b. Mose-Schriften. Während in den JüdSchrHRZ nur vergleichsweise wenige M.-Schriften erhalten sind (s. unten), finden sich in Qumran mehrere Werke, die die Hochschätzung des M. belegen. Zwar wird M. auch im in zahlreichen Hss. in Qumran belegten *Jubilaeenbuch erwähnt, doch ist dieses gelegentlich ‚Apokalypse des M.' bezeichnete Buch ‚vor-qumranisch'. Bezeichnend ist das Vermeiden jeglicher Nennung von M. als Mittler in der Tempel-Rolle (11QT), die keine Sinaioffenbarung voraussetzt; ihr Charakter als ‚Ersatztora' ist nicht restlos geklärt (vgl. J. Maier, Die Tempelrolle vom Toten Meer u. das ‚Neue Jerusalem' [1997] 34f). Dagegen betont Reworked Pentateuch[a/e] (4Q158. 4Q364/4Q367) die Autorität des M. als Mittler. Ebenso versucht 1Q22 (Dibre Moše), das Dtn. neu zu schreiben, wobei die Rolle des M. als Beauftragten Gottes mit Elasar u. Josua als Beistand genannt wird. 4Q375 (= 4QApocrMoses B) ist keine M.-Schrift im eigentlichen Sinne, sondern Tora, in der u. a. der Sühneritus beschrieben wird (D. K. Falk, Art. M. Texts of M.: L. H. Schiffman / J. C. Vanderkam [Hrsg.], Enc. of the Dead Sea Scrolls [Oxford 2000] 578f; anders J. Zimmermann, Messianische Texte aus Qumran [1998] 246). Unklar ist der Charakter von 4Q385a, 4Q387a, 4Q388a, 4Q389 u. 4Q390 (gelegentlich als ‚Pseudo-M.' designiert), die eine schematisierte Geschichte Israels mit M. als Gesetzgeber u. Mittler wie im Jubiläenbuch bieten.

III. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Die in den atl. u. den Texten aus den Höhlen vom Toten Meer belegten Traditionen u. Motive finden sich zT. auch in den griech. Schriften, die als Apokryphen u. Pseudepigraphen bezeichnet werden, wobei alttestamentliche u. neue Stoffe ausgearbeitet u. erweitert werden. Teilweise reflektieren diese den engen Kontakt mit der hellenist. Kultur, in der M. in der oben beschriebenen Weise etwa als θεῖος ἀνήρ o. ä. gesehen wurde.

a. Makkabäerbücher. Bemerkenswert ist, dass in dem um 120 vC. entstandenen kleinen geschichtlichen Rückblick 1 Macc. 2, 55 *Josua statt M. genannt wird, was auf priesterliche Sicht zurückzuführen sein dürfte (U. Rappaport, The First Book of Maccabees [hebr.; Jerus. 2004] 137). Die Erwartung eines ‚Propheten wie M.' ist in makkabäischer Zeit ausgeprägt; laut 1 Macc. 4, 46 soll der nach Dtn. 18, 15. 18 erwartete Prophet entscheiden, was mit den Steinen des entheiligten Brandopferaltars geschehen soll. Nach 2 Macc. 2, 4/8 hat *Jeremia einen Gottesspruch empfangen u. daraufhin das Zelt sowie die Lade in eine Höhle am Berg Nebo tragen lassen, zu dem Berg also, auf dem M. gestorben war. Der Eingang zu dieser Höhle sollte verborgen bleiben bis zZt. der *Erlösung Israels von der Fremdherrschaft, wenn Israel seinem Gott wieder im Tempel mit der Darbringung der Opfer richtig dienen könnte (auf diese Tradition nimmt später Ambr. off. 3, 17, 101 [CCL 15, 191f] Bezug; s. u. Sp. 97). In 2 Macc. wird häufiger auf M. verwiesen;

sein Gebot etwa wird dem des Königs gegenübergestellt (7, 30). Im philosophisch inspirierten 4 Macc. zügelt M. seinen Zorn gegen Datan u. Abiram mittels ‚Urteilskraft‘ (2, 17); ebd. 9, 2 wird M. als ‚Ratgeber‘ der Jünglinge eingeführt.

b. Jesus Sirach. Das Motiv von M., dem Gesetzgeber, wird in Sir. 45, 1/6 (138/117 vC.) mit dem des Propheten kombiniert. M. wird als ‚geliebt von Gott u. von den Menschen‘ eingeführt; er ist erwählt u. empfing im Wolkendunkel ‚die Lehre des Lebens‘ (ebd.; vgl. M. Witte, Sein Andenken sei zum Segen [Sir. 45, 1]: Bibl. Notizen 107f [2001] 161/86).

c. Eupolemus. Die alte Vorstellung, M. habe den Juden *Buchstaben, die dann von den Phöniziern u. Griechen übernommen worden seien, beigebracht (vgl. Clem. Alex. strom. 1, 153, 4), ist bei Eupolemus belegt (bei Alex. Polyhist. frg. 13 [FHG 3, 220] = Eus. praep. ev. 9, 26, 1). M. wirkte 40 J. als Prophet (ebd. 9, 31, 1).

d. Artapanus. Einen ersten ‚M.-Roman‘ hinterließ Artapanus (bei Eus. praep. ev. 9, 27, 1/37 = FGrHist 726 F 3a); in ihm stellt er M. (Μώυσος) als Lehrer des Orpheus vor (ebd. 9, 27, 4); die Priester in *Aegypten nannten ihn *Hermes, weil er die *Hieroglyphen entziffern konnte (ebd. 9, 27, 6; vgl. Van Uytfanghe 1144f; N. Wieder, The Judean scrolls and Karaism[2] [Jerus. 2005] 427). M. wird von Merris u. Chenephres, dem Herrscher des Gebietes oberhalb von Memphis, adoptiert (Eus. praep. ev. 9, 27, 3). Er ist der Gründer der griech.-ägypt. Kultur, da er Technik, Staatsverwaltung, Religion u. Kultur lehrte (ebd. 9, 27, 4); die Gabe der Tora wird eigenartigerweise nicht erwähnt (dazu U. Mittmann-Richert, Einführung zu den hist. u. legendarischen Erzählungen = JüdSchrHRZ 6, 1, 1 [2000] 195). M. kennt den Namen Gottes, was ihm Wunderkräfte verleiht; ein Priester, der sich darüber lustig macht, stirbt unter Krämpfen (Eus. praep. ev. 9, 27, 24/6). Die Gleichsetzung mit Hermes dürfte ägyptischen Hintergrund haben, wo bis in Einzelheiten Gleiches von Thot berichtet wird (vgl. K. Thraede, Art. Erfinder: o. Bd. 5, 1212). Dass ihm auch die Einrichtung des ägypt. Tierkultes zugeschrieben wird (Eus. praep. ev. 9, 27, 4. 9. 12), dürfte mit der auf Namensähnlichkeit beruhenden Gleichsetzung mit einem gewissen Musaius, eigentlich Schüler des Orpheus, zusammenhängen; Musaius wird, in Umkehrung der üblichen Vorstellung, zum Lehrer des Orpheus (ebd. 9, 27, 4; s. oben; *Orphik; zu einer möglichen Anspielung auf M. in den Orphica vgl. M. Lafargue: J. Charlesworth [Hrsg.], OT Apocrypha 2 [New York 1985] 797). M. wird hier, obwohl vom Pharao unzureichend ausgerüstet, auch zum militärischen *Heros, der einen Feldzug nach Äthiopien (einem Alexander d. Gr. gleich) unternimmt u. bei dieser Gelegenheit eine Äthiopierin zur Frau nimmt (Eus. praep. ev. 9, 27, 7/10; vgl. Joseph. ant. Iud. 2, 252f; vgl. A. Shinan, M. and the Ethiopian woman: Scripta Hierosolymitana 27 [1978] 66/78).

e. Aristobul. Der hellenist.-jüd. Exeget Aristobul (2. Jh. vC.) stellt heraus, dass M. als Gesetzgeber allegorische Reden verwendete, weshalb er neben anderen Philosophen auch den Ehrennamen ‚Prophet‘ erhielt (bei Eus. praep. ev. 8, 10, 3f). Plato habe das Gesetz des M. übernommen (ebd. 13, 12, 1). M. stellte die Entstehung der Welt als ‚Worte‘ dar (ebd. 13, 12, 3).

f. Demetrius. Zu einer mit LXX (Ex. 7, 7) u. Seder ʿOlam Rabbah (3, 3) übereinstimmenden Berechnung des Alters des M., der achtzigjährig die Israeliten aus Ägypten führte (laut Artapanus hingegen mit 89 J. [bei Alex. Polyhist. frg. 14 (FHG 3, 224) = Eus. praep. ev. 9, 27, 37]), scheinen die bei Eusebius zitierten Kalkulationen von Demetrius (ca. 200 vC.) zu passen (bei Alex. Polyhist. frg. 8. 16 [FHG 3, 214/7. 224] = Eus. praep. ev. 9, 21, 18f. 29, 1/3). M. gehörte danach zur siebten Generation nach *Abraham (bei Alex. Polyhist. frg. 16 [FHG 3, 224] = Eus. praep. ev. 9, 29, 2; vgl. Gen. Rabbah 19, 7 zu Gen. 3, 8 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 84f]). M. lebte zZt. des Jizhar, des zweiten Sohns des Kehat, eines Onkels des M. (Ex. 6, 18/20; vgl. Alex. Polyhist. frg. 16 [FHG 3, 224] = Eus. praep. ev. 9, 29, 2).

g. Tragiker Ezechiel. In seiner Exagoge schildert Ezechiel (2. Jh. vC.), wie M. im Traum auf dem Gipfel des Sinai einen riesigen Thron sieht, auf dem ein Mann (= Gott) sitzt, der ihm ein Zepter übergibt u. ihn anweist, auf dem Thron Platz zu nehmen. M. überblickt von dort die Welt, die Sterne fallen ihm zu Füßen u. ziehen an ihm vorüber (Ezek. exag. 68/82 [TragGrFrg 1, 292]). Jitro deutet ihm den Traum: M. werde als Richter u. Anführer von Menschen fungieren (ebd. 85f [1, 292]). Hier wird eine Art Deifikation

des M. vorgeführt, die einmalig ist; M. wird von Gott sogar als ‚mein Sohn' angeredet (vgl. M. Hengel, Stud. zur Christologie [2006] 107. 339; P. W. van der Horst, Moses' throne vision in Ezekiel the Dramatist: JournJewStud 34 [1983] 21/9).

h. PsPhilo. Dass M. beschnitten zur Welt kam, vermerkt im 1. Jh. vC. PsPhilo ant. bibl. 9, 13 (vgl. bSoṭah 12a); seine Mutter nennt ihn ‚Melchiel' (ant. bibl. 9, 16). Als M. vom Sinai stieg, besiegte er mit dem Glanz seines Angesichts den Glanz der Sonne u. des Mondes (ebd. 12, 1). Er ist primus omnium prophetarum (ebd. 35, 6; vgl. Midrasch Abba Gorion 1 [A. Jellinek (Hrsg.), Bet ha-Midrasch 1^3 (Jerus. 1967) 2; dt.: A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen 2 (1907) 96]). Als M. vom Berg steigt u. das Kalb sieht, schaut er auf die Tafeln u. sie sind nicht mehr beschrieben (ant. bibl. 12, 5). M. stirbt nicht, sondern wurde in Herrlichkeit verwandelt; an seinem Todestag singen die Dienstengel nicht (ebd. 19, 16). Der Berg, auf dem M. stirbt, wird als Abarim bezeichnet (ebd. 19, 8; vgl. Joseph. ant. Iud. 4, 325); Gott selbst begräbt M. (ant. bibl. 19, 16; bSoṭah 13b/14a; vgl. auch Sifre Dtn. 305 zu Dtn. 31, 14 [326f. Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 710f.]; 'Abot R. Natan A app. 2, 79a [157 Schechter]).

j. Vita Prophetarum. Zum Teilhaber des M., also zum ‚Propheten wie M.', macht die vit. Proph. 2, 15 (JüdSchrHRZ 1, 7, 584; 1. Jh. vC.) Jeremia, was bereits durch Jer. 1, 7. 9 vorgegeben scheint (JüdSchrHRZ 1, 7, 584_{15c}). Als zweiter M. erscheint Jeremia Paralip. Jer. 6, 20/2; 8, 1/3 (JüdSchrHRZ 1, 8, 735. 743f; vgl. Mittmann-Richert aO. 152); vgl. auch Ps. Sal. 17, 26 (JüdSchrHRZ 4, 102).

k. Jubiläenbuch. (2. Jh. vC.; K. Berger, Art. Jubilaeenbuch: o. Bd. 19, 31/8.) Dieses versteht sich als Wiedergabe der Sinaioffenbarung durch einen Engel an M. (Jub. 1, 29). So wie im Dtn. M. als autoritativer Mittler erscheint, behauptet Jub., dass er auch hinter Gen. bis Lev. stehe. Zusätzlich zur Offenbarung der Gebote zeigt Gott M. auch ‚die kommende Abfolge der Tage' (ebd. 1, 4; vgl. Apc. Bar. syr. 59, 4). M. soll die Worte aufschreiben u. hinaufbringen auf das Zeugnis der Tafeln des Himmels (Jub. 23, 32); er soll die Gebote einschärfen, denn es gibt keine Sühne (ebd. 23, 13). Die Lebensgeschichte des M. wird ab 47, 1 nacherzählt.

l. Assumptio Moysis. Ein frühes Beispiel (ca. 2. Jh. vC.) für eine Anzahl jüdischer u. christlicher M.-Schriften offenbarungstheologischen Inhalts bildet Ass. Moys. (A. Lehnardt, Art. Christianisierung III: RAC Suppl. 2, 352f). In der erstmals bei Gelasius v. Cyzicus (h. e. 2, 17, 17) erwähnten Schrift spricht M. mit Josua über das Geschick Israels. M. erscheint als Mittler (vgl. Philo vit. Moys. 2, 166), der in verborgene, auch zukünftige Geheimnisse eingeweiht ist; nicht der Anteil des M., sondern Gottes Gnade bewahren das Volk (Ass. Moys. 12, 6f; vgl. J. Priest, Testament of Moses: J. Charlesworth [Hrsg.], OT Pseudepigrapha 1 [New York 1983] 919). Der Leichnam des M. ist übermenschlich u. kann nicht auf einen Ort festlegbar bestattet werden, vielmehr ist die ganze Welt sein Grab (Ass. Moys. 11, 5/8); wahrscheinlich nimmt Jud. 1, 9, wo ein eigenartiger Streit zwischen Michael u. dem Teufel um den Leichnam des M. erwähnt wird, auf diese Tradition Bezug (zu den verlorenen Schlüssen der Himmelfahrt M. vgl. J. Muddiman, The Assumption of M. and the Epistle of Jude: Graupner / Wolter 170f). Zur Darstellung des M. in Ass. Moys. 11f vgl. D. L. Tiede, The figure of M. in the Testament of M.: G. W. E. Nicklesburg (Hrsg.), Studies in the Testament of M. (Cambridge, Mass. 1973) 86/92; zur Entrückung des M. vgl. G. Strecker, Art. Entrückung: o. Bd. 5, 472.

m. Apokalypse des Mose (Vit. Adae gr.). Dies ist eine griech. Rezension der längeren Vit. Adae (1. Jh. nC.; dazu J. Dochhorn, Die Apokalypse des M. [2004]). Nur in dieser griech. Version wird das Buch als Offenbarung an ‚Gottes Diener M.' eingeführt (zur Textkritik vgl. JüdSchrHRZ 2, 788_c). Im Übrigen hat dieses Werk kaum etwas mit M. zu tun.

n. Das äthiop. Henochbuch. Es bietet eine durch Vorschaltung einer programmatischen Einleitung ‚mosaisierte' Henochüberlieferung (ca. 2. Jh. vC.; dazu A. Bedenbender, Als M. u. Henoch zusammenfanden: H. Lichtenberger u. a. [Hrsg.], Jüd. Schriften in ihrem antik-jüd. u. urchristl. Kontext [2002] 195; *Henoch). Hen. aeth. 89, 28/40 vergleicht M. in einer Vision mit einem Schaf, das den Herrn der Schafe auf einem Felsen schaut.

IV. Philo. Philos vit. Moys. ist die erste M.-Biographie u. wurde offenbar in Auseinandersetzung mit der Darstellung des Arta-

panus (s. o. Sp. 71) geschrieben (vgl. Van Uytfanghe 1148f). Gott selbst hat M. erzogen (vit. Moys. 1, 80); M. ist nicht aufgrund militärischer Macht zu Ruhm gelangt, sondern aufgrund seiner Tugenden, in denen priesterliche, prophetische u. legislative Funktionen vereinigt wurden (dazu Feldman, Portrayal 235/376). M. gilt Philo als Verfasser, nicht nur Empfänger der Tora; im Unterschied zur Hermeneutik der Rabbinen musste M. manche Gesichtspunkte der inneren Wahrscheinlichkeit unberücksichtigt lassen (Y. Amir, Die hellenist. Gestalt des Judentums bei Philon v. Alex. [1983] 77/106). M. ist für Philo ϑεολόγος (vit. Moys. 2, 115; praem. et poen. 53), doch vor allem idealer philosophischer König. Gleichzeitig ist er Antithese zur ägypt. Kultur (vit. Moys. 1, 22/4). Seine Lehrer sind die reine Wahrheit u. die Stimme der Natur, d. h. die Ratio, die zur wahren *Ethik führen (ebd. 1, 48). Als prophetischer Ekstatiker wurde M. ,des ganzen Volkes Gott u. König' (ebd. 1, 158; zu M. als Hirte-König vgl. R. M. Piccione, De vita Mosis 1, 60/2. Philo u. die griech. παιδεία: R. Deines u. a. [Hrsg.], Philo u. das NT [2004] 345/58). Philo betont an anderer Stelle, dass er sich durch M. in die höheren Mysterien eingeführt wusste. Philo (vit. Moys. 1, 17) u. Josephus (ant. Iud. 2, 228) überliefern die volkstümliche Etymologie des Namens M. (übernommen von Clem. Alex. strom. 1, 152, 3), nach der er aus ,Moy' (,Wasser') u. ,eses' (,die Geretteten') abgeleitet ist u. somit ,einer, den man dem Wasser entreißt' bedeutet.

V. Flavius Josephus. (H. Schreckenberg, Art. Josephus: o. Bd. 18, 761/802.) Josephus' Darstellung des M. berührt sich an vielen Stellen mit Artapanus (ausführlich Van Uytfanghe 1150f). M. ist für Josephus Prophet, Führer u. Priester; das Motiv des ϑεῖος ἀνήρ wird von ihm leicht umgewandelt, ohne anscheinende Vergöttlichung wie bei Philo. Da ant. Iud. apologetisches Interesse verrät u. vor allem Nichtjuden ansprechen wollte, versuchte Josephus, M. mit den Qualitäten der antiken Helden (*Heros) auszustatten. Er ist von hoher Abstammung, der ,nobelste der Hebräer', ein gutaussehender Mann, ein idealer Führer, der das aufrührerische Volk regieren konnte (ant. Iud. 2, 228f). Er lehnte die Brüste ägypt. Frauen ab (ebd. 2, 226f). Ebd. 2, 327 u. 5, 20 bezeichnet Josephus ihn als προφήτης. M. war entgegen anti-jüdischer Polemik kein ,Betrüger' oder ,Scharlatan' (c. Ap. 2, 145). In ant. Iud. bezeichnet Josephus M. nicht explizit als Gesetzgeber (anders als Philo), da er betonen will, dass Gott der eigentliche Gesetzgeber ist u. M. nur sein Bevollmächtigter (J. Lierman, The NT Moses [Tübingen 2004] 136/9; vgl. aber Joseph. c. Ap. 2, 145: M. ist νομοϑετήσας). Das Leben des M. steht nach Josephus unter göttlicher Vorsehung: Sein Vater Amram setzte ihn im Vertrauen auf die Vorsehung aus (ant. Iud. 2, 219/21); sein Spiel wurde als Weissagung verstanden (ebd. 2, 230). Nach ebd. 4, 326 starb M. nicht, ein Motiv, das auch in der rabbin. Tradition belegt ist (Sifre Dtn. 305 zu Dtn. 34, 6 [326f Finkelstein; dt.: Bietenhard aO. 709/12]; ausführlich Feldman, Interpretation 374/441). Zu früh-jüdischen M. redivivus-Gestalten wie dem Weber Jonathan (Joseph. b. Iud. 7, 437/42) oder Theudas (vgl. Act. 5, 36), der sich nach Dtn. 18, 15 LXX Prophet nannte u. eine Menschenmenge durch die Fluten des *Jordan wie M. durch das Schilfmeer führen wollte, vgl. M. Hengel, Die Zeloten (Leiden 1976) 239; H. Lichtenberger, Messiasvorstellungen in Qumran u. die ntl. Christologie: U. Dahmen u. a. (Hrsg.), Qumran, Bibelwissenschaften, Antike Judaistik (2006) 71.

VI. Samaritaner. Die Stellung des M. in der samaritanischen Tradition kommt der von Muhamed im Islam u. der von Jesus im Christentum gleich (F. Dexinger, Art. Moses: A. D. Crown u. a. [Hrsg.], A companion to Samaritan studies [Tübingen 1993] 160/2). Mit Sicherheit gab es unter den Samaritanern bereits früh einen Schatz an legendarischem Material zu M., doch stammen die wichtigsten schriftlichen Belege für diese Traditionen erst aus dem MA. Bereits Samaritanus zu Ex. 20, 21, in den einige Dtn.-Verse eingeschoben sind (darunter Dtn. 18, 18), belegt die Bedeutung der Tradition der Erwartung eines Propheten wie M. (ähnlich allerdings auch 4Q22). Um die einzigartige Stellung des M. im Samaritanismus zu stärken, wurden einige bibl. Episoden, etwa über seine *Geburt u. seinen Tod, ausgeschmückt. Im ,Molad Moše' genannten Sammelwerk über die Geburt des M. (vgl. S. J. Miller [Hrsg.], Molad Mosheh [New York 1949]; J. Zangenberg, Samareia. Antike Quellen zur Gesch. u. Kultur der Samariter in dt. Übers. [1994] 225/9) ist zB. belegt, dass die Welt ,um M. willen' geschaffen worden ist (12, 11/7

[Zangenberg aO. 227]; vgl. Lev. Rabbah 36, 4 zu Lev. 26, 42 [dt.: Wünsche, BR 5, 1, 256]; bSoṭah 12a stellt M. als *Licht vor, das durch Gott geschaffen wurde). Als M. gezeugt wird, erscheint ein ‚Stern der Herrlichkeit' am Himmel (Molad Moše 13, 26f). Die Tochter des Pharaos wird, als sie M. findet, durch sein Licht von einer *Krankheit geheilt. M. leistet Fürbitte für die Samaritaner (für ähnliche Vorstellungen bei den Rabbinen s. u. Sp. 80). Ähnliche Traditionen von der Bedeutung des M. bei den Samaritanern findet man in der Asatir genannten arab. Chronik (M. Leiter, Die samaritanischen Legenden Mosis: Dt. Vierteljahrsschrift für Ev.-theol. Forschung 4 [1871] 184/215 [Übers. der kürzeren arab. Version]). Die herausragende Stellung des M. in der samaritanischen Tradition kommt in zahlreichen Texten zum Ausdruck, die M. Gott oder zumindest den Engeln gleich stellen, besonders unter Berufung auf Dtn. 33, 1. Weitere Epitheta, die ihm zugelegt werden, sind auch ‚Sohn des Hauses' oder ‚Herr der Welt', womit eine deutliche Unterscheidung zum rabbin. Judentum gezogen wird. M. werden auch besondere Kräfte zuerkannt, die sonst nur Gott vorbehalten sind. In der Auseinandersetzung mit den Dosithäern (ab dem 1. Jh. nC.) spielte die Stellung des M. eine zentrale Rolle, da mit Dositheus, nach Dtn. 18, 15/8, ein Prophet wie M. gekommen sein sollte: Dositheus wurde von seinen Anhängern als ein solcher verehrt u. als göttlicher Künder des Willens Gottes angesehen. Seit dem 14. Jh. wird der 15. Nisan als Geburtstag des M. gefeiert, was eine reiche liturgische Dichtung förderte. Im samaritanischen Pentateuch wird dabei Dtn. 32, 35 ein ‚Tag der Rache' eingeführt, wodurch die Abschiedsrede des M. zu einem eschatologischen Orakel umgedeutet wird. M. selbst wird nach samaritanischer Tradition als eschatologischer Richter auftreten. Erst spät u. zögernd wurde die Vorstellung von einem eschatologischen Propheten namens Taheb als der verheißene Prophet wie M. verstanden (H. G. Kippenberg, Garizim u. Synagoge. Traditionsgeschichtl. Unters. zur samaritanischen Religion der aram. Periode [1971] 306/27; F. Dexinger, Art. Taheb: Crown u. a. aO. 224/6). Viele dieser Motive deuten auf eine samaritanische ‚Moseologie' hin, die ihren Ausgang im 1. Jh. nC. nahm u. später weiterentwickelt wurde. Eulogius v. Alex. (6. Jh. nC.) ist der erste christl. Zeuge, der die Erwartung des Taheb als eines ‚Propheten wie M.' belegt (bei Phot. bibl. cod. 230, 285a [5, 60f Henry]; R. Pummer, Early Christian authors on Samaritans and Samaritanism [Tübingen 2002] 420/9).

VII. Rabbinische Literatur. Das rabbin. Judentum lässt eine ambivalente Haltung gegenüber M. erkennen. Einerseits erhält er (wohl erst in amoräischer Zeit) den Ehrentitel M. Rabbenu, ‚M. unser Lehrer', d. h. er wird zum Mittler zwischen Gott u. Volk. Andererseits sieht man davon ab, ihn mit göttlichen Eigenschaften auszustatten; auch die Erwartung eines Propheten wie M. nach Dtn. 18, 15 wird vermieden. Stattdessen werden die menschliche Seite des M. u. seine Fehlerhaftigkeit betont; Gott, nicht M., hat die Tora, u. zwar die schriftliche u. mündliche, gegeben, weshalb das Judentum auch nicht als ‚mosaische' Religion bezeichnet werden kann. Freilich erfuhren die mit M. verbundenen Motive vielfältige Entwicklungen in der rabbin. Literatur, die sich nicht zu einem systematischen Bild zusammenfügen lassen. Da sich Unterschiede zwischen der frühen, tannaitischen, u. der späteren, amoräischen, Literatur, dann wieder zwischen den einzelnen Werken ausmachen lassen, erfolgt die hier gebotene katalogartige Zusammenfassung einer gewissen inneren Chronologie, womit nicht ausgeschlossen ist, dass später belegte Motive viel älter sind.

a. Mischna, Tosefta, Halakhische Midraschim. In der tannaitischen Zeit lässt sich eine Verminderung der Stellung des M. erkennen, zB. wenn Roš haššanah 3, 8 erklärt, dass es nicht die erhobenen Hände des M. waren, die den *Krieg anhielten (vgl. Ex. 17, 11), sondern die erhobenen Herzen des Volkes, d. h. die Gesinnung (Rosmarin 104). Zwischen dem Gesetz des M. u. der Sitte des M. unterscheidet Ketubbot 7, 6. M. wird Gerechter genannt (Nedarim 3, 11). Zwar ist niemand größer als M., denn der Allmächtige befasste sich mit ihm, doch die Herrlichkeit des Herrn sahen alle Gerechten (Soṭah 1, 9). Alte, nicht biblisch begründete Gebote werden ʿEdujjot 8, 7; Peʾah 2, 6; Jadajim 4, 3; Tos. Peʾah 3, 2; Tos. Ḥalla 1, 6 u. ö. als Halakha le-Moše mi-Sinai (Halacha als ob dem M. am Sinai gegeben) bezeichnet, was nicht historisch gemeint war (Sh. Safrai, Halakha le-Moshe mi-Sinai: ders. [Hrsg.], In times of temple and mishnah. Studies in Jewish his-

tory 2 [Jerus. 1996] 548/75). Nach Jadajim 4, 8 schrieben die Pharisäer in einem Scheidebrief den Namen des Herrschers im Datum irrtümlich mit dem Namen des M. zusammen. ʾAbot 1, 1 nennt M. als Beginn der idealisierten Traditionskette, doch stammt dieser Teil der Sprüche der Väter wohl erst aus nach-tannaitischer Zeit (vgl. G. Stemberger, ‚Moses received Torah ...' [M. Avot 1, 1]. Rabbinic conceptions of revelation: Jerusalem, Alexandria, Rome, Festschr. A. Hilhorst [Leiden 2003] 285/99). M. lebte 120 J., die in drei Perioden von 40 J. geteilt waren; so lange wie er lebten auch Hillel d. Ä., Rabban Jochanan ben Sakkai u. Rabbi ʿAkiva (Sifre Dtn. 357 zu Dtn. 34, 7 [429 Finkelstein; dt.: Bietenhard aO. 892]; daher bis heute der Geburtstagswunsch ʿad meʾa weʿeśrim!, bis 120!). M. lehrte alle Propheten, mit harten Worten zu sprechen (ebd. 342 zu Dtn. 33, 1 [391 F.; dt.: Bietenhard aO. 823]). Er war einer von zehn Männern, die ‚Mann Gottes' genannt wurden (ebd. [393 F.; dt.: Bietenhard aO. 825]), folgte aber nicht allen Anweisungen Gottes (vgl. Num. 20, 11, wo M. geboten wird, zum Fels zu sprechen, er ihn aber schlägt, dazu Num. Rabbah 19, 9 zu Num. 20, 11 [dt.: Wünsche, BR 4, 466f]; Sifre Dtn. 26 zu Dtn. 3, 23 [37 F.; dt.: Bietenhard aO. 56]); M. legte Wert darauf, dass diese Übertretung in der Tora stehe, damit nicht andere Vergehen ihm zugeschrieben würden. Bileams Prophetie war der des M. überlegen (ebd. 357 zu Dtn. 34, 10 [417 F.; dt.: Bietenhard aO. 894f]; anders jSoṭah 5, 8, 20d). Gott zeigte M. vor seinem Tod nicht nur das Land, sondern auch, was zukünftig dort geschehen werde; nach einer anonymen Meinung starb M. jedoch nicht, sondern begleitete das Volk weiter vom Himmel aus (Sifre Dtn. 357 zu Dtn. 34, 5 [427 F.; dt.: Bietenhard aO. 890]). M. wird bereits in Sifre Num. 101 zu Num. 12, 3 (99 Horovitz; dt.: D. Börner-Klein, Der Midrasch Sifre zu Numeri [1997] 168) als reich vorgestellt; jŠeqalim 5, 3, 49a wird dies damit begründet, dass er *Edelsteine aus dem Stiftszelt nahm (dazu M. Beer, ʿošro šel Mošeh be-ʾagadat Ḥazaʾʾl: A. Shinan [Hrsg.], The Aggadic literature [Jerus. 1983] 188/205 [hebr.]). M. wird als weiser Führer des Volkes herausgestellt, der sich um die Gebeine Josephs sorgte (Mekilta R. Jišmael zu Ex. 13, 19 [1, 176 Lauterbach]; Mekilta R. Simeon zu Ex. 13, 19 [45/7 Epstein / Melamed]); das Lied des M. wurde von ihm mit Israel gemeinsam gesungen, da er sich zunächst weigerte (Mekilta R. Jišmael zu Ex. 15, 1 [2, 2 Lauterbach]). Auch sprach Gott mit M. 38 Jahre nicht, da er dem Volk zürnte (ebd. zu Ex. 12, 1 [1, 13 L.]; Sifra 1 [2], 13 zu Lev. 1, 1 [2, 18f Finkelstein; dt.: J. Winter, Sifra (1938) 14]). Von M. u. *David heißt es, dass sie ‚ihr Leben hingaben für Israel', wobei M. keinen Sinn mehr darin sah, zu leben, wenn Gott Israel nicht seine Sünden verzeihe (Mekilta R. Jišmael zu Ex. 12, 1 [1, 10f Lauterbach]). Da Jethro von M. erbat, einer seiner Söhne solle in seinem Glauben erzogen werden, wurde Gerschom zunächst nicht beschnitten, was ihn fast sein Leben gekostet hätte (ebd. zu Ex. 18, 3 [2, 169 L.]). Betont wird immer wieder, dass M. wie ganz Israel gewertet wird, u. Israel wie M. (šaqul ke-; ebd. zu Ex. 18, 1 [2, 166 L.]). Denn so wie M. wert war, Israel zu segnen, so war Israel wert, von M. gesegnet zu werden (Sifre Dtn. 342 zu Dtn. 33, 1 [393 Finkelstein; dt.: Bietenhard aO. 825]).

b. Haggadische Midraschim. Die in der älteren Aggada bzw. *Haggadah angelegten Motive wurden weiter ausgestaltet u. neue hinzugefügt. Allgemein setzt sich die Tendenz fort, die überlegenen Eigenschaften des M. zu relativieren (vgl. ʾAbot R. Natan A 9 [41 Schechter; engl.: J. Goldin, The Fathers according to R. Nathan (New Haven 1955) 56]). Ex. Rabbah 1, 23 zu Ex. 2, 5 (dt.: Wünsche, BR 3, 1, 19) berichtet, dass die Tochter des Pharaos, Bitja, die den Kasten mit dem kleinen M. im *Nil fand, bei Berührung von einer Krankheit geheilt wurde (s. o. Sp. 77). Nach dem späten Midrasch Pirke de R. Eliezer (8. Jh.?) glich die Gestalt des M. einem Engel, u. sie nannten ihn zunächst Jekutiel (48 [D. Börner-Klein (Hrsg.), Pirke de-Rabbi Elieser (2004) 653]; vgl. 1 Chron. 4, 18). Als das Kind am Hof des Pharaos aufwuchs, wurde es vor die Wahl zwischen Gold u. glühenden Kohlen gestellt, um seinen Verstand zu prüfen; doch der Engel Gabriel hielt das Kind vor dem Gold zurück, so dass es sich an den Kohlen mit der Zunge verbrannte, eine Erklärung für sein späteres Stottern (Ex. Rabbah 1, 16 zu Ex. 2, 10 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 21]; vgl. W. Brashear, Art. Horos: o. Bd. 16, 587f). M. setzte bei der Fronarbeit für den Pharao durch, dass der Stärkere für den Schwächeren einstehen sollte (Ex. Rabbah 1, 27 zu Ex. 2, 13 [dt.: 22]). Als ihn Datan u. Abiram verrieten, hatte das Schwert des

Scharfrichters keine Macht über ihn, da sein Hals zu einer Säule aus *Elfenbein wurde (ebd. 1, 28/31 zu Ex. 2, 15 [dt.: ebd. 23/5]). M. war kein Ägypter, sondern Hebräer u. nur ägypt. gekleidet (ebd. 1, 32 zu Ex. 2, 19 [dt.: ebd. 26]). Ebd. 37, 6 zu Ex. 28, 1 (dt.: ebd. 272) belegt das Motiv, dass M. sieben Tage als Hohepriester fungierte; während der Wüstenwanderung herrschte er als König. M. erhielt die Sinai-Offenbarung am Tag, doch nachts überprüfte er die Lehren (ebd. 47, 8 zu Ex. 34, 28 [dt.: ebd. 326]). M. zerbrach die Tafeln u. ließ es so erscheinen, als ob die Tora noch nicht gegeben worden war, um die Sünder vor Strafe in Schutz zu nehmen (ʾAbot R. Natan B 2, 5f [10f Schechter; engl.: A. J. Saldarini, The fathers according to R. Nathan (Leiden 1975) 42f]). Himmel u. Erde wurden nur um M. willen gemacht (Lev. Rabbah 36, 4 zu Lev. 26, 42 [dt.: Wünsche, BR 5, 1, 256]; s. o. Sp. 76). Da M. durch Wasser bestraft wurde, heißt es bei der Erschaffung der Wasser in Gen. 1, 7 nicht ‚u. Gott sah, dass es gut war' (Gen. Rabbah 4, 6 zu Gen. 1, 7 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 17]). Die Engel auf der Himmelsleiter nach Gen. 28, 12 waren M. u. Aaron (Gen. Rabbah 68, 12 zu Gen. 28, 12 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 332]). M. starb an seinem *Geburtstag (bSoṭah 12b; bMegillah 13b), nach einigen durch den *Kuss Gottes (Dtn. Rabbah 11, 10 zu Dtn. 31, 14 [dt.: Wünsche, BR 3, 2, 117]). Lekach Tov zu Dtn. 34, 6 (134f Buber) begründet die Geheimhaltung des *Grabes des M. damit, dass der Ort nicht zu einem Ort der Verehrung gemacht werden sollte (vgl. auch ʾAbot R. Natan A app. 2, 79a [157 Schechter]). Muslimische Legenden verlegen das Grab des M. vom Nebo durch ‚unterirdisches Fortwälzen' in das Westjordanland (Nebi Musa; O. Keel / M. Küchler, Orte u. Landschaften der Bibel 2 [Zürich 1982] 477f). Zum Kommen von M. u. Elija am Ende der Tage vgl. Dtn. Rabbah 3, 17 zu Dtn. 10, 1 (dt.: Wünsche, BR 3, 2, 55) u. Taborgeschichte (vgl. zB. Mc. 9, 2/8).

c. Talmudim. 1. Jerusalemer Talmud. Auch der paläst. Talmud hebt die Macht des M. nicht über Gebühr hervor. M. ist im Yerushalmi mehr Ankläger Israels als Retter (Kalmin 381). Nadab u. Abihu starben, weil sie vor M. lehrten (jGiṭṭin 1, 2, 43c; jŠebiʿit 6, 1, 36c), u. M. kann in der Auseinandersetzung mit dem Magier Amalek den Planetenlauf durcheinander bringen (jRoš haššanah 3, 8, 59a; vgl. A. Lehnardt, Rosh ha-Shana-Neujahr [2000] 136_{197}). Doch jSanhedrin 7, 19, 25d schildert, wie ein Ketzer in Auseinandersetzung mit Rabbi Elieser u. a. das *Meer wie M. spaltet, aber, als er hineingeht, verschlungen wird, da Rabbi Jehoschua den Fürsten des Meeres beschwören kann. Der M. des Yerushalmi lässt stärker den Vorbehalt gegen einen einzelnen Mittler des göttlichen Willens erkennen. Doch gilt auch, dass selbst das, was ein kundiger Schüler vor seinem Lehrer in einer umstrittenen Sache entscheidet, bereits von M. am Sinai gesagt wurde (jPeʾah 2, 6, 17a). Zum Schwur ‚im Namen von M.' vgl. jTaʿanit 4, 1, 67b; jMegillah 4, 8, 75c; jDemaj 4, 3, 24a. Nach jSoṭah 5, 8, 20d lebte M. zZt. des *Hiob, u. er schrieb sein Buch (vgl. bBaba Batra 15a).

2. Babyl. Talmud. In diesem Werk wird des Öfteren die magische u. reine Seite des M. betont. Er ist nur wenig geringer als die Engel gemacht (bNedarim 38a) u. trank nicht einmal an der Brust einer ägypt. Amme (bSoṭah 12b). Jochebed, seine Mutter, war bei der Geburt bereits 130 J. alt (bBaba Batra 120a; vgl. Midrasch Pirke de R. Eliezer 48 [Börner-Klein aO. 648]). Der M. des Babyl. Talmuds ist Retter des Volkes u. Fürbitter für Einzelne u. für sich selbst (Kalmin 380). Alle Propheten sahen Gott wie durch ein blasses *Glas, doch M. sah ihn wie durch ein klares Glas (bJebamot 49a). Er enthielt sich auf dem Sinai von jeglicher Speise wie die Engel (bBaba Meṣiʿa 86b), die ihm daraufhin Geheimnisse verrieten (bŠabbat 89a). Allein M. war dazu geeignet, dass die göttliche ‚Einwohnung' auf ihm weilte (bNedarim 38a); zum Ruhen der Schekhinah auf M. vgl. bSoṭah 48a (A. Goldberg, Unters. über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbin. Literatur [1969] 242f). M. starb nicht wirklich, sondern dient Gott weiterhin wie auf dem Sinai (bSoṭah 13b). Die gesamte Welt existiert nur wegen des Anteils von M. u. Aaron (bḤullin 89a). Nach Rabbi Jose wäre Esra würdig gewesen, die Tora zu empfangen, wenn M. nicht gewesen wäre (bSanhedrin 21b). M. hält sich jedoch selbst nicht für würdig, dass ihm Gott die Tora gab: Als ihn der Satan fragt, ob er die Tora habe, leugnet er, woraufhin ihn Gott fragt, ob er ein Lügner sei; daher wird die Tora bis heute ‚Tora des M.' genannt (bŠabbat 89a). Dennoch wird er oft wegen seiner Fehler u. seines Temperaments kritisiert (bPesaḥim 66b; bSoṭah 13b). Die Engel weh-

ren sich eifersüchtig gegen den weibgeborenen M., der auf dem Sinai die Tora empfangen darf (bŠabbat 88b; dazu P. Schäfer, Rivalität zwischen Engeln u. Menschen [1975] 127f). Doch verteidigt er Israel vor Gott, da es die Schrift richtig interpretiert (bBerakot 32a). Nach bMenaḥot 29b setzte sich M. in das Lehrhaus des Rabbi ʿAkiva, doch verstand er nicht, was sie sagten (P. Lenhard / P. v. d. Osten-Sacken, Rabbi ʿAkiva [1987] 285/96). Gott selbst beerdigte M. in einem Grab, welches er für ihn am Vorabend des Schöpfungs-Sabbat bereitet hatte (bPesaḥim 54a).

d. Liturgie. Zahlreiche jüd. Gebetstexte belegen die bereits in Talmud u. Midrasch dokumentierte Tendenz, die zentrale Rolle des M. zu vermindern: Obwohl die Pesach-Haggadah ausführlich den Exodus schildert, wird in ihr M. nicht hervorgehoben u. nur einmal erwähnt. Diese Zurückhaltung geht möglicherweise auf die Auseinandersetzung mit dem Christentum zurück (vgl. A. Shinan, Why is Moses not mentioned in the passover Haggadah?: Amudim 39 [1991] 172/4). Im Achtzehngebet wird M. ebenfalls nicht genannt, dafür die Erzväter u. David. Auch dies bringt die Auffassung zum Ausdruck, dass Israel nicht durch M. gerettet wird, sondern durch Gott allein. Erst in einigen poetisch bearbeiteten Segenssprüchen bei der Tora-Lesung des *Laubhüttenfestes finden sich Einschübe, die die mythologische Bedeutung des M. betonen, insbesondere aber auch die Klage über seinen Tod zum Ausdruck bringen (Machsor Sukkot: 471/3 Goldschmidt). In der liturgischen Dichtung (Pijjuṭ) werden zahlreiche aggadische Motive, die die Rolle des M. relativieren u. die ambivalente Haltung der Rabbinen stützen, ausgebaut, so in dem Pijjuṭ ,Az beʿen kol' (M. D. Schwartz / J. Yahalom, Avodah. An anthology of ancient poems for Yom Kippur [University Park 2005] 114/7) das Motiv des Stotterers, dem die Wasser die Ehre geben sollen (nach Ex. 4, 10f). In dem aram. Pijjuṭ zum Pesach-Fest ,Azal Moshe' wird dargelegt, wie M. mit dem Meer vor dessen Spaltung stritt (M. Sokoloff / J. Yahalom, Jewish, Palestinian, Aramaic poetry from Late Antiquity [Jerus. 1999] 82/103). Im Unterschied zur rabbin. Tradition, aber übereinstimmend mit PsPhilo ant. bibl. 12, 10, fertigte M. nicht nur die zweiten Tafeln, sondern auch die ersten (vgl. aram. Pijjuṭ zum Schawuot-Fest 11, 33f [Sokoloff / Yahalom aO. 115]). M. war bereits vor der Schöpfung erschaffen, nicht nur die Tora (vgl. ebd. 11, 15f [112]). Zur weiteren Entwicklung in byzantinischer Zeit vgl. L. J. Weinberger, The death of Moses in the synagogue liturgy (Ann Arbor 1978).

e. Hekhalot-Literatur. In der spätantiken Mystik (Hekhalot-Literatur) erfährt M. eine Aufwertung als Offenbarer geheimer Lehren. So kennt er die göttlichen Namen, die vor dem Vergessen der Tora schützen (Hekhalot Zutarti § 336. 340; dt.: P. Schäfer [Hrsg.], Übers. der Hekhalot-Lit. 3 [1989] 2/6). Rabbi ʿAkiva u. M. treten bei der Himmelsreise in einen direkten Dialog (ebd. § 352 [23f]), zB. über die Geheimlehre, die M. offenbart wurde (ebd. § 341 [6f]). In dem praktisch-magischen Kompendium Harba de-Moše (8./9. Jh. nC.) geht es um Engel, die M. am Dornbusch ein mysteriöses Schwert, ,Namen Gottes', übergeben (Y. Harari, Harba de-Moše [Jerus. 1997]); Alter (9. Jh.?), Herkunft u. Zugehörigkeit der drei Teile sind umstritten (vgl. zuletzt J. Dan, History of Jewish mysticism and esotericism 3 [ebd. 2008] 1107; G. Bohak, Ancient Jewish magic [Cambridge 2007] 175/9).

f. Spätere Überlieferungen. Zahlreiche M.-Aggadot sind in dem in mehreren Rezensionen überlieferten ,Midrasch vom Ableben des M.' (Petirat Moše) verarbeitet u. ausgestaltet (Jellinek aO. 1, 115/29; dt.: A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen 1 [1907] 134/76; M. Krupp [Hrsg.], Midrasch Asifat Moshe [Jerus. 2010]). Die im 8./9. Jh. nC. redigierte Lebenschronik ,Divre ha-jamim šel Moše' (Jellinek aO. 2, 1/11; dt.: Wünsche, Lehrhallen aO. 1, 61/80) gehört dagegen zur Gattung der ,rewritten Bible' u. weist Parallelen zu Josephus, Josippon u. zu rabbinischen Traditionen (Ex. Rabbah) auf (zum Alter vgl. A. Shinan, Divre ha-jamim šel Moše Rabbenu: Ha-Sifrut 24 [1977] 100/16). Zu beachten ist, dass die islamische Tradition (Surah 18, 66/80) zu einer volkstümlichen jüd. Erzählung von Rabbi Jehoshua ben Levi (überliefert durch Nissim v. Kairouan [engl.: W. M. Brinner, Nissim ben Jacob Ibn Shahin, An elegant composition concerning relief after adversity (Yale 1977)]) geführt hat, in der Jehoshua ben Levi mit M. gleichgesetzt wird, ein Beleg für das Eindringen muslimischer Erzähltradition in mittelalterliche jüdische *Haggadah (vgl. E. Yassif, The Hebrew folktale [Bloomington 1999] 266/8. 511).

VIII. Mose als jüdischer Personenname. Als jüdischer Personenname wurde M. in der Antike selten gebraucht. Schon in einem Text aus den Höhlen von Qumran (4Q543/7) findet sich für M. die hebr. Fassung Malachiya (vgl. dazu R. Duke, Moses' Hebrew name. The evidence of the ‚Vision of Amram': Dead Sea Discoveries 14 [Leiden 2007] 34/48), was zu einer bei Clemens v. Alex. überlieferten Namensform passt, wonach der himmlische M. Melchi genannt wurde (strom. 1, 153, 1). Für die Zeit des Zweiten Tempels finden sich in Palaestina keine sicheren Belege für die Verwendung des Namens M. (T. Derda, Did the Jews use the name Moses in antiquity?: ZsPapEpigr 115 [1997] 257/60; M. H. Williams, Jewish use of M. as a personal name in Graeco-Roman antiquity: ebd. 118 [1997] 274; vgl. dies.: ebd. 140 [2002] 279/83; T. Ilan, Lexicon of Jewish names in Late Antiquity [Tübingen 2002] 5. 190; vgl. bBaba Batra 174b; bʿArakin 23a). Häufiger ist er dann erst bei Christen zu finden. Für *Kilikien ist auf einem Sarkophag der Name eines M. ‚des obersten Goldschmieds, Hebräer' belegt (W. Ameling [Hrsg.], Inscriptiones Judaicae Orientis 2 [2004] 515f nr. 240). Der einzige Rabbi mit dem Namen M. der talmudischen Zeit ist ein negativ dargestellter M. ben Asri (bBaba Batra 174b; bʿArakin 23a). Erst im MA wird der Name wieder häufiger bei Juden verwendet (zu M. Maimonides vgl. I. Yuval, Moses redivivus [2007]).

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Vorbemerkung. Im NT wird M. ausgehend von den oben angesprochenen atl.-jüd. Traditionen als von Gott legitimierter Bote (Act. 7, 31/8), als Mittler des Gesetzes (vgl. zB. Mc. 1, 44; Joh. 1, 17) bzw. Ahnherr der Schriftgelehrten (vgl. Mt. 23, 2; Mc. 10, 3f) angesehen; M. wird als Prophet dargestellt (vgl. zB. Lc. 24, 25/7. 44; Act. 3, 22; 7, 37; 26, 22f) sowie als leidendes Glaubensvorbild (vgl. zB. Hebr. 11, 23/9). Ob sich der historische Jesus als zweiter M. verstand, lässt sich nicht belegen, auch wenn er für seine Lehre u. sein Selbstverständnis sicher wichtigster Bezugspunkt war. M. ist die im NT am häufigsten genannte atl. Gestalt.

b. Markus-Ev. Das *Markus-Evangelium stellt M. als Gesetzgeber (‚M. hat gesagt') vor, wobei M. gelegentlich als Chiffre für die Tora verwendet wird (Mc. 10, 3; vgl. Mt. 5, 31/3 usw.); M. ist geradezu Abkürzung für das allgemein gültige Gesetz. Zum B. betont Mc. 1, 44, dass Opfer so zu entrichten sind, wie M. es angeordnet hat; auch nimmt Jesus auf M. in der Frage der Ehescheidung Bezug u. erläutert das von ihm Angeordnete (ebd. 10, 4f). Menschliche παράδοσις u. M. werden gegenübergestellt, ohne M. außer Kraft zu setzen (ebd. 7, 13). M. wird neben Elija als Prophet Jesu vorgestellt, der mit ihm redet (ebd. 9, 4f), was zeigt, dass der markinische Jesus kein M. redivivus sein sollte. Kritik an M. wird ebd. 10, 5 deutlich, da er ‚um eures Herzens Härte' ein Gebot erteilt hat.

c. Matthäus-Ev. Das *Matthäus-Evangelium nimmt positiver auf M. als Gesetzgeber Bezug. Bereits die Kindheitsgeschichte (Mt. 2) lässt den Bezug auf M. erkennen. Das Kind M. ist Vorbild für Jesus, ohne diesen als zweiten M. zu interpretieren. Die 40 Tage in der Wüste (ebd. 4) haben in Ex. 34, 28 bzw. Dtn. 9, 9. 18 ein typologisches Vorbild; das Ablehnen eines Brotwunders (Mt. 4, 3) klingt in Dtn. 8, 3 an. Die Schriftgelehrten u. Pharisäer sind die Nachfolger M., die auf seiner καθέδρα sitzen (Mt. 23, 2; H.-J. Becker, Auf der Kathedra des M. [1990] 31/49; *Kathedra); Jesus übt keine Kritik an der Tora des M. (‚Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz u. die Propheten aufzuheben ..., sondern um zu erfüllen'; Mt. 5, 17/9), ergänzt sie jedoch und wird am Berg Tabor neben M. und Elija gestellt (vgl. ebd. 17, 1/13).

d. Lukanisches Werk. M. wird Prophet des Leidens Jesu (Lc. 24, 27. 44). Das Zeugnis des M. ist gültig (ebd. 16, 29. 31); es geht nur darum, ihn ‚zu hören'. Daher wird M. durch Christus ergänzt (Act. 13, 38f). Ebd. 7, 20/44 nimmt zahlreiche M.motive aus jüdisch-hellenistischer Tradition auf, zB., dass M. in ägyptischer Weisheit ausgebildet worden sei (7, 22; anders Philo vit. Moys. 1, 20/3: Gott als Erzieher des M.), die Hervorhebung seiner Beredsamkeit (Act. 7, 22; vgl. Joseph. ant. Iud. 3, 13/21), die Periodisierung seines Lebens in drei Phasen (Act. 7, 20/3; s. o. Sp. 79), die Retterrolle in seiner Frühzeit (Act. 7, 25; mit Bezug auf Dtn. 18, 15; vgl. G. Stemberger, Die Stephanusrede [Act. 7] u. die jüd. Tradition: ders., Stud. zum rabbin. Judentum [1990] 229/50, bes. 240/5). M. wird im Lukas-Ev. häufig mit den rituellen Geboten gleichgesetzt oder als Chiffre für das Gesetz erwähnt (vgl. M. Klinghardt, Gesetz u. Volk Gottes [1988] 121f); M. wird Symbol für das Gesetz (vgl. Lc. 16, 29; 24, 27), was die Kir-

chenväter vielfach aufnehmen. Ebd. 9, 30f erscheinen bei der Verklärung Jesu M. u. Elija; sie verkörpern Gesetz u. Propheten.

e. Johannes-Ev. M. bleibt für den Verfasser des vierten Ev. die wichtigste Person der Geschichte; durch M. werden die Wortführer der jüd.-pharisäischen Tradition, die ‚Schüler des M.', den ‚Schülern des Jesu' entgegengesetzt (Joh. 9, 28f). Im Joh.-Ev. wird M. sogar häufiger genannt als bei den Synoptikern. Im Hintergrund steht die Vorstellung von Jesus als dem neuen M.: Durch M. wurde das Gesetz vermittelt (ebd. 1, 17; 7, 19; 8, 5 u. ö.); M. ist Zeuge Christi, u. der Glaube an ihn ist gleich mit dem Glauben an Christus (als dem Propheten der Endzeit, den M. angekündigt hat [Dtn. 18, 15. 18], Joh. 5, 46); er ist Vorbild (ebd. 3, 14), auch wenn der gute Hirte ein anderer ist (10, 11. 14). Der Gegensatz zu M. wird 6, 33 deutlich, denn nicht M. gab das ‚Brot vom Himmel' (vgl. B. Domagalski, Art. Manna: o. Sp. 51; *Brot). Der auf Christus verweisende M. klagt die Juden, die auf M. ihre Hoffnung gesetzt haben (5, 45), vor Gott an. Die Konfrontation mit den M.anhängern tritt auch im typologischen Rückbezug auf das Bild der erhöhten Schlange als Vorbild für die Erhöhung des Menschensohnes hervor (Joh. 3, 14f; vgl. Num. 21, 6/9; J. Frey, Wie M. die Schlange in der Wüste erhöht hat: M. Hengel u. a. [Hrsg.], Schriftauslegung im antiken Judentum u. Urchristentum [1994] 153/205).

f. Paulus. Paulus greift die ältere M.-Christus-Typologie in 2 Cor. 3, 4/17 auf. Er erkennt an, dass M. δόξα besitzt, aber die des Ev. ist größer u. dauerhaft. Wenn M. gelesen wird, hänge eine Decke vor dem Herzen der M.anhänger (ebd. 3, 15), womit möglicherweise auf Gebetsmäntel (Tallitot) Bezug genommen wird, wie sie beim Tora-Lesen getragen wurden. M. ist für Paulus Tora-Mittler (Rom. 9, 15), der durch Jesaja ergänzt wird (ebd. 10, 20). Typologisch deutet er den *Durchzug durch das Schilfmeer als Taufe εἰς τὸν Μωϋσῆν (1 Cor. 10, 1f), was von den lat. Kirchenvätern häufig zitiert wird (Cypr. ep. 69, 15 [CCL 3C, 493f]; Ambr. in Ps. 118, 16, 29 [CSEL 62, 367]; Aug. in Ps. 33, 1, 3 [CCL 38, 275]).

g. Der auctor ad Hebraeos. Der auctor ad Hebraeos betont zwar die überbietende M.-Christus-Typologie, doch wird Hebr. 3, 1/6 mit M. eine Aussage über Christus gemacht (nicht gegen M.): Jesus ist treu wie M. (ebd. 3, 2; vgl. Num. 12, 7 zur Verlässlichkeit des M.). M. hat die künftige Offenbarung vorausverkündigt (Hebr. 1, 2) u. seine Schmach ertragen (ebd. 11, 26); er ist Vorbild des Glaubens (11, 23). Wie M. ein vor Ehrfurcht zitternder Mittler (12, 21) des alten Bundes war, ist Jesus Mittler eines neuen (12, 24).

h. 2 Tim. 3, 8. Diese Schrift bezieht sich als einzige ntl. Schrift auf M. als Magier, indem sie ihm Jannes u. Jambres als Zeugen großer Dummheit gegenüberstellt (vgl. M. Frenschkowski, Art. Magie: o. Bd. 23, 907f). Wie in CD 5, 17/9 (s. o. Sp. 69) geht es um einen eschatologischen Kontext; M. besiegte Jannes u. seinen Bruder so wie Jesus diejenigen besiegt, die untüchtig zum Glauben sind (vgl. J. Tromp, Jannes u. Jambres: Graupner / Wolter 211/26).

j. Apc. 11, 4/12. Diese Stelle schildert Jesus als leidenden zweiten M. Die typologische Überbietung M. durch Jesus ist Apc. 15, 3 thematisiert: M. ist Vorbild des als Retter gesandten Lammes.

II. Gnosis. Im Unterschied zur ntl. Literatur spielt die M.-Typologie in den christl. gnost. Schriften eine geringe Rolle. M. gilt als Verfasser des Gesetzes (Apocr. Joh.: NHC II 13, 19/21) u. wird als Prophet bezeichnet (Orig. mund. 18 [NHC II 102, 9]); andererseits aber auch als ‚Gegenstand des Gelächters' abgewertet (2 Log. Seth: NHC VII 63, 26). Testimonium Veritatis berichtet vom Kampf des M. gegen die ägypt. Magier u. dass M. den Teufel zu einer Schlange machte (NHC IX 48, 16/28). Ep. ad. Reg.: NHC I 48, 9 erinnert an die Erscheinung des M. (mit Elija) vor Jesus (vgl. Mc. 9, 4). In dem bei *Epiphanius v. Salamis überlieferten Brief des Gnostikers Ptolemaios an Flora wird zwischen Gesetzen Gottes u. des M. unterschieden: Scheidebriefgebot u. Talionsgesetz stammen von M. (Ptol. Gnost. ep. ad Flora 3/7 [SC 24, 46/68] = Epiph. haer. 33, 3/7 [GCS Epiph. 1, 450/7]; vgl. dazu W. A. Löhr, Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern u. den Manichäern: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 [1996] 77/95). Insgesamt reflektieren die Texte eine negative Sicht von M. als Gesetzgeber; M. wird nicht interpretiert, sondern widerlegt (Ch. M. Tuckett, M. in Gnostic writings: Graupner / Wolter 227/40). Clem. Alex. strom. 5, 74, 3 erwähnt die Ansicht des Basilides, M. habe Jerusalem u. den Jerusalemer Tempel gegründet.

III. Kirchenväter. a. Historisches u. martyrologisches Interesse. Die Historizität des M. wurde von den Kirchenvätern nicht in Frage gestellt, doch bestanden hinsichtlich seiner Lebenszeit unterschiedliche, auf einer relativen Chronologie beruhende Vorstellungen: Tatian datiert in seiner Oratio ad Graecos 38f (PTS 43, 69/71) den Exodus etwa in die Zeit des Pharaos Amosis, 400 Jahre vor dem Trojanischen Krieg (also auf ca. 1500 vC.); Theophilus v. Ant. datiert M. sogar 900 bis 1000 Jahre vor diesem Ereignis (ad Autol. 3, 20 [PTS 44, 120f]). Eusebius rechnet vom Exodus bis zur Zeit des Cyrus 1237 Jahre (praep. ev. 10, 10; vgl. Greg. Tur. hist. Franc. 4, 51 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 187/90]; vgl. Heither, Gestalten 21/6). Wie in der älteren jüd. Literatur lassen christliche Schriften ein großes Interesse am hohen Alter der jüd., d. h. mosaischen, Religion erkennen; denn was älter war, galt als besser. Der Altersbeweis wurde apologetisch als Zeichen der besonderen Zuverlässigkeit u. Dignität verwendet (vgl. Pilhofer, Presbyteron aO. [o. Sp. 61]). So zitieren Apologeten wie Eustathius, Theophilus u. Clemens v. Alex. ältere hellenistisch-jüdische Quellen (s. o. Sp. 70). Wichtig wird M. auch im Kampf gegen den das AT bekämpfenden *Markion, indem zB. von Tertullian darauf verwiesen wird, dass die Apostel auf M. u. die Propheten gehört hätten, als sie Jesus nachfolgten. – Im Unterschied zur jüd. Tradition bezeugen viele Kirchenväter auch ein aus Pilgerschaft u. *Heiligenverehrung erwachsendes topographisch-historisches Interesse. So hält bereits Eusebius' Onomasticon zahlreiche Orte der M.biographie fest (zB. Lobon nach Dtn. 1, 1; dazu J. E. Taylor [Hrsg.], The Onomasticon by Eusebius of Caesarea [Jerus. 2003] 68). Bereits die Madaba-*Karte (6. Jh.) in einer Kirche auf dem Pilgerweg zum Berg Nebo (mit byz. ‚Heiligtum des M.' u. Baptisterium vJ. 531) korrigiert einige Angaben des Eusebius. Zum christl. Interesse an M.orten vgl. auch Egerias Reisebericht (J. Wilkinson, Egeria's travels to the Holy Land^2 [Jerus. 1981] 91. 96; J. Fugmann, Art. Itinerarium: o. Bd. 19, 15/7). Der Lebenswandel des M. konnte als Vorbild für heiligmäßiges Leben aufgefasst werden (vgl. Orig. in Jer. hom. 18, 2 [SC 238, 182]). M. gilt außerdem als Vorbild für das spätantike christl. Ideal der Überwindung des Alters u. als Beispiel für das ‚puer-senex'-Ideal (Ch. Gnilka, Aetas spiritalis = Theophaneia 24 [1972] 49/71). Wie bei jüdisch-hellenistischen Autoren wird seine sorgfältige Erziehung hervorgehoben, die er am Hofe des Pharaos genoss; dort wurde er im gesamten Wissen der Zeit unterrichtet (Clem. Alex. strom. 1, 153, 2/155, 7; vgl. Ambr. hex. 1, 5, 18 [CSEL 32, 1, 15]; vgl. Act. 7, 22).

b. Biographie des Mose. In der Bibel, besonders Ex. 1/4, fehlende biographische Details wurden von den Kirchenvätern nachgetragen u. allegorisch gedeutet. Als einziger Kirchenvater hat Gregor v. Nyssa um 392 eine Vita Moysis verfasst (GregNyssOp 7, 1; vgl. Van Uytfanghe 1193/5), in der es um die Schilderung des Aufstiegs des M. zu der immer größeren Nähe zu Gott geht (s. o. Sp. 74). Andere Kirchenväter kommentieren u. ergänzen Details: Joh. Chrysostomus betont etwa die Schönheit des Kleinkindes M., die die Eltern erkennen ließ, dass Gott mit ihm etwas Besonderes vorhabe (comm. in Hebr. 11, 23 [J. A. Cramer (Hrsg.), Catenae Graecorum Patrum in NT 7 (Oxonii 1843) 252]). Der Name M. wird bei Clemens v. Alex. aufgrund älterer jüdischer Überlieferung ausführlich erklärt, u. es wird darauf hingewiesen, dass er von seinen Eltern zunächst den hebr. Namen Joakein erhalten hatte, im Himmel wurde er dann nach seiner Hinwegnahme Melchi genannt (strom. 1, 153, 1; vgl. Heither, Gestalten 35/7). Nach Origenes konnte er die am Hofe erworbenen geometrischen Kenntnisse für die Beschreibung der Arche nutzen (in Gen. hom. 2, 2 [SC 7bis, 85/8]); eine negative Folge der umfangreichen Ausbildung des M. sieht Petrus Chrysologus darin, dass die Angehörigen seines Volkes eifersüchtig auf ihn werden (serm. 48, 5 [CCL 24, 267]). – Seine Frau Zippora kam zwar aus einem anderen Volk (das jedoch auch von Abraham abstammte), kann aber etwa von Origenes als Bild für die Glaubenden aus den Heiden interpretiert werden (in Gen. hom. 11, 2 [SC 7bis, 280/6]; in Cant. comm. 2, 1, 6 [SC 375, 265]). Num. 12, 1f wurde dabei kontrovers als Hinweis auf zwei Frauen des M. gedeutet, Zippora u. eine Äthiopierin. Dies wurde allerdings schon von Theodoret widerlegt, der zu zeigen versuchte, dass es sich um ein u. dieselbe Frau handelte, die jeweils unterschiedlich beschrieben werde (in Num. quaest. 22 [207f Fernández Marcos / Sáenz-Badillos]; vgl. Hieron. ep. 52, 2; Aug. quaest. hept. 4, 20

[CSEL 28, 2, 331]). Die Verbindung des M. mit einer Äthiopierin wird von Irenäus (haer. 4, 20, 12) u. Quodvultdeus (prom. 1, 34 [CCL 60, 54/6]) als Zeichenhandlung gedeutet: M. macht die Äthiopierin zu einer Israelitin. Origenes deutet die *Hochzeit allegorisch als Vereinigung des Volkes mit dem geistigen Gesetz, d. h. mit M. (in Cant. comm. 2, 1, 24 [SC 375, 274]). Die Ehe des M. wird dabei nicht als Makel angesehen, auch wenn M. von Epiphanius nachgesagt wird, er habe nach seiner Berufung keine Kinder mehr gezeugt u. enthaltsam gelebt (haer. 78, 16, 2 [GCS Epiph. 3, 466]; vgl. Chromat. in Mt. tract. 3, 1 [CCL 9A, 208]). Auch Eusebius stellt fest, M. sei nach dem Sinai ganz von der Vermittlung der Offenbarung erfüllt gewesen (dem. ev. 1, 9, 18 [GCS Eus. 6, 42]; zur Ehe des M. vgl. Heither, Gestalten 39/45).

c. Berufung des Mose. Ex. 3 wird von Justin zum Anlass genommen, über die Anwesenheit Christi im brennenden *Dornstrauch zu spekulieren (dial. 59, 3/60, 4 [PTS 47, 173f]). Nach Augustinus ist der, der dem M. erschien, sowohl der Herr als auch der Engel des Herrn, d. h. der Sohn (serm. 7, 4 [CCL 41, 72f]). Die Offenbarung am Dornbusch verlangte von M. das Lösen der Schuhe, was von Ambrosius allegorisierend als Hinweis auf das Entblößen der Seele von den Schuhen des fleischlichen Körpers gedeutet wird (Isaac 4, 16 [CSEL 32, 1, 653f]; vgl. Heither, Gestalten 55/8). Bei Egeria ist bei der Besichtigung der Stelle des brennenden Dornbusches entsprechend ihrer Interessen erstmals (?) die Rede vom ‚hl. M.' (Eger. itin. 12, 2 [SC 296, 172/4]: sanctus Moyses); als der Heilige namens M. wird allerdings erst später ein röm. Mönch verehrt, der am 1. I. 251 unter Decius das *Martyrium erlitt. Origenes lobt M., weil er zögert, den Auftrag anzunehmen, u. er sich vor Gott klar als ein Mensch erkennt, der ‚ohne Wort der Vernunft' ist (in Lc. hom. 5 [GCS Orig. 9, 30f]). Das Zögern des M. bei seiner Berufung wird auch von Gregor d. Gr. positiv hervorgehoben (moral. 35, 14, 31 [CCL 143B, 1795f]). Basilius geht soweit, den Satz ‚Sende doch einen anderen' (Ex. 4, 13) als Hinweis auf das bereits von M. als notwendig erkannte Kommen eines noch größeren zu deuten (in Jes. 3, 112; 6, 183/8 [1, 315/9; 2, 143/65 Trevisan]; vgl. Heither, Gestalten 59/62). Immer wieder hervorgehoben wird die besondere Nähe M. zu Gott: Gregor d. Gr. nennt diese Nähe fiducia familiaris gratiae (in Cant. 15 [CCL 144, 17f]). Die Nähe wird besonders durch das *Fasten ermöglicht, das M. Kraft gab, Gott unmittelbar zu begegnen (Eus. Gall. serm. 8, 2 [CCL 101, 84]); während des vierzigtägigen Fastens wurde M. nach Tert. res. 61, 5/7 (CCL 2, 1010) von Gottes Wort ernährt. Laut Iren. haer. 4, 20, 9 sprach das Wort mit M., indem es sichtbar erschien (apparens in conspectu). Die enge Beziehung des M. zu Gott wird auch von Augustinus betont, wenn dieser quaest. hept. 2, 152 (CCL 33, 140) hervorhebt, dass M. lange bei Gott war u. ihn daher besser erkennen konnte als alle anderen Menschen. Origenes unterstreicht freilich princ. 2, 4, 3 (GCS Orig. 5, 130f), dass der innerlich gereinigte M. Gott trotz Ex. 33, 18 nicht wirklich schauen konnte, da Gott nicht mit körperlichen Augen zu sehen u. die hebr. Bibel hier mystisch zu verstehen sei. Auch unterscheidet er zwischen der Darstellung des M. im ‚Gesetz', wo davon gesprochen werde, dass nur sein Angesicht nach der Schau Gottes gestrahlt habe, u. der Darstellung der Evv., laut der er (zusammen mit Elija) Jesus ganz in Herrlichkeit erschien u. mit ihm sprach (in Ex. hom. 12, 3 [SC 321, 360/2]). Nach Greg. Nyss. vit. Moys. 1, 46 (GregNyssOp 7, 1, 22) wurde M. bei der Schau des Unsichtbaren selbst unsichtbar, da es für den, der Gott sehen will, notwendig ist, das Sichtbare zu übersteigen. M. verhüllt danach sein Antlitz, weil er weiß, dass er die verborgenen Geheimnisse der inneren Herrlichkeit dem Volk nicht zeigen wollte (Greg. M. reg. past. 3, 39 [SC 382, 528/30]). M. symbolisiert sowohl das Volk, auf dessen Herzen die Hülle liegt, als auch das Volk, das sich dem Herrn zuwendet u. keine Hülle mehr zwischen sich u. der Herrlichkeit Gottes haben will (vgl. Orig. in Jer. hom. 5, 8 [SC 232, 298/302]; vgl. Heither, Gestalten 77/80). Augustinus betont die Vergänglichkeit der Herrlichkeit des M.: Das strahlende Gesicht des M. war nur Bild u. Abglanz (serm. 74, 5 [PL 38, 474]; vgl. bereits 2 Cor. 3, 13). Schon Origenes greift auf das Bild zurück, dass die Herrlichkeit des M. schwand wie Helligkeit des Nachtlichtes beim Aufgehen der Sonne (= Christus; in Joh. comm. 32, 27, 341 [GCS Orig. 4, 473]). Er legt dabei Wert auf eine doppelte Gesetzesoffenbarung, nach dem Buchstaben u. nach dem Geist, um so M. gegen Markion zu

verteidigen (Orig. in Jos. hom. 2, 1 [SC 71, 116/8]). M. wird also nur insofern ‚Vater des Gesetzes' (Didym. Caec. comm. in Ps. 44, 3 [5, 214 Gronewald]) genannt, weil ihm bei der Offenbarung auch die Fülle Christi gezeigt wurde.

d. Mose als Typos u. Präfiguration Christi. Schon nach Orac. Sib. 8, 251f, einer christlich erweiterten jüdisch bearbeiteten Schrift, präfigurierte M. Christus, indem er über Amalek die Arme ausstreckte (wie am *Kreuz); doch im Unterschied zu M. kam Christus als elender Mensch in die Welt (ebd. 8, 256f). Die Geburt des M. geschah nach Athanasius wie die Geburt Christi im Verborgenen u. in der Fremde (incarn. 35, 8 [SC 199, 390/2]). Cyrill v. Alex. erklärt alle Einzelheiten der Geburtsgeschichte als Hinweis auf Christus, vor allem die Tatsache, dass M. von den eigenen Verwandten nicht angenommen, sondern ausgesetzt wurde (glaph. Ex. 1, 4f [PG 69, 393/7]; dazu J. A. McGuckin, M. u. das Geheimnis Christi in der Exegese des Cyrill v. Alex.: TheolQS 178 [1998] 272/86, bes. 276). Nach *Melito v. Sardes (um 190 nC.) litt Christus mit M., als dieser im Nil ausgesetzt war (pasch. 69 [SC 123, 98]). – Bereits Ep. Barn. 12, 5 wird M. als τύπος τοῦ Ἰησοῦ bezeichnet (vgl. ebd. 12, 1f, wo, wie oben, die ausgestreckten Arme des M. auf das Kreuz gedeutet werden). Ein ähnlicher Hinweis auf die Kreuzgestalt des M. in Ex. 17, 12 findet sich bei Justin Martyr (dial. 97, 1). Die Apokalypse des Paulus schildert einen Dialog zwischen dem Apostel u. M., in dem dieser über seine Schüler weint, die keine Frucht trugen, denn in der Stunde der Kreuzigung wurde M. gezeigt, was aus seinem Volke geworden war (48 [Tischendorf, AA 65f]). – Clemens v. Alex. betont die *Demut des M., der sich selbst als ‚Dampf aus einem Topfe' bezeichnete u. nur das Kommen Christi vorbereitet hat (strom. 4, 106, 4). Für viele Kirchenväter wird auch seine Bedürfnislosigkeit auf dem Sinai zum Vorausbild Christi (vgl. etwa Tert. res. 61, 5 [CCL 2, 1010]; Ambr. ep. 11, 11 [CSEL 82, 1, 84]; in Lc. expos. 4, 20 [CCL 40, 113]; Heither, Gestalten 72/4). Ammonius, ein Zeitgenosse des Origenes, verfasste eine Eus. h. e. 6, 19, 10 erwähnte Schrift von der ‚Übereinstimmung zwischen M. u. Jesus', die ähnliche typologische Exegesen enthalten haben dürfte. Der kämpfende M. wird dann konkretes Vorbild für Konstantin in der Schlacht gegen *Maxentius (Eus. h. e. 9, 9, 5), so dass Konstantin als neuer M. bezeichnet werden kann (zur M.typologie bei Eus. dem. ev. 3, 2, 6 [GCS Eus. 6, 97] vgl. S. Inowlocki, Eusebius's appropriation of M. in an apologetic context: Graupner / Wolter 241/55, bes. 251/4; J. Ulrich, Euseb v. Caesarea u. die Juden = PTS 49 [1999] 172/6; bei Eus. vit. Const. vgl. M. J. Hollerich, The comparison of Moses and Constantine in Eusebius of Caesarea's Life of Constantine: StudPatr 19 [Leuven 1989] 80/5; B. Isele, Moses oder Pharao? Die ersten christl. Kaiser u. das Argument der Bibel: A. Pečar / K. Trampedach [Hrsg.], Die Bibel als politisches Argument [2007] 103/18; M. Amerise, Monotheism and the monarchy: JbAC 50 [2007], bes. 76f). Zum Vorbild Christi wird M. auch bei Ephraem Syrus (serm. de Maria 2, 35/76 [CSCO 364 / Syr. 160, 51]) sowie Quodvultdeus, der einen Kommentar zu Ex. u. Num. verfasste, in dem er M. in allem als Vorausbild Jesu zeichnet. So wie Jesus die Seelen der Unreinen befreit, so hat M. die Kinder Israels erlöst (prom. 1, 33 [CCL 60, 53f]). – Den Kampf des M. mit dem Pharao deutet Origenes typologisch als Hinweis auf das Handeln Christi; M. u. sein Stab sind Typos für Christus u. das Kreuz. An diesem Kampf wird Vieles sichtbar, was Gott in seinem Heilsplan verfolgt (in Ex. hom. 3, 3/4, 7 [SC 321, 110/38]). Der Zug durch das (Schilf-) *Meer wird bei Basilius u. Theodor v. Mops. zum Typos der Taufe (Basil. spir. 14, 33 [SC 17bis, 360/2]; Theod. Mops. frg. in 1 Cor. 10, 2/4 [K. Staab (Hrsg.), Pauluskomm. aus der griech. Kirche (1933) 185f]; o. Bd. 4, 376/83); nach Cyrill. Alex. in Joh. comm. 1, 9, 1, 13 (1, 135 Pusey) weisen Wolke u. Meer typologisch auf die Taufe hin. Durch die Wasser des Schilfmeeres führt M. das Volk zum Leben, Jesus tut dies durch das Wasser der Taufe (zB. Aug. in Joh. tract. 45, 9 [CCL 36, 392f]). Die Wüstenjahre nach dem Exodus werden mit dem Leben der Christen, die einerseits erlöst sind, andererseits noch auf den Einzug ins Land warten, typologisch in Beziehung gesetzt (vgl. etwa Ambr. Isaac 6, 56 [CSEL 32, 1, 680]; Beda hom. 1, 12 [CCL 122, 80/7]). Ebenso kann das *Manna als Vorausbild des eucharistischen *Mahls gedeutet werden (zB. Joh. Chrys. catech. 3, 26 [SC 50bis, 166f]). Bei Ambrosius wird alles, was den Israeliten in der Wüste widerfahren ist, zum Gleichnis u. Bild der eigentlichen Wirk-

lichkeit (in Ps. 43, 11 [CSEL 64, 268f]; zur Typologie des Exodusgeschehens vgl. Heither, Gestalten 239/53). – Typologisch wird das Leben M.s in der von Gregor v. Nyssa verfassten Vita Moysis gedeutet (J. Daniélou, Moses bei Gregor v. Nyssa: Cazelles 289/306). Die auch ‚Aufstieg des M.‘ genannte, wohl um 392 nC. entstandene Schrift schildert das Leben des M. im Stil jüdischer Erzählungen als mystische Seelenreise, die zur *Mystagogie, zur Einweihung in tiefere Gotteserkenntnis, führt (Van Uytfanghe 1194). M. ist für Gregor v. Nyssa ein Symbol für den Aufstieg der Seele; so wie sich der Steuermann auf See des Nachts an den Sternen orientiert, kann sich der nach Tugend strebende Mensch an M. orientieren; M. wird zum Vorbild der Schönheit, das es nachzuahmen gelte (vgl. Greg. Nyss. vit. Moys.: GregNyssOp 7, 1, 1/6; Van Uytfanghe 1195). – In den PsClementinen (3. Jh. nC.) wird die Gemeinde aufgefordert, den Stuhl Christi zu ehren, so wie sie angehalten war, den Stuhl des M. in Ehren zu halten (PsClem. Rom. hom. 3, 70, 2 [GCS PsClem. Rom. 1, 82]; zur Kathedra des M. o. Bd. 20, 622f). Clemens v. Alex. entwickelte, inspiriert durch Philo, eine Sicht von M. als Vordenker der griech. Philosophie u. Führer seines Volkes (strom. 1, 151/79).

e. Mose als Zeuge Christi. Bei **Caesarius v. Arles wird die Geburt u. Rettung des jungen M. am Schilfmeer als Hinweis auf Christus verstanden, der von der Synagoge verworfen u. von der Kirche aufgenommen wird (serm. 95, 1 [CCL 103, 389f]). Nach Cassiodor sind Israeliten u. Christen aus dem Wasser gerettet (assumptus), worauf der Name M. hinweist (in Ps. 89, 1 [CCL 98, 821]). Laut Augustinus verweist bereits M. auf Christus: Moyses de illo scripsit: hoc ipse ait, hoc veritas ait (conf. 11, 2, 4; vgl. Joh. 5, 46). Er geht dabei soweit, sich zu wünschen, er hätte eine solche Sprachgewalt (eloquendi facultatem) wie M., der die Genesis schrieb (ebd. 12, 26, 36); später stellt er allerdings fest, dass M. nicht alles erkannt habe, was eher zu seiner anti-jüd. Haltung passt. M. sieht er dagegen relativ positiv, wenn er schreibt, dass es ihm, wenn er ein Blutbad anrichten ließ, nicht an der Tugend der Geduld gefehlt habe; diese zeige sich allein an der Zubereitung des Herzens (c. Faust. 22, 79 [CSEL 25, 1, 680/2]; A. Luneau, Moses u. die lat. Väter: Cazelles 307/30, bes. 308f). – Für viele Kirchenväter ist dabei der Gedanke grundlegend, dass Christus durch M. bezeugt wird. Schon Hieron. tract. in Marc. 9, 1/7 (CCL 78, 479) betont, dass M. u. Elija (vgl. Mt. 17, 3; Lc. 9, 30) nicht richtig erkannt werden, wenn sie nicht mit Christus zusammen gelesen werden. Dass M. zu Christus führt, beschreiben die Kirchenväter in verschiedenen Bildern (vgl. Heither, Gestalten 272/7); typische Ereignisse im Leben des M. weisen auf Christus hin (vgl. Cyrill. Alex. in Joh. comm. 3, 2, 5, 46 [1, 389f Pusey]). Nach Origenes kann gegen *Markion u. *Basilides geltend gemacht werden, dass man nur durch M. zu Christus gelangen kann (in Num. hom. 12, 2 [SC 442, 84/6]); M. bereitet den Gläubigen auf Christus vor, wie die Braut mit Wohlgerüchen auf den Bräutigam vorbereitet wird (in Cant. comm. 1, 3, 1 [SC 375, 208/10]). Dabei betont Origenes, dass M. allein das Heil nicht vermitteln kann (in Rom. comm. 1, 10 [1, 64f Hammond Bammel]), vielmehr sei (hier adaptiert er johanneische Gedanken; vgl. Joh. 1, 17; vgl. jedoch auch Eph. 4, 7f) das Gesetz durch M. gegeben worden, aber die Gnade durch Christus (in Joh. frg. 12 [GCS Orig. 4, 494]). Nach Cyrill v. Alex. ist das Gesetz des M. unzulänglich, so dass M. sogar zur Negativfolie werden kann (in Joh. comm. 2, 1, 2, 11 [1, 204f Pusey]). Bei Aug. c. adv. leg. 2, 7, 24 (CCL 49, 109f) wird das Gesetz schließlich zum tötenden Gesetz, das im Gegensatz zum Geist der Gnade steht.

f. Tod des Mose. Schon Augustinus verglich den Tod des M. mit dem Christi. Dass M. das Land nicht betreten darf, ist für Augustinus keine Strafe, sondern ein Bild (en. in Ps. 98, 12 [CCL 39, 1388]; vgl. Heither, Gestalten 181/4). Ambrosius erklärt, dass der Tod des M. nicht einfach die Rückkehr des Leibes zur Erde bedeute, sondern ein Zur-Ruhe-Gelangen durch das Wirken des Wortes Gottes (Cain et Ab. 1, 2, 8 [CSEL 32, 1, 343f]). M. starb mit 120, ähnlich wie der Mönchsvater Antonius (vgl. Athan. vit. Anton. 93 [SC 400, 372/6]); er verkörperte damit das Leben in vollem Maß (Gen. 6, 3), welches Gottes Gesetz dem Menschen ermöglicht. In den PsClementinen wird erwähnt, dass das Gesetz von M. mündlich weitergegeben u. erst nach seinem Tod aufgeschrieben wurde (PsClem. Rom. hom. 3, 47, 1 [GCS PsClem. Rom. 1, 74]). Die christl. Palaea Historia (257f Vassiliev) bewahrt die Tradition, dass

M., als er allein auf dem Berg verstarb, von Samael zum Volk hinabgetragen wurde, damit ihm das Volk diene, woraufhin ihn der Engel Michael forttrug (dazu D. Flusser, Palaea Historia: Scripta Hierosolymitana 22 [1971] 48/79; *Entrückung). Die Einsetzung von Josua zum Nachfolger des M. wird schon von Origenes als Hinweis auf Jesus (= Josua) gedeutet (princ. 4, 3, 12 [GCS Orig. 5, 341/3]): Weil M., d. h. das Gesetz, gestorben ist, tritt Josua (= Jesus) an seine Stelle (hom. 2, 1 in Jos. [SC 71, 116/8]; vgl. Heither, Gestalten 193f. 257/65).

g. Grab des Mose. Nach Epiphanius, der hierfür auf Dtn. 34, 6 (LXX; ἔθαψαν) verweisen konnte, begruben die Engel M. (haer. 9, 4, 13 [GCS Epiph. 1, 202]); so auch Eger. itin. 12, 1f (CCL 175, 52). Augustinus kennt Schriften wie die Ass. Moys. (s. o. Sp. 74), widerspricht aber der Idee, M. sei nicht wirklich gestorben (in Joh. comm. 124, 2 [CCL 36, 681]). Clemens v. Alex. versucht, das Problem durch einen Hinweis auf die Dichotomie von Leib u. Herrlichkeit zu lösen (strom. 6, 132, 2f; vgl. Heither, Gestalten 189f). Hippolyt v. Rom setzt die Suche nach dem Grab des M. mit der Suche der Frauen nach dem Leichnam Jesu in Beziehung, da es in beiden Fällen keinen Leichnam gab (frg. in Dtn. 34, 6 [GCS Hippol. 1, 2, 84]; vgl. Hieron. in Amos comm. 3, 9, 6 [CCL 76, 340]). Auch Ambrosius vergleicht das Grab Christi mit dem des M.; letzteres lehrt allerdings nichts über die Auferstehung (Cain et Ab. 1, 2, 8 [CSEL 32, 1, 343f]). Er kennt außerdem das Motiv, dass alles für den Dienst Wesentliche im Grab des M. bis zum Kommen der Zeit verborgen bleibt (off. 3, 17, 101). Nach Severus v. Ant. war es der Engel Michael, der sich um das Begräbnis sorgte (comm. in Jud. 1, 9 [J. A. Cramer (Hrsg.), Catenae Graecorum Patrum in NT 8 (Oxonii 1840) 161/3], unter Bezug auf Jud. 9).

h. Titel für Mose. Schon die Const. apost. 6, 19, 2 (SC 329, 356) belegen neben der Anrede als ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ die Titel Gesetzgeber, Priester, Prophet u. König für M. Wie in der hebr. Bibel, in der M. häufig als Knecht (ʿeḇeḏ; 40mal) angesprochen wird, haben die Kirchenväter für M. Titel geprägt, die vor allem seine Größe herausstellen (vgl. Heither, Gestalten 195/207). Bereits Justin betont wie Hebr. 3, 5 die Treue des M.; M. war treu zum Zeugnis der kommenden Offenbarungen (dial. 56, 1; 79, 4 [PTS 47, 161. 207f]). Bei vielen Kirchenvätern findet sich der Titel amicus dei (nach Ex. 33, 11 LXX; *Gottesfreund; Zusätze im griech. Text dienen dazu, die unvermittelte Kennzeichnung des M. als ‚Braut' zu beheben; vgl. Didym. Caec. frg. in Ps. 138, 17/8a [E. Mühlenberg (Hrsg.), Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung 2 (1977) 329f]; Hieron. in Mich. comm. 2, 7, 5/7 [CCL 76, 510]; Hilar. Pict. tract. in Ps. 52, 9 [ebd. 61, 117]). Nach Gregor v. Nyssa hat Gott selbst M. Freund genannt (in Cant. hom. 1 [GregNyssOp 6, 31]). – Origenes kennt für M. den Titel Mystagoge oder Hierophant, womit derjenige gemeint ist, der in die Mysterien einführt (vgl. c. Cels. 6, 23). Als ‚göttliche Einweihung' (*Mystagogie) beschreibt Greg. Nyss. vit. Moys. 1, 58 (GregNyssOp 7, 1, 26) die Sinai-Epiphanie. Clemens v. Alex. bezeichnet M. gern als ‚Hierophanten der Wahrheit', der auf Christus, den eigentlichen Hierophanten, hinführt (protr. 2, 25). Da M. in der hebr. Bibel trotz levitischer Abstammung nur Ps. 99 (98), 6 als Priester bezeichnet wird, findet sich nur bei lateinischen Kirchenvätern dieser Titel für M. (vgl. Ambr. ep. 3, 2 [CSEL 82, 1, 20]). Nach Augustinus setzte M. das Priestertum ein (quaest. hept. 3, 23 [CCL 33, 190f]). Wie Ex. 34, 10/2 hervorhebt, war M. kein Prophet wie die anderen, so dass ihn schon Justin als ‚ersten der Propheten' tituliert (apol. 1, 32, 1 [SC 507, 212]), Eusebius als ‚ältesten der Propheten' (h. e. 1, 2, 4) u. Cyrill v. Alex. als ‚Ursprung der Prophetie' (in Hos. comm. 6, 12, 14 [1, 257 Pusey]). – Obwohl man mit Ex. 7, 1 M. als Gott bezeichnen konnte, so ist den Kirchenvätern klar, dass er nur Gott für Pharao, d. h. in der Welt, nicht über der Welt, sein sollte (vgl. Greg. M. in Hes. hom. 2, 3, 7 [CCL 142, 241]; zur Bezeichnung von Menschen als Göttern vgl. Ps. 82 [81], 6; Joh. 10, 34f). Ausführlich widmet sich auch *Fulgentius v. Ruspe der Stelle Ex. 7, 1 u. widerlegt den Eindruck, M. sei zu Gott ernannt (ep. 12, 9 [CCL 91, 367]). – Wie den Rabbinen gilt den Kirchenvätern M. als ‚unser Lehrer' oder als Erzieher auf Christus hin (zB. Clem. Alex. paed. 3, 12, 94; Orig. in Num. hom. 1, 3, 6 [SC 415, 46]; PsAug. quaest. test. 111, 12 [CSEL 50, 283]). Gelegentlich kann M. in Anlehnung an Num. 11, 12 auch als Mutter bzw. Amme bezeichnet werden (etwa Basil. spir. 14, 33 [SC 17bis, 360/2]; vgl. die ähnliche Selbstprädikation des Paulus 1 Thess. 2, 7f).

j. Tugenden. Den Kirchenvätern gilt M. als heilig, verehrungswürdig, allweise, in allem gut, bewährt, von Gott geliebt, mit Gott vertraut (vgl. Heither, Gestalten 207/17). Besonders hervorgehoben werden Sanftmut u. *Demut des M. (vgl. dazu ausführlich Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 1, 2 [PG 61, 15]). Demut zeigt sich in seiner Selbsteinschätzung, etwa dass er nicht reden kann (vgl. Orig. in Ex. hom. 3, 1 [SC 321, 88/90]). Nach Theodoret ist die Sanftmut des M. Kennzeichen dafür, dass er vor Gott Wohlgefallen findet (hist. rel. 11, 2 [SC 234, 456]; vgl. Heither, Gestalten 214). Die Allweisheit des M. wird etwa von Cyrill v. Alex. betont (πανσοφός; in Hos. comm. 1, 1, 4f [1, 28 Pusey]; in Amos comm. 4, 8, 4/6 [1, 514 P.]; in Joh. comm. 1, 9, 1, 16f [3, 150 P.] u. ö.). Origenes hebt hervor, dass Gott selbst M. gezeigt hat, dass er weise ist (exc. in Ps. 50, 8 [PG 17, 137CD]). – Die negativen Seiten u. das Versagen des M. werden gelegentlich entschuldigt (vgl. Heither, Gestalten 217/23). So kann Clemens v. Alex. den Totschlag des Ägypters damit rechtfertigen, dass M. ihn durch ein Wort Gottes (den Namen?) getötet habe (strom. 1, 154, 1/3). Selbst das unbedachte Reden Dtn. 32, 51 wird von Theodoret mit der Erbitterung durch das Volk verteidigt (in Num. quaest. 37 [216f Fernández Marcos / Sáenz-Badillos]; vgl. Num. 20, 6/13). Das Volk zog M. mit in die Sünde (vgl. Hieron. adv. Pelag. 2, 23 [CCL 80, 86]).

k. Mose als Typos des Bischofs. Schon Eus. praep. ev. 7, 7, 1 wird M. als großer Theologe bezeichnet. Dem Vater des (koinobitischen) *Mönchtums, Pachomius, werden die Regeln auf zwei Tafeln wie M. offenbart (vgl. W. Speyer, Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike [1970] 15_1; H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs[2] [1984] 38. 60). Gregor v. Nyssa interpretiert M. als Mittler zwischen Volk u. Gott (vit. Moys. 1, 44 [GregNyssOp 7, 1, 20f]) u. daher als Vorbild des Bischofs (ebd. 2, 117 [69]). Zu M. bei *Aphrahat, der ihn als Vorbild des Glaubens, des Gebetes u. der Enthaltsamkeit darstellt (demonstr. 1, 14; 4, 7; 18, 4 [PSyr 1, 1, 33/6. 149/52. 825/8]), u. bei *Ephraem Syrus vgl. R. M. Tonneau, Moses in der syr. Tradition: Cazelles 267/87.

l. Christliche Mose-Schriften. Zahlreiche christl. M.schriften, die zT. auf älteren jüd. Vorlagen basieren, belegen die typologische u. eschatologische Interpretation der M.gestalt (vgl. kopt. M.-Apokalypse: BGU 1, nr. 181; kopt. M.-Adam-Apokalypse: A. Harnack / C. Schmidt [Hrsg.], Ein kopt. Frg. einer M.-Adam-Apokalypse [1891] 1045/9; syr. M.-Apokalypse: Ed. u. engl. Übers.: I. A. Hall, The colloquy of M. on Mount Sinai: Hebraica 7 [1891] 161/77).

M. ABRAHAM, Légendes juives apocryphes sur la Vie de Moïse (Paris 1925). – G. BIENAIMÉ, Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne = AnalBibl 98 (Roma 1984). – J. BLIDSTEIN, The death of M. Readings in midrash (Alon Shevut 2008). – R. BLOCH, M. and Greek myth in Hellenistic Judaism: Th. Römer (Hrsg.), La construction de la figure de Moïse. The construction of the figure of M. = Transeuphratène Suppl. 13 (Paris 2007) 195/208; M. u. die Scharlatane: J. U. Kalms u. a. (Hrsg.), Internat. Josephus-Kolloquium 1998 = Münster. Judaist. Stud. 4 (1999) 142/57; Orpheus als Lehrer des Musaios. M. als Lehrer des Orpheus: U. Dill (Hrsg.), Antike Mythen (2009) 469/89. – PH. BORGEAUD u. a. (Hrsg.), Interprétations de Moïse = Jerusalem Studies in Religion and Culture 10 (Leiden 2010). – H. CAZELLES (Hrsg.), M. in Schrift u. Überlieferung (1963). – H. CLIFFORD, M. as philosopher-sage in Philo: Graupner / Wolter 151/67. – F. DEXINGER, Die M.-Terminologie in Tibat Marqe: FrankfJudBeitr 25 (1998) 52/62; Der ‚Prophet wie M.' in Qumran u. bei den Samaritanern: Mélanges bibliques et orientaux, Festschr. M. Delcor = Alter Orient u. AT 215 (1985) 97/111. – A. J. DROGE, Homer or M.? Early Christian interpretations of the history of culture = HermUntersTheol 26 (Tübingen 1989). – H.-J. FABRY, M., der ‚Gesalbte JHWHs'. Messianische Aspekte der M.-Interpretation in Qumran: Graupner / Wolter 129/42. – L. H. FELDMAN, Josephus' interpretation of the Bible (Berkeley 1998); Parallel lives of two lawgivers. Josephus' M. and Plutarch's Lycurgus: J. Edmondson u. a. (Hrsg.), Flavius Josephus and Flavian Rome (Oxford 2005) 209/42; M. the general and the battle against Midian in Philo: Jewish Studies Quart. 14 (2007) 1/17; Josephus' portrait of M.: JewQuartRev 82 (1991/92) 285/328; 83 (1992/93) 7/50. 301/30; Philo's portrayal of M. in the context of ancient Judaism (Notre Dame, In. 2007). – J. G. GAGER, M. the magician. Hero of an ancient counter-culture?: Helios 21 (1994) 179/88; M. in Greco-Roman paganism = SocBiblLitMonogrSer 16 (Cambridge, Mass. 1972). – M. GAWLICK, M. im Johannesevangelium: Bibl. Notizen 84 (1996) 29/35. – S. GRAETZ, ‚Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, erwecken'. Der Berufungsbericht Jeremias u. seine Rückbindung an das Amt des M.: Graup-

ner / Wolter 61/77. – M. R. GRAF, The hellenization of M. (Cincinnati 1976). – A. GRAUPNER / M. WOLTER (Hrsg.), M. in biblical and extra-biblical traditions = ZAW Suppl. 372 (2007). – J. G. GRIFFITHS, The Egyptian derivation of the name of Moses: JournNearEastStud 12 (1953) 225/31. – M. D. GROSS, Art. Moshe we-Aharon: Ozar ha-Aggada me-ha-Mishna we-ha-Tosefta, ha-Talmudim we-ha-Midrashim we-Sifre ha-Zohar 2 (1986) 741/50. – P.-M. GUILLAUME, Art. Moïse: DictSpir 10 (1980) 1453/71. – S. J. HAFEMANN, Moses in the apocrypha and pseudepigrapha: JournStudPseudepigr 7 (1990) 79/104. – Y. HARARI, ‚M., the sword, and the sword of M.'. Between rabbinical and magical traditions: Jewish Studies Quarterly 12 (2005) 293/329. – TH. HEITHER, Bibl. Gestalten bei den Kirchenvätern. M. (2010); Schriftauslegung. Das Buch Exodus bei den Kirchenvätern = Neuer Stuttgarter Kommentar 33, 4 (2002). – R. KALMIN, Attitudes toward biblical heroes in rabbinic literature of Late Antiquity: P. Schäfer (Hrsg.), The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman culture 1 (1998) 369/85. – A. VAN DER KOOIJ, M. and the Septuagint of the pentateuch: Graupner / Wolter 89/98. – W. KRAUS, Die Bedeutung von Deut. 18, 15/8 für das Verständnis Jesu als Prophet: ZNW 90 (1999) 153/76. – P. LANFRANCHI, Reminiscences of Ezekiel's exagoge in Philo's De vita Mosis: Graupner / Wolter 144/50. – D. L. LEE, M.' serpent as a patristic ‚type': Dialog 17 (1978) 251/60. – A. LEHNARDT, Bibliographie zu den jüd. Schriften aus hellenist.-röm. Zeit (1999). – F. MANZI, La figura di Mosè nell' Epistola agli Ebrei e nel Dialogo con Trifone: RivBibl 51 (2003) 3/55. – B. MUTSCHLER, ‚Moysi litterae verba sunt Christi'. M. bei Irenäus v. Lyon: Oleum laetitiae, Festschr. B. Schwank = Jerusalemer Theol. Forum 5 (2003) 169/86. – G. OBERHÄNSLI-WIDMER, Art. M. 3. Apokalyptische u. jüd.-hellenist. Lit.: TRE 23 (1994) 347/57. – E. OSSWALD, Das Bild des M. in der kritischen atl. Wiss. seit J. Wellhausen (1962). – R. F. O'TOOLE, The parallels between Jesus and M.: Bibl. Theol. Bull. 20 (1990) 22/9. – A. ROSMARIN, M. im Lichte der Agada (1932). – T. SAITO, Die M.vorstellungen im NT = EurHochschSchr 23, 100 (1977). – P. SCHÄFER, Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the ancient world (Cambridge, Mass. 1997). – S. SCHAPDICK, Religious authority re-evaluated. The character of M. in the fourth gospel: Graupner / Wolter 181/209. – H. SCHLOSSER, Art. M.: LexChrIkon 3 (1971) 282/97. – H. SCHMID, M. Überlieferung u. Geschichte (1968). – S. SCHREINER, M. unser Lehrer: E. Brunner-Traut (Hrsg.), Die Stifter der großen Religionen (1994) 30/49. – J. P. SCHULTZ, Angelic opposition to the ascension of M. and the revelation of the Law: JewQuartRev 61 (1970/71) 282/307. – SCHÜRER, History Reg. Bd. s. v. M. – M. STERN, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1/3 = Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities (Jerus. 1976/84). – S. TIMM, Der hl. M. bei den Christen in Ägypten: Religion im Erbe Ägyptens, Festschr. A. Böhlig = Ägypten u. AT 14 (1988) 197/220. – D. TIMPE, Moses als Gesetzgeber: Saeculum 31 (1980) 66/77. – J. W. TRIGG, Selections from Gregory of Nyssa's Life of M.: S. E. Fowl (Hrsg.), The theological interpretation of scripture. Classic and contemporary readings (Cambridge, Mass. 1996) 103/13. – U. UTRO, Art. M.: F. Bisconti (Hrsg.), Temi di Iconografia Paleocristiana (Città del Vat. 2000) 223/5. – M. VAN UYTFANGHE, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1088/364. – G. VELTRI, Magie u. Halakha = TextStudAntJud 62 (1997). – D. WALFISH, Iše ha-miqra be-sifrut ha-betar-miqra'it (Jerusalem 1976). – G. WATSON, Gregory of Nyssa's use of philosophy in the Life of M.: IrTheolQuart 53 (1987) 100/12. – E. ZENGER, Art. M. 1: TRE 23 (1994) 330/41.

Andreas Lehnardt.

Mose II (Ikonographie).

A. Jüdisch. I. Dura Europos. In der durch den Umbau eines Wohnhauses iJ. 244/45 entstandenen Synagoge von *Dura Europos im syr.-mesopotamischen Grenzgebiet hat sich durch die Zerstörung der Stadt iJ. 256/57 ein einzigartiger Zyklus von Wandmalereien erhalten, der den größten bekannten Gemäl-

dezyklus in einer spätantiken Synagoge darstellt (Kraeling; M. Sommer, Roms oriental. Steppengrenze [2005] 330; J. Elsner, Cultural resistance and the visual image. The case of Dura Europos: ClassPhilol 96 [2001] 269/304; A. J. Wharton, Good and bad images from the synagogue of Dura Europos: Art History 17 [1994] 1/25; K. Weitzmann / H. Kessler, The frescoes of the Dura Synagogue and Christian art [Washington, D. C. 1990]). Die Fresken zeigen die Geschichte Israels im AT, in der M. als Führer aus *Aegypten u. als Gesetzgeber des von Gott auserwählten Volkes eine wichtige Rolle spielt. Auf der besonders gut erhaltenen Hauptwand im Westen, wo sich auch eine Ädikula für die Aufnahme der Torahrollen befindet, ist rechts des zentralen Bildes mit König David im oberen Register M. am brennenden Dornbusch zu sehen (Kraeling Taf. 76), links des Mittelbildes die Gesetzesübergabe (ebd. Taf. 36, 1). Ob in der männlichen Gestalt, die aus einer beschrifteten Rolle zu lesen scheint, ebenfalls M. zu sehen ist, ist umstritten (so zB. S. Fine, Art and Judaism in the Greco-Roman world [Cambridge 2005] 177/83). Auf der rechten Seite der Wand werden im oberen Register (von rechts nach links zu lesen) die *Hagel-Plage, der Auszug der Israeliten, der Untergang des Pharaos u. die geretteten Israeliten unter der Führung des M. ausführlich geschildert (Kraeling 74/86 mit Taf. 53), u. im unteren Register dieser Wand sind die Kindheit des M. u. M. am Hofe des Pharaos wiedergegeben (ebd. 169/78 mit Taf. 67f). M. ist in Dura Europos als bärtiger Mann mittleren Alters charakterisiert u. trägt eine lange Tunika, teils auch ein Pallium. C. H. Kraeling konnte nachweisen, dass für die Darstellung im Detail neben dem bibl. Text auch Elemente der Auslegungsgeschichte (zB. findet der *Durchzug durch das Rote Meer auf zwölf Pfaden statt, die Ex. Rabbah 24, 1 zu Ex. 25, 22 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 184] beschrieben werden [B. Narkiss, Representational art: Age 368]) u. Elemente aus der griech.-röm. Kunst (zB. wird der Tempel in Jerusalem in der Art eines röm. Tempels dargestellt; in der Auffindung des M. durch die Tochter des Pharaos sind die Dienerinnen wie Nymphen gekleidet [ebd. 369]), in die Malereien eingeflossen sind, so dass der damalige Betrachter die Bilder als Darstellung seiner eigenen Geschichte in der Bildsprache seiner Zeit lesen konnte (vgl. J. Gutmann, Early Christian and Jewish art: H. W. Attridge / G. Hata [Hrsg.], Eusebius, Christianity, and Judaism [Leiden 1992] 270/87, bes. 277/81).

II. Andere Denkmäler. Über vormittelalterliche jüdische Handschriftenillustrationen ist nichts bekannt (ebd. 282f). – Zur sog. Kathedra des M. vgl. W. Drews, Art. Kathedra: o. Bd. 20, 618f; J. Dresken-Weiland: ebd. 622f. 645f.

B. Christlich. I. Einzelszenen. a. Altes Testament. 1. Quellwunder. α. Sepulkralbereich. Schon bald nach dem J. 200 wurden in den röm. *Katakomben die ersten Grabkammern mit christlichen Motiven ausgemalt (H. Kaiser-Minn, Die Entwicklung der frühchristl. Sarkophagplastik bis zum Ende des 4. Jh.: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] 318). Die mit Abstand am häufigsten in den Katakomben abgebildete Episode aus dem Leben des M. ist das Quellwunder (Ex. 17, 1/7), in der M. mit seinem Stab an einen Felsen schlägt, aus dem Wasser hervorquillt (Katalog bei Nestori 213 s. v. Rupe; E. Becker, Das Quellwunder des Moses in der altchristl. Kunst [1909]). M. ist in der Regel bartlos dargestellt u. trägt eine (meist lange) Tunika u. Pallium. Manchmal kommen Begleitpersonen hinzu, die vom Quellwasser trinken (zB. Kallixt-Katakombe, Cubiculum 21 [Nestori 102]; Becker aO. Taf. 4, 3; vgl. die Liste der Denkmäler bei Leclercq). – Ganz ähnlich findet sich das Thema auch auf Sarkophagen schon in vorkonstantinischer Zeit (ab etwa 270/80 nC.; Denkmäler bei Koch 144). Auch in späteren konstantinischen u. valentinianisch-theodosianischen Darstellungen kommt die Szene vor, jedoch ist eine Unterscheidung vom Wasserwunder des Petrus manchmal schwierig (Petrus gilt als zweiter M., die Ikonographie des Wasserwunders Petri geht unmittelbar auf diejenige des Quellwunders des M. zurück; wenn der Wundertätige bärtig ist, die Trinkenden als Soldaten gekleidet sind u. Fellmützen tragen, kann dies als Hinweis auf das Wasserwunder Petri gelten [PsLinus, mart. Petr.: AAA 1, 6f]; vgl. J. Dresken-Weiland, Bild, Grab u. Wort [2010] 124/31; E. Dinkler, Abbreviated representations: Age 396f).

β. Monumentalkunst. Der Mosaikdekor in der Kuppel in S. Costanza in Rom enthielt u. a. die Darstellung des Quellwunders des M., die nur durch eine Zeichnung von Pompeo

Ugonio aus dem 16. Jh. überliefert ist (A. Arbeiter, Die Mosaiken: J. Rasch / A. Arbeiter, Das Mausoleum der Constantina in Rom [2007] 261/4 mit Taf. 89).

γ. Kleinkunst. Das Quellwunder des M. findet sich auch im Dekor von Goldgläsern (L. Kötzsche: Age 420f; Ch. R. Morey / G. Ferrari, The gold-glass collection of the Vatican library [Città del Vat. 1959] nr. 142f. 312. 366. 388). Die gleiche Szene zeigt der Griff einer Bronzelampe in Florenz, Mus. Arch., aus dem 4. Jh. (Images of inspiration, Ausst.-Kat. Jerus. [2000] 75 mit Abb.; Leclercq 1683).

2. Berufung des Mose bzw. der brennende Dornbusch. a. Sepulkralbereich. Die Berufung des M. am Berg Sinai nach Ex. 3, 1/6, in der er seine Sandalen löst, ist in den Katakomben (zB. Via-Latina-Katakombe, Cubiculum 3 u. 9 [Nestori 76. 80]) öfter zu finden (zehn Bsp.: Nestori 207f s. v. M.). Auf Sarkophagen kommt die Szene nur selten vor (meist auf Friessarkophagen des 4. Jh.; Liste der Denkmäler bei Koch 142). Wenn M. als Zeichen seiner Berufung eine Rolle in Empfang nimmt, ist die Abgrenzung von einer Gesetzesübergabe (s. unten) schwierig (vgl. A. Effenberger, Das Berliner Mosesrelief: G. Koch [Hrsg.], Grabeskunst der röm. Kaiserzeit [1993] 238 mit Anm. 9). Der brennende Dornbusch wird in diesen Bildern nicht wiedergegeben.

β. Monumentalkunst. In den Mosaiken an den Seitenwänden des Presbyteriums von S. Vitale in Ravenna aus der Mitte des 6. Jh., deren Hauptthemen in den Lünetten die Bewirtung der drei Männer in Mamre u. die Opferung *Isaaks einerseits sowie andererseits Abels (*Kain u. Abel) u. *Melchisedechs Opfer sind, sind im Zwickel zur Apsis hin auf der Südwand die Berufung des M. u. M. als Hirt nach Ex. 3, 1 wiedergegeben (F. W. Deichmann, Ravenna 1 [1969] 226/31. 239f. 244f; Schrenk Taf. 2). In diesen Bildern ist M. durch einen *Nimbus ausgezeichnet. – In der Marienkirche des Klosters am M.berg auf dem Sinai hat sich ein monumentales Mosaik aus dem J. 548/65 erhalten: Es zeigt in der Apsis die Verklärung Christi zwischen M. u. Elia auf dem Berg Tabor u. die drei Apostel Johannes, Petrus u. Jakobus; darüber in den Zwickeln des Apsisbogens sind zwei Engel mit Globus u. Zepter dargestellt, die wie zwei Viktorien zu beiden Seiten des Gotteslammes im Zentrum schweben; an der Wand des Apsisbogens darüber sind links der die Sandalen lösende M. vor dem brennenden Dornbusch u. rechts die Gesetzesübergabe an M. wiedergeben. Nach K. Weitzmann (Zur Kunst des Katharinenklosters: J. Galey [Hrsg.], Sinai u. das Katharinenkloster [1979] 84/6 mit Abb. 126f; ders., Introduction to the mosaics and monumental paintings: G. H. Forsyth / K. Weitzmann, The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai [Ann Arbor 1973] 15) betont die Verklärung in der Apsis im Sinne des Konzils v. Chalkedon vJ. 451 die zwei Naturen Christi in außergewöhnlicher Deutlichkeit (vgl. M. E. Frazer: Age 562), indem Christus in menschlicher Gestalt dargestellt ist (anders in S. Apollinare in Classe, Ravenna, wo er durch ein Kreuz repräsentiert wird [ebd. Abb. S. 563]). Die Berufung des M. ist inhaltlich mit der Verklärung verknüpft, auch sie handelt von der Offenbarung des Göttlichen. Gleichzeitig enthält das komplexe Bildprogramm einen lokalen Bezug, weil M. nach der Überlieferung an der Stelle, wo heute eine Kapelle hinter der Apsis steht, den Dornbusch gesehen haben soll. Auch der Ort der Gesetzesübergabe, Dschebel Musa, befindet sich in Sichtweite (Weitzmann, Introduction aO. 14f).

γ. Kleinkunst. Auf der rechten Nebenseite der sog. Lipsanothek von Brescia, Museo Civico, einem Kästchen mit aufwendig gestalteten *Elfenbein-Reliefs aus der 2. H. des 4. Jh., das ebenso als Reliquienkästchen wie als privates Schmuckkästchen o. ä. gedient haben könnte (grundlegend Kollwitz), findet sich u. a. oben links in der bekannten Bildformulierung die Berufung des M. am Berg Sinai: er löst gerade eine Sandale u. schaut zur Hand Gottes oben rechts auf (ebd. 27). Das Kästchen weist stilistische u. ikonographische Parallelen zur Sarkophagplastik wie zur Katakombenmalerei auf.

3. Gesetzesübergabe an Mose. a. Sepulkralbereich. Bereits in den Katakomben findet sich einige Male die Gesetzesübergabe an M. nach Ex. 31, 18, in der M. die beiden Gesetzestafeln aus der Hand Gottes in Empfang nimmt (zB. im Cubiculum 7 des Coemeterium Jordanorum [Nestori 14; fünf Bsp.: ebd. 208 s. v. M.]). – In der Sarkophagplastik war die Szene der Gesetzesübergabe an M. offenbar relativ beliebt: Auf ein- oder zweizonigen Friessarkophagen, auf Riefel- u. Säulensarkophagen des 4. Jh. u. vereinzelt

noch im 5. Jh. ist sie häufiger zu finden (Denkmäler bei Koch 145). Dabei kann M. wie auf einem Sarkophagrelief in Berlin auch ein zweites Mal dargestellt sein (Effenberger aO. 237/40; vgl. u. Sp. 111 die Darstellung auf der Holztür von S. Sabina); die Gesetzestafeln können durch eine Rolle ersetzt werden (RepertChrAntSark 1, 52; mit eingeritztem Christogramm zB. ebd. 3, 38). Häufig wurde die Szene als Gegenstück zum Isaakopfer aus kompositorischen Gründen seitlich einer *Muschel oder eines Tondo dargestellt, so dass die Hand Gottes oben im Zwickel ihren Platz hat (ebd.; Jeremias 122_{58}).

β. Monumentalkunst. In den Mosaiken an den Seitenwänden des Presbyteriums von S. Vitale in Ravenna (s. oben) ist auf der Nordwand die Gesetzesübergabe wiedergegeben, wobei M. diesmal die Hände verhüllt hat u. sich von der Hand Gottes, die ihm eine Rolle anstelle der Tafeln reicht, abwendet (s. oben). – Am oben erwähnten Apsisbogen der Marienkirche auf dem Sinai ist rechts oben die Gesetzesübergabe an M. dargestellt, der in leicht gebeugter Haltung mit verhüllten Händen das Gesetz empfängt.

γ. Buchmalerei. Auf fol. 3b des Rabbula-Codex vJ. 586 nC., Florenz, Bibl. Medicea Laur., Cod. Plut. 1, 56, findet sich oben links seitlich einer Kanontafel die Gesetzesübergabe an M. (Sörries 94/100 mit Lit., Taf. 52).

δ. Kleinkunst. Eine Elfenbeinpyxis aus dem 5./6. Jh. aus Syrien oder Palästina, Dumbarton Oaks Coll. 36. 22 (Washington), erzählt die Gesetzesübergabe an M. ausführlicher: M. empfängt in der bekannten Manier mit verhüllten Händen aus der Hand Gottes eine Rolle, wird dabei aber von drei rechts anschließend dargestellten jugendlichen Israeliten beobachtet, die die Szene erstaunt verfolgen, u. von denen einer am Boden liegt, die Hand wie geblendet über den *Kopf erhoben (K. Weitzmann, Catalogue of the Byz. and early mediaeval antiquities in the Dumbarton Oaks Coll. 3 [Washington, D. C. 1972] 31f mit Taf. XVI). Ganz ähnlich gibt die Szene eine Pyxis des 6. Jh. in der Petersburger Eremitage wieder (ebd. 32 mit Taf. XVII Abb. 13; Volbach, Elfenbeinarb.[3] 117 nr. 190). – Auf einem Silberkästchen in Thessaloniki, Arch. Mus., um 400, findet sich ebenfalls die Gesetzesübergabe, in der M. eine Rolle aus der Hand Gottes empfängt (H. Buschhausen, Die spätröm. Metallscrinia u. frühchristl. Reliquiare [Wien 1971] 234/9 Taf. B 44).

4. Durchzug durch das Rote Meer. Der Ex. 12, 37/42; 13, 17/15, 21 geschilderte Durchzug wird in der Via-Latina-Katakombe, Cubiculum 3 (Nestori 77; A. Ferrua, Katakomben [1991] Abb. 156; Wessel), als Rettungsbild mit vielen Figuren geschildert: Rechts sind die Israeliten zu sehen, die M. durch das Rote *Meer geführt hat; M. selbst bildet links den Abschluss des Zuges u. weist mit seinem Stab auf das Rote Meer. Der wie ein röm. Feldherr in seiner Quadriga stehende Pharao u. die wie römische Soldaten gekleideten Ägypter verfolgen auf ihren Pferden von links kommend die Israeliten, stürzen aber in der Bildmitte bereits ins Wasser, das durch blaue Wellenlinien gekennzeichnet ist. In Cubiculum 13 (ebd. Abb. 141; Nestori 84) taucht die gleiche Szene ein zweites Mal mit etwas weniger Figuren auf. – Auf den Sarkophagen nimmt der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer mit dem Untergang des Pharaos häufig einen größeren Raum ein (R. Amedick / E. Enß: Art. Meer: o. Bd. 24, 606f). Die Szene kommt zunächst in konstantinischer Zeit auf Deckeln vor (RepertChrAntSark 1, 714), dann auch auf den Friessarkophagen (ebd. 1, 41; 2, 12). In valentinianisch-theodosianischer Zeit entsteht die Gruppe der sog. Durchzugssarkophage, deren Darstellungen in einer erweiterten Komposition mit dem Auszug u. Untergang vom Heer des Pharaos u. dem von Miriam angeführten Zug der geretteten Israeliten die gesamte Vorderseite u. manchmal zusätzlich die Nebenseiten beanspruchen; M. steht in der Regel in der Mitte u. gebietet mit Hilfe seines Stabes über die Fluten des Wassers (Liste der Denkmäler bei Koch 313f; vgl. C. Rizzardi, Considerazioni sui mosaici di San Vitale di Ravenna. Il ciclo di Mosè: Fifth Intern. Colloqu. on ancient mosaics [Ann Arbor 1995] 219/30). Alle Beispiele dieser Gruppe gehören eng zusammen u. dürften in einer stadtröm. Werkstatt zwischen 360 u. 400 nC. entstanden sein; sie lassen sich kompositorisch u. stilistisch an das Relief mit dem Sieg Konstantins an der Milvischen Brücke am Konstantinsbogen anschließen (H. P. L'Orange / A. v. Gerkan, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens [1939] 65/71; Koch 143).

5. Weitere Einzelszenen. a. Sepulkralbereich. In den Katakomben finden sich einmal das Wachtel- u. einmal das *Manna-Wunder dargestellt (Ex. 16, 11/7; Nestori 214 s. v.

Raccolta delle Quaglie. 206 s. v. Manna). In der Sarkophagplastik ist ebenfalls das Wachtelwunder zu finden (Liste der Denkmäler bei Koch 143; vgl. RepertChrAntSark 2, 12), zudem M. vor Pharao (Ex. 5, 1/4; nur einmal dargestellt RepertChrAntSark 3, 21), die Bedrängung des M. (Ex. 17, 2f; nur auf RepertChrAntSark 1, 35) u. Kundschafter mit einer Traube (Num. 13, 22/4; zweimal dargestellt; vgl. Koch 146).

β. Buchmalerei. In einer syr. Bibel, vielleicht noch 6. oder Anf. 7. Jh., Paris, Bibl. Nat. Cod. syr. 341 (Sörries 89/93 mit Lit.), findet sich auf fol. 8r (ebd. Taf. 47) eine ungewöhnliche Miniatur am Eingang zum Buch Exodus: M. u. dahinter Aaron stehen vor dem Pharao, dessen Erregung über das Anliegen des M. deutlich zum Ausdruck gebracht ist. Die Aufrichtung der Ehernen Schlange nach Num. 21, 7/9 ist auf fol. 25r unten (ebd.) dargestellt. Ob mit dem Kasten darunter die Bundeslade gemeint ist, u. ob damit eine Anspielung auf den christl. Altar verbunden ist, muss offen bleiben. Auf fol. 36v (ebd.), der Titelminiatur zum Buch Deuteronomium, ist M. mit Stab u. Torahrolle in den Händen zu sehen. – Folgende frühmittelalterliche Hss., die als Kopien frühchristlicher Originale gelten, enthalten M.szenen: Bibel von S. Paolo, vJ. 870/75 (M. Cardinali, La Bibbia carolingia dell'abbazia di San Paolo fuori le mura [Città del Vat. 2009]); byzantinische Oktateuche, Kpel, 11./13. Jh.; *Kosmas Indikopleustes (spätantikes Original ca. 547/49; vgl. Sörries 133/56).

γ. Kleinkunst. Auf der Lipsanothek von Brescia (s. o. Sp. 106) finden sich außerdem folgende Szenen aus dem Leben des M., deren Deutung zT. umstritten ist: Auf der Rückseite im unteren Bildstreifen Auffindung des M. durch die Tochter des Pharaos, Tötung des Ägypters u. Wachtelmahl (Kollwitz 31, wiedergegeben als Sigmamahl [*Mahl VI] u. bereichert durch ein großes Becken, dessen Inhalt durch ein Feuer erwärmt wird; nach Volbach, Elfenbeinarb.[3] 77 nr. 107 ist hier die Hochzeit zu Kana gemeint). Auf der rechten Nebenseite findet sich oben zwischen der Berufung des M. u. der Gesetzesübergabe evtl. der Untergang der Rotte Korah (ebd.), auf der linken Nebenseite könnte unten der Tanz ums goldene Kalb gemeint sein (C. Stella, Lipsanoteca: Milano capitale dell'impero romano 286/402 d. C., Ausst.-Kat. Milano [1990] 344/6) u. auf der Rückseite im Mittelstreifen links die Verklärung (Kollwitz 29; zur Diskussion Schrenk 152 mit Anm. 716).

b. Neues Testament. Nach Mc. 9, 2/8 par. mit Bezug auf Ex. 24 war M. zusammen mit Elias auf dem Berg Tabor bei der Verklärung Christi anwesend; da es sich hierbei um eine christologische Szene handelt, wird sie an dieser Stelle nicht behandelt. Zugehörige Denkmäler: Lipsanothek von Brescia (Kollwitz 29); Sinai, Marienkirche des Klosters am M.berg, Mosaik aus dJ. 548/65 (Weitzmann, Kunst aO. [o. Sp. 106] 84/6; Frazer aO. [o. Sp. 106] 562); Mosaiken in der Apsis der Bischofskirche Stephania bzw. S. Restituta in Neapel vJ. 535/55 (Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. [1960] 176) u. in S. Apollinare in Classe in Ravenna vJ. 533/36 (s. o. Sp. 106).

II. Moseszyklen. a. S. Maria Maggiore. Im umfassenden Mosaikzyklus in der röm. Basilika S. Maria Maggiore aus dJ. 432/40, der ersten päpstlichen Stiftung eines monumentalen Kirchenbaus, sind am ursprünglichen Apsisbogen Geburt u. Kindheitsgeschichte Jesu dargestellt u. im Langhaus zentrale Gestalten u. entscheidende Phasen der Geschichte Israels (H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelalterl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1966]; J. G. Deckers, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom, Diss. Freiburg i. Br. [1976]; B. Brenk, Die frühchristl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1975]; Wessel 386). An der rechten Langhauswand finden sich Szenen aus dem Leben des M. von seiner Aufnahme am Hof des Pharaos bis zu seinem Tod. M. ist bartlos u. mit langer Tunika u. Pallium wiedergegeben. Wie für die Spätantike üblich (vgl. zB. Dura Europos [s. o. Sp. 102]) wurde für einzelne Szenen nach Möglichkeit auf klassisches Bildgut zurückgegriffen, welches der zeitgenössische Betrachter unmittelbar verstehen u. einem geläufigen Vokabular vergleichbar deuten konnte (Gutmann aO. [o. Sp. 104] 285): zB. wurde M. mit den ägypt. Gelehrten in der Art einer philosophischen Lehrversammlung dargestellt (Deckers, Zyklus aO. 132/5), die Hochzeit von M. mit Sephora entspricht einer *dextrarum iunctio (ebd. 136/40), der Einsetzung des Pascha-Opfers liegt ein imperiales Thronbild zugrunde (ebd. 149/51), u. die Amalekiterschlacht entspricht einer Schlachtendarstellung in der röm. Triumphalkunst (ebd. 196/9).

b. Holztür von S. Sabina. Von den ursprünglich 28 Füllungsplatten der Holztür von S. Sabina in Rom aus dem 5. Jh. ist nach G. Jeremias etwa ein Drittel des ursprünglichen Bestandes verloren. Drei der Platten stellen M.szenen dar: 1) die Berufung des M. (unten: M. als Hirt; Mitte: M. löst die Sandalen; oben: M. im Gespräch mit Gott [?] u. M. erhält eine Rolle aus der Hand Gottes), 2) das Schlangenwunder kombiniert mit dem Durchzug durchs Rote Meer u. dem Untergang des Pharaos u. 3) vier Wunder des M. (M. als Wundertäter oder das Marawunder [Jeremias 33], Wachtelwunder, *Manna-Wunder, Quellwunder). Jeremias (zusammenfassend ebd. 40) sieht im Einzelnen in den Bildern Hinweise auf die Verarbeitung einer griech.-jüd. Vorlage aus der Buchmalerei.

c. Ashburnham-Pentateuch. Im Ashburnham-Pentateuch aus dem 7. Jh., Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. lat. 2334, ist M. mehrfach dargestellt (D. H. Verkerk, Early medieval bible illumination and the Ashburnham Pentateuch [Cambridge 2004] mit F. Rickert, Rez.: JbAC 50 [2007] 254/6; F. Rickert, Stud. zum Ashburnham Pentateuch, Diss. Bonn [1986]; Sörries 26/33 mit Lit.). Auf fol. 56r (ebd. Taf. 10) erteilt der Pharao seinen Soldaten den Befehl, die Kinder der Israeliten zu töten, sodann ist die Fronarbeit der Israeliten wiedergegeben, daneben der Totschlag des M. an einem Ägypter u. der Streit der israelit. Brüder, dann die Auffindung des M.knaben, der Aufenthalt des M. in Midian u. M. vor dem brennenden Dornbusch. Auf fol. 58r (ebd.) finden sich weitere Szenen zur Fron in Ägypten u. auf fol. 65r (ebd. Taf. 11) die Plagen in Ägypten u. der Tod der Erstgeburt. Auf fol. 76r (ebd. Taf. 12) ist die Gesetzesübergabe an M. dargestellt (Schrenk 99f; Rickert, Studien aO. 205f; K. Weitzmann, Spätantike u. frühchristl. Buchmalerei [1977] 125), die die ganze Bildseite einnimmt: Oben links findet die eigentliche Gesetzesübergabe statt, darunter ist rechts das Dankopfer der Israeliten wiedergegeben u. im unteren Bildteil sind M., Josua, Aaron u. dessen Söhne zuseiten der Bundeslade zu sehen (detailliertere Beschreibung bei Schrenk 99). Für das Dankopfer in der Mitte hat M. einen Brandopferaltar errichtet u. liest, hinter dem Altar stehend, einer größeren Menschenmenge aus dem Gesetz vor. Von rechts kommen fünf weiß gekleidete Männer, die Brote zum Altar bringen. Eine Beischrift enthält den Text von Ex. 4 u. 7, wobei anstelle der in Vers 5 genannten Opfertiere auf dem Altar Gefäße u. Brote zu sehen sind.

d. In Kopien überlieferte Denkmäler. Von den Langhausfresken in S. Paolo fuori le mura u. S. Pietro in Rom, die u. a. mehrere Szenen aus dem Leben des M. zeigten, sind lediglich Kopien des 17. Jh. vorhanden (S. Waetzoldt, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom [Wien 1964] 58. 70f nr. 617/27. 931f); die sieben Tituli im Dittochaeum des Prudentius von 348/nach 405 (tituli 8/14 [CCL 126, 391/3]; R. Pillinger, Die Tituli Historiarum oder das sog. Dittochaeon des Prudentius [Wien 1980]) bezeugen einen Exoduszyklus in einer span. Kirche um 400 (Verwandlung des Stabes in eine Schlange, Durchzug durchs Rote Meer, Marawunder, Quellwunder, Wachtel- u. Mannawunder, Gesetzesempfang, das goldene Kalb, die eherne Schlange).

III. Porträtartiges Brustbild des Mose. a. Codex Rossanensis. Im ältesten illustrierten Evv.buch aus dem 6. Jh. im mus. dell'arcivescovado in Rossano Calabro, Cod. Unicus, ist auf fol. 3v/4r die Darstellung einer Apostelkommunion erhalten, unter der sich zwischen den Prophetenbildnissen auch ein Brustbild des M. mit einer Beischrift aus Ex. 16, 15 u. 24, 8 findet (Sörries 70/7 mit Lit. Taf. 39; Schrenk 90/6).

b. Codex Sinopensis. In dieser Handschrift des 6. Jh. in Paris, Bibl. Nat., Cod. Suppl. grec. 1286, ist eine ganz ähnliche Bildkomposition zu finden (Sörries Taf. 41): Die Darstellung mit dem Fest des *Herodes u. der Enthauptung Joh. des Täufers (Mt. 14, 6/11; fol. 10v), die Speisung der 5000 (Mt. 14, 13/21; fol. 11r) u. die Speisung der 4000 (Mt. 15, 32/9; fol. 15r) wird jeweils am Rand durch ein Brustbild des M. ergänzt u. mit Texten aus Gen., Ex. u. Dtn. kommentiert.

C. Bedeutung der Moseszenen. In den Fresken der Synagoge von Dura Europos (s. o. Sp. 102) wird M. als Gesetzgeber des von Gott auserwählten Volkes verstanden, wobei die Darstellungen nicht nur als Illustration eines historischen Textes aufzufassen sind, sondern durch Verwendung zeitgenössischer Bildsprache dem Betrachter die Möglichkeit zur Identifikation geboten wird. Die Einzigartigkeit des Fundes in Dura Europos erschwert jedoch seine Beurteilung, u. der Rückschluss auf gleichzeitige oder ältere

Malereien in monumentaler oder in Buch-Form, die als Vorlage für die Ausmalung der Synagoge gedient haben könnten, bleibt wegen der Komplexität der Darstellung zwar wahrscheinlich, ist aber nicht zu belegen (Gutmann aO. [o. Sp. 104] 281; nach Weitzmann / Kessler aO. [o. Sp. 103] 26/55 muss die Vorlage in einer Hss.illustration liegen). – Die frühchristl. Kunst stellt M. in der Regel in eine lange Tunika u. ein Pallium gekleidet u. überwiegend bartlos dar. Zunächst findet sich sein Bild im sepulkralen Zusammenhang der Katakombenmalerei u. der Sarkophagplastik des 3. u. 4. Jh. (s. o. Sp. 104), u. dort werden insbesondere die markanten Einzelbilder des Quellwunders, aber auch des *Durchzugs durch das Rote Meer, als sog. Rettungsbilder in den Kontext der bisher vorherrschenden bukolischen Thematik integriert (vgl. zB. Jonas-Sarkophag im Vatikan [RepertChrAntSark 1, 35]; J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke [1997] 107; dass diese Szene als Hinweis auf die Taufe zu deuten ist, lässt sich nicht belegen [zB. Dinkler aO. (o. Sp. 104) 406]). Gleichzeitig wird M. als Gesetzgeber vorgestellt, u. dieses Thema findet sich ebenfalls bereits in den Katakomben u. auf Sarkophagen, später dann auch in Einzelbildern in der Monumental- u. Kleinkunst, wo M. im allgemeinen heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen AT u. NT als Vorläufer Christi aufgefasst wird. (Zum Programm des Kuppelmosaiks in S. Costanza [s. o. Sp. 104], das nur unvollständig überliefert ist, A. Arbeiter, Art. Kuppel II [Bedeutung]: o. Bd. 22, 505; zu S. Vitale [s. o. Sp. 105] Schrenk 60/2 u. Deichmann aO. [o. Sp. 105] 239, der hier ein ‚Vorzeichen der wesenhaften Erscheinung Christi, das heißt seiner Inkarnation' sieht; zur Marienkirche auf dem Sinai s. o. Sp. 105f; für die Lipsanothek von Brescia [s. o. Sp. 106] wies schon Kollwitz darauf hin, dass ein Programm für die ausgewählten Szenen nicht erkennbar [dagegen zuletzt C. Brown Tkacz, The key to the Brescia casket (Paris 2002)] u. eine typologische Deutung der Szenen auszuschließen sei [zur Diskussion grundlegend Schrenk 16. 151/3]). Für die genannten Denkmäler einschließlich der Durchzugssarkophage lässt sich ein komplexes Bildprogramm nicht feststellen; ein mitgedachter Hinweis auf die Taufe ist möglich, geht aber aus dem Kontext nicht hervor (Engemann aO. 106/22; Kaiser-Minn aO. [o. Sp. 104]). – Der Mosaikzyklus in S. Maria Maggiore in Rom (s. o. Sp. 110) besitzt als ‚päpstliche' Stiftung in Rom offiziellen Charakter u. hat auch einen politischen u. propagandistischen Aussagewert. M. wird hier gedeutet als einer der Vorläufer Christi in einem theologischen Konzept, das die Einheit von AT u. NT im Sinne von Verheißung u. Erfüllung im Bild wiedergibt; Christus wird als Mensch u. Gott zugleich verstanden, als Sohn Davids im Neuen Rom, dem neuen Volk Israel, das auf die Wiederkunft des Messias wartet (Deckers, Zyklus aO. [o. Sp. 110] 296; ders., Constantin u. Christus: Spätantike u. frühes Christentum aO. [o. Sp. 104] 267/83; Gutmann aO. [o. Sp. 104] 285; vgl. A. Geyer, Bibelepik u. frühchristl. Bildzyklen: RömMitt 112 [2005/06] 320). Für den M.zyklus an der Holztür von S. Sabina (s. o. Sp. 111) kann aus den wenigen erhaltenen Bildern ein vollständiger Zyklus u. ein unter bestimmten Auswahlkriterien zusammengestelltes Programm o. ä. nicht erschlossen werden. Die Bildfolge hat additiven Charakter u. damit scheidet auch eine typologische Deutung der vorhandenen Szenen aus (Jeremias 108/10; Schrenk 16). – In der Buchmalerei, die ab dem 6. Jh. fassbar ist, ist der Bezug der Malereien zum Text u. zur Textauslegung teilweise deutlicher: Es kann breit u. phantasievoll erzählt werden, u. hier lässt sich erstmals eine typologische Deutung des M. nachweisen, die mit der Textauslegung bei den Kirchenvätern übereinstimmt (vgl. A. Lehnardt, Art. M. I: o. Sp. 93/5). M. wird zum Typos Christi u. das (Brand-) Opfer zum Typos der Eucharistie. Im Falle des Ashburnham-Pentateuch (s. o. Sp. 111) wird der Typos durch die Inschrift repräsentiert, während das Bild selbst den ntl. Antitypos darstellt (Schrenk 101/7). Im Zusammenhang mit der am unteren Bildrand dargestellten Szene mit der Bundeslade, die das Aussehen eines Tempels hat, ist der Hinweis auf eine Illustration im Rossano-Codex (P. Sevrugian, Der Rossano-Codex u. die Sinope-Fragmente [1990], bes. 64) interessant, wo auf fol. 4r Jesus den Aposteln den Wein reicht: unter diesem Bild findet sich u. a. Ex. 24, 8 zitiert, d. h. auch hier wird das M.opfer mit der Eucharistiefeier verbunden, aber diesmal nicht in der Ikonographie der Szene selbst, sondern durch eine Inschrift (Schrenk 95f). Bei dem porträtartigen Brustbild des M. im Codex Rossano (s. o. Sp.

112) ist eine typologische Deutung über die zugehörigen Beischriften ebenfalls evident, u. im Codex Sinopensis (s. o. Sp. 112) sind M. u. das AT durch die beigefügten Texte als Erläuterung u. Weissagung für das NT aufgefasst (Sörries 79f mit Lit.).

Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York (1977). – E. DASSMANN, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit u. Kunst (1974). – G. JEREMIAS, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom (1980). – G. KOCH, Frühchristl. Sarkophage = HdbArch (2000). – J. KOLLWITZ, Die Lipsanothek von Brescia (1933). – C. H. KRAELING, The synagogue = The excavations at Dura-Europos. Final report 8, 1 (New Haven 1956). – H. LECLERCQ, Art. Moïse: DACL 11, 2, 1648/89. – A. NESTORI, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane[2] (Città del Vat. 1993). – S. SCHRENK, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 (1995). – R. SÖRRIES, Christl.-antike Buchmalerei im Überblick (1993). – U. UTRO, Art. Mosè: F. Bisconti (Hrsg.), Temi di iconografia paleocristiana = Sussidi alla studio delle antichità cristiana 13 (Città del Vat. 2000) 223/5. – K. WESSEL, Art. Durchzug durch das Rote Meer: o. Bd. 4, 370/89.

Susanne Heydasch-Lehmann.

Mücke s. *Fliege (Mücke): o. Bd. 7, 1110/24.

Münze.

A. Allgemeines. Die antike Numismatik ist, zusammen mit der Klass. Philologie, einer der ältesten Zweige der Altertumswissenschaften. Sie blickt auf mehr als 700 Jahre Forschung mit Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zurück. Ihre Aufgabe ist, das Geld u. die M. im gesamten Mediterraneum u. in den von ihm beeinflussten Randgebieten in Zeit, Raum u. Funktion zu erfassen u. zu analysieren. Zusammen mit den vormonetären Geldformen, oft in prähistorischer Zeit, bedeutet dies alleine für das M.geld (seit etwa Mitte des 7. Jh. vC. mehr oder minder regelmäßig an vielen Orten hergestellt) eine große Zeitspanne: im Westen des Mediterraneums von den Anfängen bis zur sog. Karolingischen M.reform im letzten Jahrzehnt des 8. Jh. nC., im Osten bis mindestens 1203/04 nC., dem Zeitpunkt der zeitweiligen Besetzung von Kpel durch die Lateiner. Daher ist es nicht möglich, hier in der lexikal gebotenen Kürze eine alle aktuellen Probleme umfassende Darstellung zu bieten. – So wird, der Zielsetzung des RAC gemäß, nach der Vorstellung der wichtigsten Grundbegriffe lediglich die röm. M.geschichte kurz zusammengefasst, da diese für die Auseinandersetzung mit dem Christentum unmittel-

bar relevant ist, um die Formen der Christianisierung im M.bild u. im Brauchtum aufzuzeigen. Aus dieser Einschränkung folgt u. a., dass etwa die Prägungen in Palaestina in der Kaiserzeit (Herodianer, Procuratoren, Erster u. Zweiter Aufstand) hier nicht besprochen werden können (vgl. U. Wagner-Lux, Art. Iudaea: o. Bd. 19, 73f). Die Christianisierung im Problemfeld der antiken Numismatik setzt nicht vor 312 nC. ein, die sog. jüd. Prägungen enden jedoch mit der Niederschlagung des Zweiten Aufstandes 135 nC. – Der Überblick der röm. M.geschichte schließt hier mit der Zeit Justinians I (527/65). – Für die laufende Lit. s. die Forschungsberichte anlässlich der Internationalen Numismatikerkongresse (International Numismatic Commission [Hrsg.], A survey of numismatic research [1953ff]) für die jeweiligen Perioden.

I. Grundbegriffe. a. Münze. Die M. ist ein als Geld dienendes handliches Metallstück, so lauten mehr oder minder übereinstimmend die aktuellen lexikalen Bestimmungen, dessen Wert eine (uU. staatl.) Autorität mit erkennbaren Zeichen garantiert. Diese Begriffsbestimmung gilt auch für die mediterrane Antike samt den von ihr beeinflussten angrenzenden Gebieten, um die es hier ausschließlich geht. – In dieser Bestimmung sind weitere Grundbegriffe mit eingeschlossen, die hier kurz angesprochen werden sollen.

b. Geld. Das *Geld ist ein weit umfassenderer Begriff, dessen allseits zufriedenstellende, historisch sinnvolle Definition noch aussteht. Nach einer älteren Formulierung kann unter ‚Geld' die unmittelbare oder mittelbare dingliche Erscheinung von mehr oder weniger messbaren u. umsetzbaren Werten, die in einer gegebenen Gesellschaft (zu einer bestimmten Zeit) als Geld anerkannt wird u. die dann als Wertmesser, Tausch-, Wertaufbewahrungs-, Wertübertragungs- u. Zahlungsmittel dient, verstanden werden (R. Bogaert, Art. Geld [Geldwirtschaft]: o. Bd. 9, 798f). Es trägt nicht unbedingt M.form; die M. stellt vielmehr eine relativ junge Art des Geldes dar. Es gibt sie im Mittelmeerraum je nach Datierung der ältesten M.typen seit etwas mehr als 2600 Jahren.

c. Münzherrschaft. Die M.prägung ist als Hoheitsrecht dem Gemeinwesen, zB. einer griech. Polis, der röm. Republik oder dem jeweiligen Herrscher, vorbehalten u. als solche strengstens geschützt. Die Durchführung der M.produktion geschieht im Auftrag u. im Sinne der M.herrschaft. Gewährt der Herrscher (selten) einem ehedem unselbstständigen Fürsten das M.recht, so wie Antiochos VII Sidetes dem Simeon Makkabäus für dessen eigenes Land (1 Macc. 15, 6), kann dies die Anerkennung der Selbstständigkeit bedeuten.

d. Münzbilder. Als Beweis der Herkunft u. damit der Wertgarantie trägt die M. erkennbare Zeichen, sog. M.bilder. Da diese immer die Auffassung der jeweiligen M.herrschaft wiedergeben, sind sie in ihrer Aussage, ihrer Art u. in ihrem Wandel für die gesamte M.geschichte eminent wichtig.

e. Münzfuß. Der M.fuß ist das gesetzlich vorgeschriebene (im Falle einer Gemeinschaftswährung vertraglich vereinbarte) System der jeweiligen Währung. Es bestimmt das / die zu verwendende(n) M.metall(e), deren Feinheit u. das Gewichtssystem, dem die Währungseinheit u. die Stückelung folgen. Unter Stückelung versteht man die Unterteilung der M.einheit in Teilstücke (sog. Wechselnominale).

f. Münznamen. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 27f; Göbl 1, 47f. 77/9.) Die M.namen beziehen sich im griech. Bereich entweder auf Begriffe wie Gewicht, Wiegen, Unterteilen, zB. στατήρ (lat. statera, ‚Waage') oder τριτή (‚das Drittel'), dann auf die spezielle historische Entwicklung vom Geräte-Geld her, wie ὀβολός (aus ὀβελός, ‚Spieß') u. δραχμή (aus dem Verb δράττεσθαι, ‚fassen', nämlich von einer Handvoll Spießen [6 Stück]), dazu auch zB. τριόβολος (‚3-Obolen-Stück'), ἡμίδραχμον (‚Halbdrachmon') usw., oder es geht um sog. sprechende Typen, die die Währungseinheit nach dem M.bild benennen: χελῶναι (‚Schildkröten') für Aigina; γλαῦκες (‚Eulen') für Athen; πῶλοι (‚Fohlen' = Pegasos) für Korinth usw. – Im röm. Bereich herrschen Gewichts- u. Zahlenangaben vor: as (die Gewichtseinheit); semis (das Halbstück); triens (3-Unciastück); sestertius (semis tertius, 2-½-Stück); denarius (10 asses-Stück) usw. Gelegentlich wird die Darstellung zum Sortennamen: quadrigatus (das Stück mit dem Viergespann); bigatus (das mit dem Zweigespann). Manche Sortennamen kommen von Personennamen der M.herren her, zB. philippeus (Philipp II), antoninianus (*Caracalla).

g. Münzwert. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 25/8.) Der Wert der antiken M. als Zahlungs- u. Wertaufbewahrungsmittel hängt grundsätzlich vom Gewicht u. der Feinheit des M.metalls ab als ‚Realwert' (‚Sachwert'). Ein darüber hinausgehender sog. ‚Nennwert' ist in der Antike eher unüblich, höchstens vor dem Hintergrund des Realwertes vorstellbar. Die wenigen schriftlichen Nachrichten berichten stets vom Aufzwingen eines über dem Realwert liegenden Nennwertes als abzulehnende Willkürmaßnahme (Aristot. oec. 1347a 8f; 1349a 32/6). Die Praxis der Halbierung, gelegentlich der Vierteilung von Kupfer-M., wenn Wechselnominale fehlen, unterstreicht ebenfalls die Bedeutung des Realwertes. Die M.reformen indessen, die den Wert der Einzelnominale von Fall zu Fall durchaus verändern können, sind stets legale Maßnahmen der jeweiligen M.herren.

II. Material u. Technik. a. Münzmetalle. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 24f; Göbl 1, 34/8.) Die antike M. besteht aus Metall. Als M.metalle dienen in der griech.-röm. Welt u. in den angrenzenden Gebieten das *Elektron (II), anfangs natürlich, bald jedoch künstlich aus *Gold, Silber u. Kupfer legiert; Gold, prinzipiell bis zu 980/1000 fein; Silber, stets kupferlegiert in variabler Feinheit; Kupfer u. Kupferlegierungen (als Bronze mit maximal 20 % Zinn), darunter auch eine aurichalcum genannte zinkhaltige Legierung, eine Art Messing. Eisen kommt als M.metall selten vor. Man kennt einzelne Typen aus dem 4. Jh. vC. in Griechenland; literarisch erwähnt werden Eisen-M. aus Klazomenai u. Byzantion. Blei ist kein eigentliches M.metall, kommt aber wegen des niedrigen Schmelzpunktes namentlich in den Kupferlegierungen vor. Sonst wird es zur Verfertigung von Not- oder Falschgeld benützt. Es wird auch zur Herstellung von Marken (tesserae [münzähnliche Stücke]) u. Siegeln verwendet. Ein wesentlicher Faktor ist stets die Wertrelation der einzelnen M.metalle zueinander.

b. Herstellungstechnik. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 28/38; Göbl 1, 49/56.) Die meisten M. werden kalt oder warm geprägt. Die Schrötling genannten Rohlinge sind gegossen oder später aus Blech geschnitten. Zur Prägung wird im Amboss ein Hohlstempel fixiert (Unterstempel), einen zweiten, beweglichen am langen Stiel (Oberstempel) setzt man auf den Schrötling am Amboss auf u. vollzieht die Prägung durch Hammerschlag. In diesem Fall kann die Stellung der beiden Stempel zueinander wechseln. Bekannt sind auch mit Scharnier verbundene Stempel, namentlich für spätantike Gold-M. Hier bleibt die Stempelstellung konstant. – Das wichtigere M.bild ist die Vorderseite mit der Wertgarantie; es sitzt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, im Unterstempel, um die Schärfe des Bildes auf jeden Fall zu sichern. Der Oberstempel trägt anfangs rohe Abdrücke, dann meist an Rollsiegel-Abdrücke erinnernde Gebilde. Daraus entsteht im griech. Bereich alsbald eine regelmäßige, teils erhabene Struktur, seit J. H. Eckhel (1737/98) quadratum incusum genannt, die dann durch ein zweites M.bild, das Rückseiten-Bild, ersetzt wird. – Aus doppelter Hohlform gegossene M. sind im griech. Raum relativ selten. Sie stehen dafür am Anfang des röm. M.wesens u. stellen auch einen Teil der sog. Keltenprägung.

c. Fälschungen u. Verfälschungen. Fälschungen u. Verfälschungen greifen den Wert der M. an. Griechische u. römische Maßnahmen, Rechtsvorschriften wie partnerschaftliche Vereinbarungen, schützen daher den M.wert (R.-Alföldi, Numismatik 1, 26. 192f; Göbl 1, 190/2; Carson 286/8). Die Strafen, die angedroht werden, sind drastisch. Umstritten ist die Rechtsstellung der sog. gefütterten (plattierten) M., ob sie nun von offizieller Stelle hergestellt werden oder illegal sind. Es geht dabei darum, einen weniger wertvollen Kern mit einer dünnen Pelle aus edlerem Metall zu versehen (zB. ὑπάργυρος bei Pollux 7, 104; subaeratus bei Pers. sat. 5, 106). Es gibt sie seit Beginn der M.herstellung. Die Herstellungstechnik ist mittlerweile weitgehend bekannt (Peter 18/30). – Nachgüsse von Original-M. mögen Fälschungen sein oder aber Not-M., wenn (Wechsel-) Nominale fehlen; dies hängt vom verwendeten Metall ab. Die Verwendung von Edelmetall wäre, in der röm. Zeit gut nachweisbar, völlig illegal, von Kupfer / Legierungen zunächst nicht. Ab 326 sind alle Nachgüsse aus hoheitsrechtlichen Gründen grundsätzlich verboten (Cod. Iust. 9, 24, 2 vJ. 326; vgl. Cod. Theod. 9, 21, 3 vJ. 326).

d. Prüfmethoden. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 37.) Einfache Methoden, wie zB. ein bis in die Mitte des Stückes gehender Einhieb, ermöglichten die Prüfung des Kerns. Im westkeltischen Bereich wurden solche Einhiebe

kultisch gedeutet. Schrötlinge mit gezacktem Rand (serrati) scheinen die Akzeptanz der M. erleichtert zu haben, berichtet Tacitus (Germ. 5). Einstempelungen mit kleinen Punzen mögen zT. private Gütezeichen sein. Gegenstempel dagegen sind Einstempelungen größeren Formats, rund oder eckig, mit figuralen Darstellungen, Schriftzügen oder Monogrammen. Sie erscheinen stets positiv im M.bild. Gegenstempel kommen anscheinend im 4. Jh. vC. auf u. hören im Westen des Röm. Reiches etwa Ende des 1. Jh. nC. auf (R.-Alföldi, Numismatik 1, 36; Göbl 1, 223f; Carson 284; von Kaenel 683; Werz 18/20). Im Osten gibt es sie noch im 3. Jh. nC. Sinn u. Zweck der Gegenstempelung sind vielfältig u. im Einzelfall bereits erklärt: Sie mögen der Kontrolle dienen, wirtschaftlich / finanzpolitischer Art sein oder auch politische Inhalte verbreiten.

e. Sog. Barbarisierungen. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 194/6; Göbl 1, 87. 128f.) Als sog. Barbarisierungen bezeichnet man, etwas unbeholfen, die mehr oder minder schlecht ausgeführten Kopien nach Original-M. Dies kann der Beginn einer selbstständigen Prägetätigkeit sein (zB. der sog. keltischen Prägung [s. u. Sp. 125]) oder eine zeitweise geduldete Notprägung.

B. Römisch. Beim Auftreten des Christentums unter Kaiser Tiberius (14/37 nC.) herrschte im Mediterraneum die röm. Währung vor, ein Ergebnis einer langen u. komplexen Entwicklung.

I. Münzgeschichte bis zum Ende der röm. Republik. a. Vormonetäre Formen. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 145f; Göbl 1, 70; von Kaenel 670/3; Crawford 35/46.) In Mittelitalien, auch in Rom, benützt man (im Vergleich zur griech. Welt) lange das nicht gemünzte Metallgeld (vgl. trotz aller Irrtümer u. Ungenauigkeiten Plin. n. h. 33, 42f). Antike Autoren leiten das Wort pecunia (‚Geld'; auch in Form von M.) von pecus (‚Vieh') ab, plädieren also für ein (älteres) Viehgeld. Dies ist aktuell in der Forschung nicht unumstritten. Ebenso berichten sie von Strafen, die mit einer bestimmten Anzahl von Schafen oder Rindern abgegolten werden konnten. Spätestens um die Mitte des 5. Jh. vC. werden die Strafen in aes (‚Kupfer / Bronze') angegeben (Zwölftafelgesetz vJ. 450 vC. [zB. tab. 2, 1 (30 Riccobono)]). Es geht dabei um Roherz (aes rude oder infectum; R.-Alföldi, Numismatik 1, 145f), Barren, von denen die benötigte Menge Metalls nach Gewicht abgehackt wurde. Die Geldeigenschaft des aes rude lässt sich von Fall zu Fall lediglich durch Fundumstände (Grabbeigaben, Weihefunde, Schatzfunde usw.) nachweisen. Viereckige, jüngere Barren mit verschiedenen Darstellungen (sog. ramo secco, ‚dürrer Zweig'; dann Tierbilder wie Stier, Schwein, selbst *Elefant usw., auch mit Aufschrift ROMANOM = Romanorum) werden wiederholt in den Bereich der Opfergaben verwiesen; man versucht auch, in den Darstellungen Hinweise auf konkrete Ereignisse zu finden. Die ramo-secco-Typen sind möglicherweise etruskisch, die bebilderten römisch. Letztere wurden wohl ab Ende 4. Jh. bis Mitte 3. Jh. vC. hergestellt.

b. Römische Republik. In einem nächsten Schritt entsteht das sog. Schwergeld (aes grave) in Rom u. (hauptsächlich auch) in Mittelitalien (R.-Alföldi, Numismatik 1, 146/54; Göbl 1, 70/5; Crawford 1/12; von Kaenel 674/7). Der Unterschied zur griech. M. ist gewaltig: Das M.metall ist immer Kupfer (mit Beimischungen), im griech. ist es hauptsächlich das Silber; das aes grave wird gegossen, die griech. M. meist geprägt, u. es trägt stets der Stückelung entsprechende Bilder u. Wertzeichen, was wiederum im griech. wohl vorkommt, aber nicht die Regel ist. In Rom bzw. in den verschiedenen Gemeinwesen Mittelitaliens werden unterschiedliche M.füße verwendet. Im bald einsetzenden Prozess der Gewichtsminderung scheint das stadtröm. aes grave die Leitfunktion in Italien innezuhaben. – Der Beginn des aes grave liegt im ersten Drittel des 3. Jh. vC. Ab etwa 270 vC. werden in Rom (auch außerhalb im Auftrag von Rom) Silber-M. nach süditalisch-griechischer Art geprägt mit Bildern u. Aufschriften, die unmittelbar auf Rom hinweisen, etwa auf den Gründungsmythos mit der Wölfin u. den Zwillingen, mit jugendlichem Januskopf, dann mit Aufschriften wie ROMANO(rum) oder ROMA usw. Auch diese Serien haben Wechselnominale. – Der 2. Punische Krieg (218/201 vC.) ist für Rom eine besonders schwere Zeit, die auch das M.wesen trifft. Kurzfristig wird als Notlösung Gold gemünzt, ein Stater mit Halbstück mit Schwurszene (coniuratio). Wenige Jahre später erfolgt die wichtigste u. nachhaltigste M.reform, um 212 vC. zu datieren (R.-Alföldi, Numismatik 1, 149f): Ein Denar, eine Silber-

einheit, erscheint, die (nach verschiedenen Gewichtsreduktionen) zehn asses des Sextantarfußes (1 as = 1/6 des röm. Pfundes) in Silber entspricht u. daher das Zahlzeichen X im Bilde führt. Ein Halbstück (V = quinarius) u. ein Viertelstück (IIS = sestertius) gehören dazu. Die genaue Zeit der Einführung ist umstritten. Anfang des 2. Jh. vC. sinkt das Gewicht des Denars von 1/72 auf 1/84 des röm. Pfundes. Zeitweilig erscheint das Zahlzeichen XVI. Dieses Denargewicht bleibt dann für Jhh. verbindlich.

1. Münzbilder. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 150/4; Göbl 1, 73f; von Kaenel 676f. 679f; Crawford 712/44; Howgego 76/8.) Die M.bilder des Denars verweisen auf die schwere Kriegslage u. natürlich auf Rom: Auf der Vorderseite ist der Roma-Kopf (Rhea?) im Helm zu sehen, auf der Rückseite die beiden *Dioskuren, die göttlichen Beschützer Roms. Das Gold zu 60, 40 u. 20 asses führt den Marskopf u. den *Adler in den Vorder-Rückseiten-Bildern. Das aes grave trägt traditionell nominalabhängige Bilder (Janus, Juppiter, Minerva, Hercules, Mercurius, Bellona) u. auf der anderen Seite die Schiffsprora mit den Wertzeichen. Eine Sonderstellung hat eine weitere Silber-M. namens victoriatus mit dem Bild der das Tropaeum bekränzenden Victoria auf der Rückseite. – Nach dem 2. Punischen Krieg ist das röm. M.wesen also eigentlich trimetallisch, doch wird Gold eher ausnahmsweise geprägt. – Die M.bilder verändern sich zunächst langsam. Auf der Rückseite des Denars steht die biga, das Zweigespann mit Luna, dann mit Victoria oder mit Juppiter. Der Typ heißt im Volksmund auch bigatus. Nach der Gracchenzeit, vor allem aber im Laufe des 1. Jh. vC., werden die M.bilder zunehmend variabel. Sie tragen propagandistische Bilder, die die Wohltaten der großen Familien für die res publica feiern, auf dem Wege zur *Monarchie. Porträts Lebender gibt es auf den stadtröm. Prägungen zunächst nicht; das Ehrenrecht des Bildnisses auf römischen M. wird erst C. Julius Caesar zuerkannt, obwohl das Herrscherporträt auf M. im griech. Osten seit den Diadochen, konkret seit Ende des 4. Jh. vC., Alltagspraxis ist.

2. Münzrecht. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 154/6; Göbl 1, 70; Crawford 610/20; von Kaenel 677f; Howgego 77. 80/2. 88/90.) Das M.recht liegt beim Senat, der den Prägeauftrag auf dem Wege eines Beschlusses (senatus consultum) erteilt. Präzisiert ist darin wohl der M.fuß, möglicherweise auch der Umfang des Ausstoßes. Klare Aufschlüsse über die Bereitstellung von M.metall kennen wir nicht; die Verwendung von öffentlichen Mitteln wird gelegentlich auf den M. vermerkt (zB. EX A P = ex aere publico). Das durchführende Organ ist ein Dreimännercollegium (III viri monetales, auch III viri a[uri] a[rgenti] a[eris] f[lando] f[eriundo]), das unter den ersten Ämtern der senatorischen Laufbahn liegt u. offenbar in einer Weise vom Quaestor abhängt. – Zum imperatorischen Auftrag außerhalb Roms gehört auch die M.versorgung etwa der Armee vor Ort je nach Bedarf. In der Zeit der Bürgerkriege in der Spätphase der Republik wird folglich für kriegerische Zwecke auffallend viel Edelmetall geprägt, vornehmlich Silber. In der Regie der Provinzverwaltung werden zudem noch bis ins 1. Jh. aes-M. herausgegeben.

3. Auseinandersetzung mit dem griech. Osten. Noch im Laufe des 2. Punischen Krieges (ab 215 vC.) greift Rom in zunehmendem Maße auf den Osten zu, es führt Kriege gegen die hellenist. Königreiche, die sich in der Nachfolge Alexanders d. Gr. (336/323 vC.) gebildet haben. Für die M.geschichte ist von entscheidender Bedeutung, dass schon der Vater Alexanders, König Philipp II der Makedonen, für seine ab 357 vC. laufende Goldprägung den bereits weitverbreiteten attischen M.fuß gewählt hat, den Alexander dann auch für die reiche Silberprägung mit der Tetradrachme als Hauptnominal u. einer Reihe von Wechselnominalen übernimmt. Auch die Seleukiden mit Zentrum Syrien benutzen in der Folgezeit den attischen M.fuß. Nur im ptolemäischen *Aegypten wendet man sich vom attischen Fuß ab u. baut ein eigenes trimetallisches System auf. – Als Rom siegreich gegen König Philipp V der Makedonen um die Wende des 3. zum 2. Jh. vC., dann auch gegen den Seleukiden Antiochos III, Krieg führt, ist der Denar noch schwerer als die attische Drachme. Sein Gewicht wird im 1. Jahrzehnt des 2. Jh. vC., wohl nach dem Sieg bei Kynoskephalai (197 vC.), auf das der attischen Drachme heruntergesetzt u. spielt in der Folgezeit zusammen mit ihr die Hauptrolle im (Fern-) Handel. Eine allseitige Konvertibilität wird dann wenige Jahre später erreicht, als in Perga-

mon das neue Silbernominal Kistophor (von κιστοφόρος, ‚Korb tragend‘; abgeleitet vom M.bild) erscheint, das eine leicht zählbare Relation auch zu der leichteren, sog. Insel- (oder Rhodischen) Währung herstellt (R.-Alföldi, Denar 29/33).

4. Sog. keltische Münzprägung. (H. de La Tour, Atlas des monnaies gauloises [Paris 1892]; J.-B. Colbert de Beaulieu, Traité de numismatique celtique 1. Méthodologie des ensembles [ebd. 1973]; K. Pink, Die M.prägung der Ostkelten u. ihrer Nachbarn[2] [1974]; D. F. Allen, Catalogue of the Celtic coins in the British Museum 1/3 [London 1987/95].) Die sog. keltische M.prägung umfasst die M. verschiedener Stämme, zum großen Teil keltische, die, von der mediterranen M.geldwirtschaft beeinflusst, sich auf diese einstellen. Ihre wechselnden Wohnsitze liegen am nordwestlichen u. nördlichen Rande des griech.-röm. Areals. Eine Gruppe, die Galater, wurde nach 275/274 vC. in der Hochebene in Kleinasien angesiedelt. *Handel der Oberschicht mit Luxusgütern, Soldzahlungen, auch Beute bringen griechisches Geld zu ihnen. Es wird zunächst nachgeahmt, bis dann aus den zunehmend verfremdeten M.bildern eigene Darstellungen entstehen. Die Entwicklung der Bilder verläuft aber nirgendwo gleichmäßig u. linear. Den meisten Typen gemeinsam ist lediglich das sinkende Gewicht. Auch die Feinheit des Goldes u. des Silbers bleibt nicht konstant. Auf das Silber folgt an manchen Orten eine silberhaltige Bronze (potin) u. Bronze. Die Wahl des M.metalls, gelegentlich auch des M.fußes, dokumentiert die wirtschaftliche u. politische Zuordnung. Griechische Vorbilder werden im Laufe des 1. Jh. vC. vielfach vom Denar abgelöst. Denar-Nachahmungen, Kleinsilber u. Potin- bis Bronze-M. führen dann in die röm. Zeit.

II. Münzgeschichte von der Kaiserzeit bis zur frühbyz. Zeit. a. Kaiserzeit. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 57/72; Göbl 1, 76/87; von Kaenel 680/5; Carson 3/157.) Erst die sog. augusteische M.reform stellt die trimetallische Ordnung wieder her, indem neben Gold u. Silber eine wohlgeordnete Palette von Kupfer bzw. Kupferlegierungen (Messing, Bronze) nach Bedarf geprägt wird. Die Datierung der Reform ist nicht unumstritten. Sie liegt wohl aE. der 20er Jahre des 1. Jh. vC. Die Reform stabilisiert folgende, bis in das 3. Jh. nC. gültige Relation: 1 aureus (um 7,8 g) = 25 Denare (um 3,8 g) = 100 (Messing-) Sesterze = 200 (Messing-) Dupondien (unter Nero mit Zahlzeichen II, später stets mit der Strahlenkrone auf dem Kopf des Kaisers als Kennung) = 400 (Bronze-) asses = 1600 Quadranten. Das Gewicht des aureus schwankt, bis *Nero es iJ. 64 auf 1/45 u. das des Denars auf 1/96 des röm. Pfundes festlegt. Im Osten des Reiches wird in kaiserlicher Regie bei Bedarf (vor allem auch des Militärs) Silber geprägt, sog. Kistophoren (s. oben), im syr. Antiochia Tetradrachmen, in Kaisareia Cappadociae den Antiochenern entsprechend Didrachmen u. Drachmen. Alexandria ad Aegyptum hat, der Sonderstellung der Provinz entsprechend, eine eigene Silber- u. Bronzeprägung. Bronzegeld wird zusätzlich zur stadtröm. Produktion in Nordafrika u. in den Westprovinzen bis in die 30er Jahre des 1. Jh. u. im Osten in eigener Regie der Städte u. Gemeinden bis in die 60er Jahre des 3. Jh. geprägt (vgl. generell Burnett / Amandry / Ripollès). – Seit etwa der Regierungszeit des *Commodus (180/92 nC.) verliert der Denar spürbar an Feinheit, die aes-Prägung an Variabilität: Die Sesterze werden kleiner, die Legierungen von dupondius u. as einander angenähert, so dass nur noch die Strahlenkrone den dupondius vom as unterscheidet. In den Jahren der Thronkämpfe 193/96 wird wieder viel Edelmetall verprägt. 214 versucht *Caracalla es mit der Schaffung eines größeren Silbernominals, den man nach ihm antoninianus nennt (Hist. Aug. vit. quatt. tyr. 15, 8; vit. Prob. 4, 5). Diese neue Sorte wird mit der Strahlenkrone bzw. der Mondsichel an Damenbüsten offenbar als Doppeldenar vorgestellt, ist aber von Anfang an untergewichtig. In den ersten Jahrzehnten des 3. Jh. fehlt in den Nord- u. Westprovinzen das Wechselgeld. Man behilft sich mit rasch herstellbaren Guss-M. (s. o. Sp. 120) in Bronze. – Bis in die Regierungszeit Valerians u. Gallienus' (254/60; 260/68), in katastrophaler militärischer u. wirtschaftlicher Lage, erreicht der Verfall der röm. Währung einen Höhepunkt. Die Gold-M. ist wohl nach wie vor von relativ hoher Feinheit, doch es gibt keine feste Stückelung mehr. Sie wird praktisch zum Barren. Die antoniniane werden zu kleinen, oft unregelmäßigen Bronzestücken, das aes ist selten trotz Reformversuchen um die Mitte des Jh. Es wird berichtet, dass in Ägypten die Wechselstuben schließen, damit

sie die kaiserl. M. nicht mehr annehmen müssen (POxy. 1411, 2f). – Erst *Aurelianus (270/75) kann die Gesamtlage stabilisieren. Er unternimmt auch eine schrittweise Sanierung des M.wesens (vgl. Zos. hist. 1, 61, 3). Die Reform betrifft auch die innere Organisation. Sie bildet den Ausgangspunkt u. die Grundlage der spätantiken Reformbemühungen, die mit dem Namen des *Diocletianus (284/305) verbunden sind (S. Estiot [Hrsg.], Monnaies de l'Empire Romain 12, 1, 1 [Paris 2004] 41/8; von Kaenel 685f; Carson 237/9).

b. Spätantike ab dem 4. Jh. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 157/60; Göbl 1, 79; von Kaenel 685f; Carson 158/217.) Die Reform, die das M.wesen endgültig vereinheitlicht, setzt ab 293/94 ein. Der aureus ist nun auf 1/60 des röm. Pfundes ausgebracht, die Stücke tragen manchmal das entsprechende Wertzeichen. Die wichtigste u. nachhaltigste Neuerung führt *Constantinus d. Gr. (306/37) kurz nach seiner Ausrufung zum Kaiser zunächst im Westen des Imperiums ein: Das Gewicht der Gold-M. wird auf 1/72 des röm. Pfundes gesenkt. Nach Erlangen der Alleinherrschaft 324 stellt man die Goldprägung überall auf dieses Gewicht um, das Jhh. gelten wird. Den Namen (aureus) solidus trägt diese Sorte zu Recht. Von den Unterteilungen des solidus erlangt das Drittel (tremissis, triens) besondere Bedeutung: Ab 383 häufig geprägt u. in der Völkerwanderungszeit vielfach nachgeahmt, ist es mit das wichtigste Goldnominal der Zeit. – Auf der alten neronischen Basis von 1/96 Pfund entsteht ab 293/94 wieder eine qualitätvolle Silber-M. (argenteus sc. nummus). Die Zahl XCVI nimmt man gelegentlich mit in das M.bild auf. Eine seltene kleinere Einheit, ebenfalls von gutem Silber, ist mit der Strahlenkrone ausgestattet (neoantoninianus), eine noch kleinere mit dem *Lorbeer-*Kranz. Constantin d. Gr. lässt 324 eine größere Silber-M. zu 1/72 Pfund schlagen (miliarense), die aber zunächst relativ selten bleibt. Erst im späten 4. Jh. u. in frühbyzantinischer Zeit erlangt sie größere Bedeutung. Im 4. Jh. ist eine kleinere Silber-M. (siliqua) häufiger, von Constantin d. Gr. eingeführt, aber erst ab **Constantius II (337/61) ziemlich regelmäßig bis Ende des Jh. geprägt, vereinzelt auch noch später, mit tendenziell fallendem Gewicht. – Der wichtigste M.typ der diocletianischen Reform ist eine anfangs leicht silberhaltige Bronze-M. (follis). Das Silber holt man mit dem Weißsudverfahren an die Oberfläche. Dieses Nominal durchläuft eine stufenweise Abknappung, die bereits kurz nach der Einführung einsetzt, wobei die Silberanteile verschwinden. Von 293/94 bis 348 wird aus dem 10-g-Stück eine kleine Bronze-M. von etwa 1,3 g Gewicht. 348 setzt ein erneuter Reformversuch ein, im Zuge dessen große, mittlere u. kleine Bronze-M. (dazu bald auch ein Halbstück) ausgebracht werden; Julian (360/63; *Iulianus) ergänzt um eine Großbronze mit Silberanteilen u. eine Kleinbronze. Aus Texten kennt man Sortennamen (etwa pecunia maiorina u. centenionalis), die man aber mit den effektiv vorhandenen M. nicht sicher identifizieren kann. In der aktuellen Forschung behilft man sich für die Bronzeprägung in der 2. H. des 4. Jh. mit der Bezeichnung aes 1 bis 4, d. h. nach Format.

c. Frühbyzantinische Zeit. Die spätröm. M.sorten werden ohne Bruch weitergeführt, so der solidus, in Gewicht u. hoher Feinheit unverändert, ebenso der tremissis / triens. Erst *Iustinianus I führt parallel einen solidus von niedrigerem Gewicht ein. Silber scheint weniger geprägt worden zu sein; die siliqua ist nach wie vor von unregelmäßigem Gewicht, auch die größere Silbersorte (miliaresion) schwankt in Format u. Gewicht. – Die M.reform des Anastasios (491/518; Grierson 50/60, bes. 59f) betrifft vor allem die Kupferprägung. Die Nominale werden sauber abgestuft u. mit Zahlenangaben zu den zahlreich umlaufenden kleinen nummi versehen (M = 40, K = 20, I = 10, Є = 5). Die Reform datiert von 498 (Marcell. chron. 2 [MG AA 11, 95, 10f]). Unter *Iustinus I (518/27) kommen in der neu eröffneten M.stätte Thessalonica IS = 16 u. H = 8 dazu, unter Justinian I (527/65) in Alexandria IB = 12.

d. Münzstätten. Die Haupt-M.stätte ist für Jhh. in Rom; dort wird nach Bedarf in allen drei M.metallen geprägt. Sie liegt zunächst oben auf dem kapitolinischen Hügel beim Tempel der Juno Moneta, dann, wohl nach dem Brand iJ. 80, lässt *Domitianus (81/96) die Anlage ins Tal zwischen Esquilin u. Caelius verlegen. Die Spuren führen ins Areal der heutigen Basilika von S. Clemente. Weihinschriften vJ. 115 weisen dort Gruppen von M.arbeitern u. Verwaltern, auch vom Kontroll- u. Rechnungswesen, nach. Die parallel arbeitenden Unterabteilungen der moneta (‚M.stätte') heißen officinae (R.-Al-

földi, Numismatik 1, 188/90; Göbl 1, 164/70; von Kaenel 687f; Carson 247/83). Die Gießereien, die das Metall (auch die Schrötlinge?) liefern, sind (jedenfalls im 2. Jh.) an kaiserliche Freigelassene verpachtet. – Augustus eröffnet 15 vC. eine kaiserl. M.stätte in Lugdunum (*Lyon), die, nicht immer kontinuierlich, in allen M.metallen M. bis etwa Ende 1. Jh. produziert. – Bei erhöhtem Bedarf (die M.verschlechterung führt auch zur starken Vermehrung von Stückzahlen) oder in einer Bürgerkriegssituation braucht man im Imperium zunehmend mehr M.stätten. Diese Entwicklung beginnt im Großen u. Ganzen mit dem Ende des 2. Jh. u. setzt sich kontinuierlich weiter fort. *Aurelianus (270/75) regelt u. a. auch die Organisation der M.stätten neu. Nach unregelmäßigen Anfängen in den 60er Jahren des 3. Jh. mit einzelnen, meist die Offizinen kennzeichnenden Zahlen (mit griechischen oder lateinischen Buchstaben) auf der Rückseite der M., werden regelmäßig die Sitzorte der M.stätten in Kurzform angegeben. Später, vor allem im Zuge der M.reformen im 4. Jh., kommen Offizin-, Serien- u. Sortenzeichen (letzteres für Gold u. Silber) hinzu, die die Rekonstruktion der Prägestruktur sehr erleichtern. Bis zu 18 M.stätten arbeiten zeitweise parallel, doch ihre Anzahl ist nicht konstant.

e. Zur Verwaltung der Prägung. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 186/8; Göbl 1, 152f; von Kaenel 687f; Carson 244/6.) Das republikanische Amt der III VIRI AAA FF (s. o. Sp. 124) bleibt in der Kaiserzeit bis in die 2. H. des 3. Jh. bestehen; seine Kompetenzen u. Aufgaben sind unklar. An der Spitze der M.stätte steht der procurator monetae, seit Trajan (98/117) nachweisbar. Er ist dem a rationibus (später rationalis summae rei) bzw. seit Constantin d. Gr. etwa dem comes sacrarum largitionum nachgeordnet.

f. Münzrecht. Das M.recht liegt beim Kaiser. Da sich die S-C-(senatus-consultum-) Sigle auf aes-M. bis Aurelian mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Gestaltung des M.fußes bezieht u. da keine inhaltlichen Unterschiede zwischen Edelmetall- u. aes-Prägung feststellbar sind, ist die ältere Auffassung von einem selbstständigen senatorischen Prägerecht nicht haltbar, auch wenn jüngst die Diskussion darüber wieder aufgeflammt ist. – Vielfältige Rechtsvorschriften (M. R.-Alföldi, Die Gußformen u. gegossenen ‚Fälschungen' kaiserzeitl. M.: Chiron 1 [1971] 357/60; Howgego 77) schützen bis ins 4. Jh. nur die Edelmetallprägung gegen die Minderung des Gewichtes der Stücke u. die ihrer Feinheit (Ulp.: Dig. 48, 10, 9; Paul. sent. 5, 25, 5; bzw. Ulp.: Dig. 48, 10, 8 u. Cod. Theod. 9, 22, 1 vJ. 317 [343?] für die Spätantike). Die Rechtslage ändert sich 326 grundlegend, als Constantin d. Gr. sich gegen die Gusspraxis ausspricht u. das Prägerecht nochmals ausdrücklich dem Kaiser vorbehält (Cod. Iust. 9, 24, 2 vJ. 321; vgl. Cod. Theod. 9, 21, 3 vJ. 326: in monetis etenim tantum nostris cudendae pecuniae studium frequentari volumus. Cuius obnoxii maiestatis crimen committunt). Dies gilt dann für die Folgezeit.

g. Münzbilder. (R.-Alföldi, Numismatik 1, 161/86; Göbl 1, 80/4; von Kaenel 688/90; Carson 276/83; Howgego 80/99.) Die M.bilder spiegeln stets die Auffassung u. die Anliegen des jeweiligen M.herrn, also des Kaisers, wider. Die Vorderseite trägt seine wechselnden Porträts u. Bilder derer, denen er dieses Hoheitsrecht zuerkennt (vgl. Ulp.: Dig. 1, 3, 31), etwa den Kaiserinnen, den Mitregenten, dem präsumptiven Nachfolger, den Divi (den zu Göttern erhobenen verstorbenen Kaisern) usw. Von Fall zu Fall gibt es mehrere Porträts im Vorderseiten-Bild. Die Aussage der Vorderseiten-Bilder betrifft die Person des Kaisers (bzw. derer, denen er das Bildnisrecht eingeräumt hat), sein Aussehen, seine Insignien, seine Ausstattung (*Herrschaftszeichen). Die Art der Darstellung wechselt; mal sind die Porträts leicht oder stärker idealisiert, mal zeigen sie realistisch den Alterungsprozess. Sie geraten je nach gewachsener Tradition in den einzelnen M.stätten bzw. den künstlerischen Fähigkeiten der einzelnen Graveure entsprechend mal besser, mal schwächer. Inwieweit der Kaiser als M.herr auf die Art der Gestaltung Einfluss genommen hat, ist nicht unmittelbar überliefert. Alle diesbezüglichen Folgerungen basieren auf dem Endprodukt selbst, auf dem M.bild. Sicher ist nur, betrachtet man den Machtwillen u. das Machtpotential des röm. Kaisers, dass gegen seine Vorstellungen, gegen seinen Willen, nicht gearbeitet werden konnte. Eine Veränderung inhaltlicher Art, d. h. der Ausstattung, der Insignien, ohne sein Einverständnis oder sogar gegen ihn ist also schlechterdings undenkbar. Das gleiche gilt für die Titulatur u. für die Legenden. – Erst im Laufe des 3. Jh. treten Doppelporträts mit Halbgötter- u. Götterbildern auf. –

Die Rückseiten-Bilder sind (stets aus der Sicht des Kaisers) nicht minder verbindlich, die Themen zahlreich (M. R.-Alföldi, Bild u. Bildersprache der röm. Kaiser [1999] passim). Der Kaiser sieht sich als Auserwählten der Götter oder einer von ihm besonders verehrten Gottheit, als Charismatiker. Das schönste u. bedeutendste Geschenk der Götter an den Auserwählten ist der Sieg. Diese Idee hat in den M.bildern Tausende von Varianten, von konkreten, aktuell zu feiernden Siegen mit Triumphalbildern bis hin zur Auffassung vom genuin sieghaften Wesen des Kaisers als semper victor. Der Sieg ist überdies der Beweis seines von den Göttern stammenden Charismas: Die Victoria begleitet ihn. Ein anderes weites Feld ist dann das Wirken des Kaisers für Rom, von den großzügigen Gaben an das Volk über die unterschiedlichsten Bau- u. Ausbaumaßnahmen bis hin zu den Regelungen zur Sicherung des Imperiums, die, modern formuliert, die außenpolitischen Erfolge darstellen. In schwierigen Situationen bekommen die Rückseiten-Bilder u. -Legenden gelegentlich fast Beschwörungscharakter, preist man doch im Vorfeld von Thronkämpfen etwa die concordia (Eintracht) oder die fides militum (Treue der Soldaten). Einen breiten Platz nehmen kultische Darstellungen ein, wie Opfer oder Einweihungen von Tempeln, die der Kaiser traditionsgemäß persönlich wahrnimmt. Ein weiteres wichtiges Thema stellt die Dynastie dar. – Die Beschriftung, Legende genannt, begleitet die Vorder- u. Rückseiten-Bilder. Sie ist ebenso Trägerin der kaiserl. Sicht der Dinge wie die Bilder u. deren gleichwertige Ergänzung, also stets verbindlich in der Aussage. Fehler, etwa in der aktuellen Titulatur (oder anderswo), kommen selten vor.

h. Multipla, Medaillons. Mehrfache Stücke (multipla, Medaillons) begleiten in allen M.metallen die Prägung in der Kaiserzeit u. anfangs in Byzanz. Die einstweilen jüngsten Beispiele stammen aus dem späten 6. Jh., evtl. aus den ersten Jahren des 7. Jh. (Grierson 50f). Tiberios Konstantinos (578/82) sendet dem Frankenkönig Chilperich ein solches Stück (Greg. Tur. hist. Franc. 6, 2 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 266f]). Zu Schmuck verarbeitet, wie M. auch sonst häufig, wurden vier stempelgleiche multipla des Maurikios, die 583 (oder spätestens 602) zu datieren sind (Ph. Grierson, The Kyrenia girdle of Byzantine medallions and solidi: NumChron 6. Ser. 15 [1955] 55/70). Aes-Stücke werden schon im 2. Jh. kunstvoll gerahmt. Vielfache spätröm. Goldstücke dienen Gentilkönigen u. -fürsten, gerahmt u. mit Öse versehen, als eine Art Insignie u. werden wiederholt barbarisiert (A. Bursche, Złote medaliony rzymskie w Barbaricum [Warszawa 1998]).

C. Die röm. Münze u. das Christentum. Auf die finanzpolitische Seite der röm. Währung hat das Christentum keinen Einfluss genommen. Es gibt aber zwei besondere Aspekte, die den Verlauf der Christianisierung dokumentieren können: 1) die Gestaltung der M.bilder u. 2) gewisse Bereiche des Brauchtums, in denen Geld u. M. seit jeher eine Rolle spielten.

I. Der Einfluss des Christentums auf die Gestaltung der Münzbilder. a. Christliche Zeichen auf Insignien u. in der Ausstattung des Kaiserbildes. (Restle 731/7 [vor allem für die spätere Zeit].) Die Bedeutung des Erscheinens christlicher Zeichen auf Vorder- bzw. Rückseiten-Bildern kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, da die Darstellungen vom Willen bzw. der Zustimmung des M.herrn, des Kaisers also, abhängig sind (s. o. Sp. 118). Dabei ist besonders auf die Veränderungen der Insignien zu achten. Es geht hier vornehmlich um das erste Erscheinen solcher Zeichen.

1. Nicht sicher christlich deutbare Münzbilder der constantinischen Zeit. α. Solidus vJ. 313. Das erste Rückseiten-Bild constantinischer Zeit, das im Bildinhalt möglicherweise auf Christliches hinweist, ist ein solidus in der 313 neu gegründeten M.stätte Arelate (*Arles) mit der Legende PRINCIPIS PROVIDENTISSIMI SA/PI/EN/TIA (‚des vorsorglichsten Kaisers Weisheit') u. den Attributen der Minerva (Eule, Helm, Schild u. Speer; Abb. 28; RIC [Arelate] 2). Der Typ gehört aus stilkritischen Gründen zu den ersten Gold-Serien von Arelate. So verwundert es nicht, dass dieses noch rein heidn. Bild mit der zum 1. VIII. 314 nach Arelate einberufenen Donatisten-Synode in Verbindung gebracht wird (Conc. Arelat. vJ. 314: CCL 148, 3/24). Am Streit hat Constantin übrigens lebhaftes Interesse gezeigt (Eus. h. e. 10, 6f).

β. Sol comes Augusti. Als das Christusmonogramm im Stirnjuwel auf Constantins Helm erscheint, etwa Ende 312/13, ist ein Großteil der Bevölkerung im *Imperium noch heidnisch. Charakteristisch für die not-

wendige Übergangszeit vor dem Erlangen der Alleinherrschaft (324) ist daher das Erscheinen der synkretistischen Sol-Gestalt als comes Augusti (Begleiter des Kaisers) auch auf Vorderseiten in Form von Doppelporträts auf einem Goldmultiplum u. einigen solidi. Als Rückseiten-Bild gehörte Sol comes schon zum Repertoire der jüngeren Serien der Tetrarchien (Abb. 29; RIC [Treveri] 890). Sol ist also hier nur noch ‚Begleiter', nicht mehr Gottheit über Constantin, sondern als dienender Geist neben u. hinter ihm. Der umfangreiche Goldausstoß in Ticinum (Pavia) etwa 313/17 bringt neben diesem Doppelporträt die letzte selbstständige Darstellung des Sol Invictus: Er steht als Sieger in der Triumphalquadriga. Die Sol-comes-Darstellungen gehen indessen noch etwas weiter. Als 317 zwei Söhne Constantins, Crispus u. *Constantinus II, sowie Licinius II zu Caesares ernannt werden, werden in einer Goldmultiplum-Serie in Ticinum Constantin u. seine Söhne von Sol als comes Augusti, Licinius II jedoch von Iuppiter Conservator gekrönt. Noch zu Beginn der Alleinherrschaft wird der übliche Sol-comes-Augusti-Typ für die ersten constantinischen solidi in die damals führende Gold-M.stätte Antiochia am Orontes geschickt u. dort weiter geprägt. Der Sol-Typ in dieser dienenden Art ist also noch 324/25 auch im Osten nicht anstößig. Bei der Bedeutung Antiochias für das Christentum ist diese Tatsache doppelt wichtig (R.-Alföldi, Sol-Comes-M.). – Im Westen aber, namentlich in der M.stätte Treveri (Trier), steht um 317 um die Sol-Gestalt die Legende CLARITAS REI PVBLICAE (‚Glanz [Klarheit] des Staates'). Diese hat wohl keinen unmittelbar christl. Charakter, vielmehr bedeutet die neue Legende eine Art Neutralisierung (Abb. 30; RIC [Treveri] 124; vgl. Abb. 31; RIC [Treveri] 101). Eine ähnliche Wendung auf M. ist bereits unter Postumus, dem gallischen Gegenkaiser (260/68), bekannt.

γ. Neue Form des Kaiserkopfes. Mehrdeutig wie die Sol-Gestalt ist eine neue Form des Kaiserkopfes, die um die Vicennnalien Constantins 325/26 auf der Vorderseite erscheint. Es ist der Kopf mit Diadem u. dem gen Himmel gerichteten Blick (zB. Abb. 32; RIC [Nicomedia] 176). Diese Art des *Herrscherbildes hat ohne Zweifel hellenist. Vorbilder u. wird daher gerade im neu dazugewonnenen Osten gut verständlich. Sie gemahnt an Alexander d. Gr. u. an andere hellenist. Königsbilder. Eusebius aber deutet den neuen Typ als christlich (vit. Const. 4, 15).

2. Christusmonogramm. a. Auf Insignien. Das Christusmonogramm auf Insignien erscheint als erstes christl. Zeichen plötzlich u. unerwartet auf einem aktuellen M.porträt Constantins d. Gr. nach dem entscheidenden Sieg am 28. X. 312 gegen Maxentius im Norden Roms an der Milvischen Brücke. Auf einem Silbermultiplum in der neu gegründeten M.stätte Ticinum (Pavia; Abb. 1; RIC [Ticinum] 36; eine Datierung unmittelbar nach der Entscheidungsschlacht, etwa 313, erscheint sinnvoller als die aktuell bevorzugte auf die Decennalien Constantins 315) steht das Porträt in Dreiviertel-Vorderansicht, in den Details höchst aktuell, in Helm u. Panzer. Constantin hält am linken Arm den Schild (charakteristischerweise mit dem Bild der röm. Wölfin mit den Zwillingen, denn er ist als ‚Retter der Urbs vor Tyrannei' nach Rom gekommen) u. mit der Rechten sein Pferd am Zaumzeug, als ob er gerade abgesessen wäre, hinter ihm ein Stab (Speer?) mit kugeligem Ende. Auch der Helm ist aktuell, es ist ein Spangenhelm, der gerade neu eingeführt wurde. In seinen insignienhaften Kränzen trägt der Kaiser über der Stirn seit jeher einen großen geschnittenen Stein mit dem Bild des gerade die Flügel entfaltenden Adlers, dem Emblem der röm. Macht, das man vom traditionellen Consularszepter kennt. Hier aber, an der gleichen Stelle im sog. Stirnjuwel, erscheint das Christusmonogramm, der Inhalt der Vision Constantins vor der Schlacht, das ihm zugesagte Siegeszeichen: τούτῳ νίκα (Eus. vit. Const. 1, 28/31). Die lat. Version (HOC SIGNO VICTOR ERIS; ‚In dem Zeichen wirst du der Sieger sein'; A. Alföldi, Hoc signo victor eris: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger [1939] 5/18) wird, um seine Loyalität der constantinischen Dynastie gegenüber zu betonen, Vetranio iJ. 350 auf seine M. schreiben lassen (Abb. 2; RIC [Siscia] 279). Es ist Christus, dem Constantin den Sieg, den Beweis seines herrscherlichen Charisma, dankt. Das Kaiserbild mit Christusmonogramm im Stirnjuwel, also an entscheidender Stelle auf dem Silbermultiplum, zeigt Constantins eigene Überzeugung in wünschenswerter Klarheit an. Eine wenig jüngere umfangreiche follis-Serie aus Siscia (Sisak) führt die

Kaiserbüste im gleichen Spangenhelm voll im Profil (Abb. 3f; RIC [Siscia] 61. 95). Auf nur zwei Exemplaren unter hunderten von bekannten Stücken steht das Christusmonogramm an falscher Stelle auf der linken seitlichen Spange. Man wusste also von der neuen Insignie, konnte sie aber, im Profil, nicht richtig über der Stirn platzieren. Das falsche Bild wurde offenbar rasch korrigiert, sonst wären wohl bei dem großen Umfang des Ausstoßes mehr Stücke davon bekannt. Auf den Helmbüsten der Constantinsöhne steht das Christusmonogramm auch an der gleichen Stelle. Auf jüngeren vergleichbaren Kaiserbüsten, bei zunehmend schematisch-linearen Ausführungen, wird lediglich die Gemme groß angedeutet, ohne die Einzelheiten darin (Abb. 5; RIC [Nicomedia] 74: Constantius II). – Einen anscheinend einmaligen Fall stellt ein stadtröm. mehrfaches Bronzestück Valentinians II, datiert nach 378, dar: Zur Helmbüste auf der Vorderseite hält er ein Szepter mit Globus in der Hand, auf dem ein Christusmonogramm gezeichnet ist (Abb. 6; RIC [Roma] 37). Unter Maiorian (455/61) kehrt auf einem Kontorniaten (Abb. 7; RIC 2622; s. u. Sp. 140) die Insignie in weiterentwickelter Form wieder. Auf der Vorderseite steht eine Kaiserbüste in Consulartracht. Den röm. Adler auf dem traditionellen Consularszepter (scipio eburneus) hat das *Kreuz über dem Globus ersetzt. – Das Gorgoneion bzw. die Aegis mit dem Medusenhaupt gehört als Insignie auf den Panzer des Kaisers. Um die Wende des 4. zum 5. Jh. erscheint auf solidi im Osten für Arcadius, Honorius u. Theodosius II an der gleichen Stelle ein Christusmonogramm, die uralte Schutzfunktion des Gorgoneions nunmehr in christlichem Sinne interpretierend (Abb. 8; RIC 37: Arcadius; Abb. 9; RIC 24: Honorius; Abb. 10; RIC 26: Theodosius II). – Die Damen tragen auf der Kleidung ebenfalls christliche Zeichen, etwa Galla Placidia 421/22 auf Vorderseiten-Bildern in Ravenna das Christusmonogramm im sog. Schulterflecken (Abb. 11; RIC 231) u. Justa Grata Honoria, die Schwester Valentinians III, um u. nach 430 das Kreuz (Abb. 12; RIC 2021f). – Soweit das kleine Format des M.bildes es erlaubt, zeigt sich, dass die Schildbilder der Kaiser meist Siegesdarstellungen tragen. Das Christusmonogramm erscheint auf dem Schild im Westen erst auf einem Vota-solidus des Honorius in Ravenna 422, anlässlich des 30. Regierungsjubiläums (Abb. 13; RIC 1331), dann, mit großem zeitlichen Abstand, 455 (Valentinian III in Rom [Abb. 14; RIC 2043]), u. unter Maiorian (455/61) in Ravenna (Abb. 15; RIC 2613), Mediolanum (*Mailand) u. Arelate (**Arles). Damenprägungen im 5. Jh. zeigen eine weitere Variante: Die Victoria beschriftet einen Schild mit dem Christusmonogramm, die Legende dazu lautet SALVS REI PVBLICAE (‚Heil des Staates'). An der Stelle standen in der Spätantike die Angaben zu den Regierungsjubiläen der Kaiser, eben die VOTA. Eudoxia, Gemahlin des Arcadius, lässt 400/04 den Typ zum ersten Mal auf Gold u. Bronze ins Rückseiten-Bild setzen (Abb. 16; RIC 14). Ihr folgen, nun auf solidi, Pulcheria, die Schwester Theodosius' II 414/19 (Abb. 17; RIC 206) u. Galla Placidia, die Mutter Valentinians III 421/22, mit der gleichen Rückseiten-Darstellung (Abb. 11; RIC 231).

β. Labarum. (J. Vogt, Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 318/25; W. Seston, Art. Feldzeichen: o. Bd. 7, 705/10; R.-Alföldi, Labarum.) Ein weiterer wesentlicher Wandel im Insignienwesen, gut dokumentiert auf M., ist die Einführung der neuen Kaiserstandarte namens labarum mit dem Christusmonogramm auf dem Fahnentuch oder auf der Querstange, wenn das Fahnentuch von Kaiserporträts oder von einer deutenden Inschrift besetzt ist, so im Elfenbeindiptychon des Probus Famulus mit Honoriusbild vJ. 406 (Abb. 18; Volbach Taf. 1). Da die Schilde der Soldaten in der Schlacht an der Milvischen Brücke 312 als Kennzeichen das Christusmonogramm trugen, ist es gut denkbar, dass die Kommandofahne schon dort mit dem gleichen Zeichen ausgestattet war. – Die älteste selbstständige Version des Labarums auf M. erscheint unter den ersten Serien der neuen M.stätte Constantinopolis um oder iJ. 325 zeitgleich mit dem ersten Konzil v. Nikaia. Mit der Legende SPES PVBLIC(A) (‚Hoffnung der Allgemeinheit') wird eine Schlange (= Feind, auch Häretiker) von der Standarte durchbohrt (Abb. 19; RIC [Constantinopolis] 19). Auf dem Fahnentuch werden mit drei großen Punkten drei imagines clipeatae (der Caesares) angedeutet (Constantins Bild ist auf der Vorderseite). Auf der Querstange steht das Christusmonogramm (vgl. Eus. vit. Const. 1, 31; 3, 2f). Anschließend trägt das Labarum in den M.bildern stets der Kaiser. Die Bedeutung der Standarte wird nochmals

durch die Tatsache unterstrichen, dass Julian in der M.stätte Rom statt des Christusmonogramms die Sigle S(enatus) P(opulus) Q(ue) R(omanus) setzen lässt (RIC [Roma] 468 [vgl. ebd. 71: Iovian]). Mit dem Usurpator Procopius (365/66) u. in den ersten Serien von Valentinian I u. Valens (364/67 etwa) erscheint in Constantinopolis das Kreuz auf dem Fahnentuch, doch dies geht zunächst nicht weiter (Abb. 20; Procopius: RIC [Constantinopolis] 2[b] var.; Abb. 21; Valentinian I: ebd. 3[a] var.). – Im Laufe des 5. Jh. wird die Zeichnung des Christusmonogramms auf dem Labarum schematischer, auf ungeschickten Bildern sogar zum schlichten X. Dann treten Varianten auf: das Christusmonogramm freistehend am oberen Ende eines langen Stabes (zB. Honorius 413 in Ravenna auf einem solidus, der wohl auf die Unterdrückung des Heraclian-Aufstandes geschlagen wurde [Abb. 22; RIC 1310, bzw. 1311 für Theodosius II]). Der Triumphalcharakter des Labarums bleibt stets gegenwärtig.

γ. Als selbstständiges Münzbild. Das Christusmonogramm tritt als selbstständiges M.bild in der Spätphase der Regierung des westl. Gegenkaisers *Magnentius (350/53, ab 351 mit seinem Mitregenten Decentius) auf, begleitet von den apokalyptischen Buchstaben Alpha u. Omega. Mit der Legende SALVS DD(ominorum) NN(ostrorum duorum) AVG(usti) ET CAES(aris) (‚Heil unserer beiden Herren, des Augustus u. des Caesars‘) betont das Bild das (von Gott unmittelbar stammende?) Charisma der beiden in schwerster Bürgerkriegssituation (Abb. 23; RIC [Treveri] 323). Als Rückseiten-Bild im *Kranz, wie eine *Imago clipeata, dient es im 5. Jh. wiederholt als Zeichen von Wechselnominalen in allen drei M.metallen, es löst die Vota-Inschriften ab (Abb. 24; Grierson / Mays Taf. 32 nr. 830). – In einer Parallelserie der Galla Placidia um 425/30 erscheint an der gleichen Stelle gelegentlich das Kreuz (Abb. 25; RIC 2062).

δ. Serienzeichen. Schon unter Constantin d. Gr. benutzt man das Christusmonogramm auch in den Serienzeichen zusätzlich zu anderen Buchstaben- u. Zeichenkombinationen, allerdings nicht in allen M.stätten: 319/20 in Ticinum (Pavia), in **Aquileia, in Siscia (Sisak) u. in Thessalonica (Saloniki), stets auf dem gleichen follis-Typ (VIRTVS EXERCITVS / VOT / XX) im Herrschaftsbereich Constantins d. Gr. (vgl. RIC 7, S. 376/8. 400f. 440f. 507f), dann wieder in den 30er Jahren des 4. Jh. in Arelate (Arles; zu der Zeit in Constantina umbenannt), in Aquileia u. in *Antiochia am Orontes (Antakya; vgl. RIC 7, S. 275/7. 695). Die Serienzeichen dienen ohne Zweifel primär der Abrechnung u. der Kontrolle des Ausstoßes. Es ist jedoch nicht bekannt, wer für ihre Komposition verantwortlich ist (der örtliche procurator monetae?), so dass man in dem Falle die spezielle Funktion des Christusmonogramms nicht abschätzen kann. Sicher ist nur, dass es keinen Anstoß mehr erregte u. problemlos auch im Verwaltungsbereich verwendet wurde.

3. Hand Gottes. Eine andere christl. Formulierung des kaiserl. Charisma im M.bild ist neu: Gottes Hand hält das Diadem über das Haupt des Herrschers (vgl. L. Kötzsche, Art. Hand II [ikonographisch]: o. Bd. 13, 402/82). Dieses Bild kommt in den 20er Jahren des 4. Jh. für Constantin d. Gr. auf, nach den Vicennalien (325/26) u. nach der *Hinrichtung des ältesten Sohnes Crispus sowie der Kaiserin Fausta (326). Auf einem Goldmultiplum vom 1797 aufgefundenen Schatz von Szilágysomlyó (Simleu Silvanieni), einem 30-solidi-Stück aus Constantinopolis (Abb. 26; RIC [Constantinopolis] 42), geöst u. gerahmt, werden die neben ihm stehenden Caesares Constantin II u. Constantius II von der Gestalt der Virtus bzw. der Victoria gekrönt, er selbst aber von der Hand Gottes. Kleine Bronze-M. nach seinem Tod zeigen nunmehr die christl. Version der consecratio: Der tote Constantin fährt im Viergespann gen Himmel, Gottes Hand streckt sich ihm helfend entgegen (Abb. 27; RIC [Alexandria] 12; *Consecratio II). Im Laufe des 5. Jh., namentlich im Osten des Imperiums, sieht man wiederholt im Vorderseiten-Bild über dem Kopf des Augustus oder der Augusta Gottes Hand mit dem Diadem.

4. Nimbus. Der *Nimbus um das Haupt des Kaisers ist primär nicht christlich (vgl. Paneg. Lat. 10 [2], 3, 2), wird dann aber als Zeichen seines Charismas beibehalten.

5. Kreuz. (S. Heid, Art. Kreuz: o. Bd. 21, 1099/148; Dinkler / Dinkler-von Schubert.) In der Regel in gleicharmiger griechischer Form, in lateinischer seltener, erscheint es im Insignienwesen erheblich später als das Christusmonogramm. Das ‚Ärgernis des Kreuzes‘ musste erst überwunden werden, zumal die Kreuzigung als beschämend-niedrigste Hinrichtungsart erst in spätconstan-

tinischer Zeit oder unter den Söhnen u. Nachfolgern abgeschafft wurde, d. h. in den 30er oder 40er Jahren des 4. Jh.

α. Folles mit Kreuz (?). Die auf frühen folles der Tetrarchien gelegentlich im Tympanon von Tempeldarstellungen (Abb. 33f; RIC [Aquileia] 116) oder in den Serienzeichen (selten) vorhandenen kleinen Kreuze haben eher formalen/ornamentalen Charakter. Dies zeigt sich auch an den beiden Tympanon-Darstellungen: Abb. 33 trägt ein X, Abb. 34 ein Kreuz; beide Male geht es um eine schlichte Andeutung von Dekoration. Parallelstücke tragen an der gleichen Stelle einen Kranz, einen Halbmond usw. Das ‚Kreuz' an dieser Stelle als (privates?) christliches Zeichen zu deuten, entbehrt der Nachweisbarkeit. Das Gleiche gilt für die SOLI INVICTO COMITI- u. MARTI CONSERVATORI-folles um 316/17 (zB. RIC [Londinium] 119f; [Ticinum] 46f); hier bilden kleine Kreuze ein Element des M.stättenzeichens neben verschiedenen Buchstaben (s. u. Sp. 141).

β. Kreuzglobus. Soweit heute absehbar, erscheint das Kreuz im Insignienwesen auf M. etwa 383 vornehmlich in Mediolanum (*Mailand), sieht man einmal von der kurz befristeten Variante des Labarums unter Procopius (Abb. 20; RIC [Constantinopolis] 2[b] var.) bzw. Valentinian I (Abb. 21; ebd. 3[a] var.) u. Valens (364/67) ab. Es handelt sich um einen tremissis-Typ (Drittelsolidus, Gold) mit Vorderseite von Valentinian II, Theodosius I u. Arcadius, auf dem im Rückseiten-Bild die Victoria statt der Victoriola, des kleinen insignienhaften Abbildes der Victoria Romana am Sitz des Senats in Rom, in der Curia Iulia, jetzt einen Kreuzglobus trägt (Abb. 35; RIC [Mediolanum] 75[b]). Die Serie ist wegen der wechselvollen Ereignisse dieser Jahre gut in die 1. H. dJ. 383 zu datieren, also in die erste Phase des Kampfes von Teilen des röm. Senats um den Altar der Victoria im Sitzungssaal. Bischof Ambrosius v. Mailand, federführend, verdammt nicht die Victoria-Statue im Zuge der Auseinandersetzung mit Symmachus, der für den Senat spricht, wenn ihr nur keine göttliche Handlungsfähigkeit unterstellt werde, sondern nur den am Victoria-Altar vollzogenen Opfergang (ep. 18, 30 [CSEL 82, 3, 49f]). So kommt es, dass die Statue der Victoria Romana in der Curia verbleibt. Consularsolidi vom letzten Drittel des 4. u. im 5. Jh. zeigen die kaiserl. Consules vor der Statue thronend (Abb. 36; Valentinian I: RIC [Treveri] 17[b]). Vergleichbare Darstellungen auf solidi von Constantinopolis der Kaiser Leon I u. II (Abb. 37; RIC 636/8), 473/74 zu datieren, zeigen dann hinter den Kaisern ein Kreuz, wohl im Senatssaal zu Constantinopolis, oder, wenn sie die mappa, das Tuch, das sie in die Arena werfen, um die Spiele zu eröffnen, in der Hand halten, in der Kathisma, der Kaiserloge des Hippodroms. – Nach dem Urteil des Ambrosius ist also das kleine Abbild der Victoria Romana, die Victoriola, in der Hand der Kaiser im christl. Sinne nicht anstößig; sie wird erst allmählich vom Kreuzglobus abgelöst, im Osten unter Theodosius II ab etwa 424/25. Im Westen bleibt die Victoriola aber weiterhin im Bild. Nur in den späten Serien von Valentinian II tritt möglicherweise für eine Zeit eine Variante, ein Christogramm-Globus, als Szepter auf (s. o. Sp. 135). – Zu den Darstellungen der beiden Stadtgöttinen Roma u. Constantinopolis gehört ebenfalls die Victoriola, die für die Roma-Gestalt im Westen relativ lange beibehalten wird (vgl. etwa RIC 2099/102 unter Valentinian III bzw. 257/65 ab 430). Die Constantinopolis-Gestalt im Osten hält ab etwa 430 den Kreuzglobus.

γ. Kreuzszepter. Das Kreuzszepter erscheint auf M. im Osten 416 zum siebten Consulat des Theodosius II auf einem solidus in Constantinopolis (Abb. 38; RIC 208), wenn die ikonographisch abgeleitete Datierung stimmt. Im Westen ist weiterhin das Adlerszepter üblich, wie zB. die parallelen solidi für Honorius in Ravenna (Abb. 39; RIC 1330) zum 13. bzw. für Theodosius II in Constantinopolis (Abb. 40; RIC 221) zum zehnten Consulat zeigen, die sie gemeinsam 422 begehen: Honorius hält das Adlerszepter, Theodosius II das Kreuzszepter. Erst 430, anlässlich seines dritten Consulats, führt auch Valentinian III in einem Vorderseiten-Bild in Rom das Kreuzszepter (RIC 2033f); ab dem Zeitpunkt wird es überall verbindlich (vgl. Abb. 41; RIC 2036 zum vierten Consulat iJ. 435).

δ. Stabkreuz. Es wurde schon oben darauf hingewiesen (s. o. Sp. 137), dass der Kaiser in den Rückseiten-Bildern Anfang des 5. Jh. statt des Labarums einen langen Stab trägt, der im Christusmonogramm an der Spitze endet. Diese Variante führt zum Stabkreuz, das vom Kaiser statt des Labarums geführt wird. Die Form des Stabkreuzes ist neu: Es

ist ein juwelengeschmücktes Kreuz. Im Westen erscheint es um 426 in Ravenna auf solidi für Valentinian III (vgl. Abb. 42; RIC 2010), im Osten auf einem schlecht erhaltenen AE2-Stück, in dessen ungewöhnlichem Rückseiten-Bild Theodosius II u. Valentinian III ein Stabkreuz gemeinsam halten (Abb. 43; RIC 460). – Eine immer wiederkehrende Rückseite zeigt den Kaiser mit dem Stabkreuz in der einen u. der Victoriola in der anderen Hand. Er tritt auf eine menschenköpfige Schlange, die nicht unbedingt den äußeren Feind, sondern das Böse schlechthin (auch die Häresie?) symbolisiert. Es ist ein westl. Typ, der ab 425 in Rom u. in Ravenna auf den ersten solidi Valentinians III aufkommt (Abb. 44; RIC 2005f. 2010f) u. in diesem Fall wohl den Sieg über den Vorgänger Johannes feiert. Die Nachfolger Valentinians im Westen prägen den Typ nach 455 weiter. – Sehr viel nachhaltiger ist eine weitere Verwendung des Stabkreuzes im Rückseiten-Bild von solidi: Die Victoria hält es jetzt, zunächst mit der traditionellen VOTA-Legende, gekoppelt mit Vorderseiten der Mutter Valentinians III, Galla Placidia (Abb. 45; RIC 2007), dann meist mit VICTORIA-Legende. Eine inhaltlich bezeichnende Ausnahme bildet ein solidus-Typ für die Schwester Valentinians III, Justa Grata Honoria in Ravenna um 430 mit BONO REI PVBLICAE (‚zum Wohle des Staates'; Abb. 46; RIC 2022). Im Osten wird der Typ unter Marcian (450/57) weitergeführt, um dann zum ständigen Bildrepertoire namentlich der tremisses zu gehören. In der Völkerwanderungszeit ist dieses M.bild besonders beliebt, etwa in der westgotischen Goldprägung.

ε. Kreuz auf herrscherlicher Kleidung. Wie das Christusmonogramm (Abb. 11; RIC 2020) tritt auch das Kreuz als Zeichen auf der herrscherlichen Kleidung auf, namentlich in den Schulterflecken der Augusta Justa Grata Honoria (vgl. die solidi Abb. 12; RIC 2021f in Ravenna um 430).

ζ. Kreuz als selbstständiges Rückseiten-Bild. Als selbstständiges Rückseiten-Bild im Kranz dient das Kreuz, wie schon das Christusmonogramm, als nominalbezeichnende Darstellung der tremisses (Drittelsolidus) auf Damenprägungen des theodosianischen Hauses (Pulcheria, Eudokia, Licinia Eudoxia) ab dem ersten Drittel des 5. Jh., dann auch auf AE4 für Theodosius II ab etwa 425 im Osten. Im Westen erscheint in Lugdunum (Lyon) auf Halbsiliquen eine lokale Variante: Neben dem lat. Kreuz stehen die apokalyptischen Buchstaben Alpha u. Omega (Abb. 47; RIC 1722: Jovinus [411/13]). Ob da eine Reminiszenz an die reichen AE2-Serien von Magnentius u. Decentius im Spiel ist (s. o. Sp. 137), wäre eine Überlegung wert. Wohl nach 430 unter Valentinian III wird die Kreuz-Rückseite auf tremisses auch im Westen gängig. Auf Siliquen läuft parallel das Christusmonogramm weiter. Eine Ausnahme bildet 472 die stadtröm. Goldprägung des Gegenkaisers Flavius Anicius Olybrius mit dem Juwelenkreuz im M.bild (Abb. 48f; RIC 3001 [solidus]. 3002f [tremissis]) u. der Legende SALVS MVNDI (‚Heil der Welt'). Bild u. Legende mögen gegen den bekämpften Vorgänger Anthemius (467/72) gerichtet sein, dem zu große Toleranz gegen die Heiden u. die Häretiker nachgesagt wurde.

η. Kreuz als Serienzeichen. In den Serienzeichen der mittel- u. spätconstantinischen Zeit taucht das Kreuz höchstens ausnahmsweise auf, so zB. in Aquileia um 334/35 (RIC [Aquileia] 128f), sonst herrscht das Christusmonogramm vor. Kurz nach Constantins Tod 337 erscheint es gelegentlich auf den jüngsten Bronze-folles in den westl. M.stätten stets parallel zum Monogramm, ebenso im letzten Drittel des 4. Jh. in Antiochia u. Constantinopolis.

b. Eine Zwischenbilanz. Festzuhalten ist: Die M.bilder manifestieren stets die Vorstellungen des M.herrn, des Kaisers. Das Christusmonogramm ist das Siegeszeichen Constantins d. Gr., das er nicht nur auf die Schilde seiner Soldaten, sondern auch auf Insignien (Stirnjuwel der Kränze bzw. des Diadems u. auf dem Helm) u. wohl auf die Kaiserstandarte aufbringen lässt. In einer Übergangsphase bleiben (neutralisierte) alte Darstellungen wie die Sol-comes-Figur noch in Gebrauch. Neue christliche Bilder entstehen: so nach 326 als Zeichen des kaiserl. Charismas die krönende Hand Gottes über Constantins Haupt. Das Kreuz auf kaiserlichen Insignien ist sichtlich nicht vor dem letzten Drittel des 4. Jh. (also rund zwei Generationen nach der Abschaffung der Kreuzigung) tolerabel; breit verwendet wird es im Insignienwesen erst ab dem 1. Drittel des 5. Jh., rascher u. nachhaltiger im Osten des Imperiums als im Westen. Die Wahl des Kreuzes zum gelegentlichen Serienzeichen im späten 4. Jh. speziell in Constantinopolis u. Anti-

ochia entspricht dieser Tendenz. Sein Siegeszug am Hof wird sichtlich von den kaiserl. Damen des theodosianischen Hauses kräftig gefördert: Christusmonogramm u. Kreuz lösen zuallererst auf ihren Prägungen die die Regierungsjubiläen markierenden Vota-Zahlen ab.

II. Letzte heidnische Typen. Unter den Söhnen u. Nachfolgern Constantins d. Gr. um die Mitte des 4. Jh. beherrschen Siegesdarstellungen allgemeiner Art u. die segensreiche Tätigkeit der Kaiser illustrierende M.bilder die Prägung. Hinzu kommen die Bilder der Roma u. der Constantinopolis, der Regierungsjubiläen u. einige definitiv christlich deutbare Vorder- u. Rückseiten. Heidnische Typen gibt es nicht einmal in abgemildert-neutraler Form, lässt man die stadtröm. Isis-M. einmal außer Acht (s. unten).

a. Rückschlag unter Julian. Der Versuch Julians (360/63), nachdem er die Alleinherrschaft erlangt hat, das Heidentum im Sinne der neuplatonischen Philosophie als Staatsreligion wieder aufzubauen, ist bekannt, ebenso seine Maßnahmen zur Unterdrückung des Christentums. Dieser am Ende gescheiterte Versuch hat überraschend wenig Spuren in der Gestaltung der M.bilder hinterlassen. Seine Reform der aes-Prägung dient der besseren Strukturierung u. der Stabilisierung der Nominale; zudem will er die M.stätten-Administration verschlanken, indem die Anzahl der Offizinen drastisch reduziert wird. Dies alles betrifft Christliches u. das Christentum aber nicht.

1. Vorderseiten-Bilder. Die Männer des constantinischen Hauses tragen kurze Haare mit breit ausgelegten Locken über der Stirn u. sind stets rasiert. Nur Vetranio (350) hat einen militärisch-kurzen Stoppelbart, der an die Tetrarchien gemahnt (vgl. Abb. 2). Julians Porträts aus der Zeit der Alleinherrschaft dokumentieren äußerlich seine Kehrtwendung: Er trägt längere Haare u. den Bart der Philosophen. Im Stirnjuwel erscheint, soweit ersichtlich, wieder der röm. Adler, so auch in der Gemme, die den Kranz um die VOTA-Schrift schließt (vgl. Abb. 50; RIC [Arelate] 309) kurz nach seiner Ausrufung im Februar (?) 360 im Westen. Dem entspricht die Gestaltung der Kaiserstandarte in Rom mit dem Kürzel SPQR (s. o. Sp. 136).

2. Rückseiten-Bilder. Unter den Rückseiten-Bildern der julianischen aes-Reform gibt es einen AE1-2-Typ, der, wohl aktuell umstritten, mit J. H. Eckhel, Doctrina numorum veterum 8 (1798) seit Ende des 18. Jh. wiederholt heidnisch gedeutet wurde: Ein Stier mit zwei Sternen über ihm (Abb. 51; RIC [Lugdunum] 236), dazu in Arelate (Arles) noch ein Adler mit Kranz in den Fängen, der röm. Adler, vor ihm. Die Legende zum Bild lautet: SECVRITAS REI PVB(licae) (,Sicherheit des Staates'). Amm. Marc. 22, 14, 6f berichtet über die Auffindung eines neuen Apis-Stieres. Dieser gilt als ,Herold' des Gottes Ptah im ägypt. Memphis. Der Typ kommt wohl im Winter 362/63 auf. Man sah in ihm ein Glückszeichen am Vorabend des Perserfeldzugs für Julian: Der Apis-Stier ist der Sonne heilig, die er als König Helios besonders verehrt (vgl. R. Conton, Il rovescio con il toro nei bronzi di Giuliano: RivItNum 105 [2004] 135/47).

b. Isis-Münzen; Asina-Münzen. (Alföldi, Festival.) Die sog. Isis-M., Kleinbronzen, seit Diocletian (284/305) in Rom geschlagen, tragen im Rückseiten-Bild Darstellungen ägyptischer Gottheiten mit der Legende VOTA PVBLICA (,öffentliche Gelübde'; Abb. 52; Alföldi, Festival nr. 195). Sie sind also mit dem offiziellen Loyalitäts-Gelübde an den Kaiser zu Neujahr u., etwas später, mit dem Ritual zum Wiederbeginn des Schiffsverkehrs im Frühjahr verbunden (navigium Isidis). Erst um 379/80 wird die Verwendung des Kaiserporträts im Vorderseiten-Bild verboten; Sarapis- u. Isis-Büsten ersetzen es. Dieser wohl von der heidn. Aristokratie in Rom mitgetragenen Manifestation setzt das Verbot heidnischer Kulthandlungen 391/92 ein Ende (Cod. Theod. 16, 10, 10f vJ. 391). Vorerst letzte, sehr seltene Stücke vergleichbarer Art datieren von der Mitte des 5. Jh. in Rom (etwa zum 1. I. 456, dem Consulatsantritt von Avitus); diese sog. Asina-M. verspotten Christus u. das Christentum (Alföldi, Asina).

c. Kontorniaten. Die *Kontorniaten sind Bronzemedaillons vom 4. u. dem frühen 5. Jh., geprägt, die jüngeren gegossen, mitunter reich verziert. Sie stehen thematisch vielfach mit den Wagenrennen im Circus in Zusammenhang. Wenige Serien tragen Bilder, die an die antike Kultur, an die Literatur, an die Sagen, an Alexander d. Gr. u. seine Mutter Olympias u. an einzelne Kaiser erinnern. Sie sind nicht anti-christlich, nur in der Auswahl der Bilder traditionsgebunden

nicht-christlich. Die Kontorniaten kommen überall dort vor, wo die Träger höchster Ämter anlässlich der Antrittsfeierlichkeiten Circusspiele u. Wagenrennen veranstalten, vielfach in Rom, aber auch in den spätröm. Residenzen außerhalb der Urbs. Die (moderne) Benennung kommt vom charakteristischen hochgehämmerten Rand, italienisch ‚contorno' (Abb. 53f; Alföldi / Alföldi nr. 47, 2 Taf. 18, 11 bzw. 45a Taf. 17, 8; P. F. Mittag, Alte Köpfe in neuen Händen. Urheber u. Funktion der Kontorniaten [1999]).

III. Die Münze im Brauchtum. Als eines der zentralen Objekte des Alltags findet die M. vielfältig Verwendung im Brauchtum in der mediterranen Antike, als Geld oder auch als anderwärtig gebrauchter Gegenstand außerhalb des üblichen M.umlaufs. Für christliche Belange kommen dafür zwei Bereiche in Frage:

a. Im Grabbrauch. Die M. begleitet die Verstorbenen grundsätzlich in zwei Funktionen ins Grab: als Teil der Ausstattung der Toten u. rituell. Man wird diese Funktionen, zusätzlich zu den schriftlichen Nachrichten, vor allem in gut beobachteten Grabungsbefunden verifizieren können. Vorerst gibt es immer noch nicht genügend präzise Grabungsdokumentation, um die vielen anstehenden Fragen zuverlässig zu beantworten. Zur Ausstattung der Toten gehören zB. Börsen etwa in Form von Säckchen am *Gürtel, Taschen u. ä., als Schmuck verarbeitete M. als eigenständige Objekte (zB. als Anhänger, im Halsschmuck, im Ring, im Armreif usw.) oder gelocht u. aufgenäht zB. auf Kleidungsstücken (vgl. auch o. Sp. 131). Manchmal kommen M. als persönliche Erinnerungsstücke ins Grab. Dieses sehr persönliche Element ist noch in den Beigaben im Grab des Frankenkönigs Childerich gut zu sehen: Das Depot von erheblich älteren röm. Silber-M. mag von seiner thüringischen Gemahlin Basina mit in die Ehe gebracht worden sein (R.-Alföldi / Stribrny 40/3). In den *Katakomben sind wiederholt, als Kennung (?) der loci, aes-M. u. Bronzemultipla in die Mauer eingelassen. Ihre intendierte Funktion ist einstweilen nicht klar. – Als rituell gelten zB. folgende M.beigaben: eine einzelne M. im Mund als klassische Art des Fährgeldes für den Unterwelt-Fergen *Charon; die M. neben dem Kopf oder in der Hand könnte ebenso als ‚Charon-Obol' gelten (Dubuis / Frey-Kupper / Perret 17/82; vgl. Cantilena 165/77). Nicht selten gibt es im Mund (am Kopf) u. in beiden Händen M. Es wurde beobachtet, dass einzelne oder mehrere M. nicht mit dem Toten verbrannt, sondern nachträglich im Grab deponiert wurden (Gorecki 201/24. 276/8). In beiden Fällen ist schwer zu entscheiden, ob es um ein ‚Fährgeld' oder um Wegzehrung (viaticum) geht (vgl. O. Nussbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 1021). Als viaticum dürften kleinere M.depots in verschiedenen Gefäßen im Grab gelten. Mit Sicherheit als rituell zu betrachten ist das Streuen von M. ins offene Grab. Magisch bedingt dürfte das Beschweren der Augen mit (schweren) M. sein; besonders unter Germanen, aber auch anderswo, wurde die Angst vor dem bösen Blick auch nach dem Tod nachgewiesen (*Böser Blick). Spezielles Brauchtum ethnisch zuzuordnen, dadurch Wanderungen bzw. zeitweiliges Auftreten von Fremden (Militärdienst, Siedler) nachzuweisen, steht als absehbare Perspektive vor der Forschung. – Die Ausstattung des Grabes allein reicht erfahrungsgemäß nicht aus, um die christl. Überzeugung des Grabherren / der Grabherrin sicher nachzuweisen (vgl. F. J. Dölger, Art. Charon: o. Bd. 2, 1053/61; B. Kötting, Art. Grab: o. Bd. 12, 366/97, bes. 383f; M.-B. v. Stritzky, Art. Grabbeigabe: ebd. 429/45). Der Brauch, M. ins Grab zu legen, lebt viele Jhh. lang weiter, auch wenn im christl. Umfeld das viaticum andere Formen annimmt. – Die Erfahrung lehrt bisher, dass die M.beigaben in den Gräbern aus dem aktuellen Umlauf genommen werden. Es scheint jedoch Hinweise darauf zu geben, dass dafür wegen der Bild- / Legende-Aussage bestimmte M. auch gezielt ausgewählt wurden. – Noch in heidnischer Zeit im 3. Jh. scheint in der Kölner Umgebung die Hercules-Serie des gallischen Kaisers Postumus gezielt in Gräber eingebracht worden zu sein (Gorecki 267/9). Ebenso ist denkbar, aber noch nicht erwiesen, dass AETERNITAS- u. vergleichbare, auf das *Jenseits beziehbare Typen bewusst für die Gräber ausgewählt wurden. Ob die constantinischen folles mit BEATA TRANQVILLITAS u. Vota-Hinweis in einigen Trierer Gräbern für christlich zu halten sind, wie vorgeschlagen wurde, bleibt fraglich (ebd. 274f). Folgendes Beispiel scheint auf eine gezielte Auswahl hinzuweisen: In der Katakombe SS. Pietro e Marcellino an der Via Casilina zu Rom liegt im Nebengang Z 11 in

der untersten Reihe ein nicht geöffneter, mit einer Marmorplatte verschlossener loculus, in dessen Mitte die Inschrift LIBERI IN PACE steht (IUR 6, 16314 u. add. S. 297, wo liberi als Personenname aufgefasst ist). In der Mörtelabdichtung oben u. um die Ecken befanden sich in ungleichen Abständen zehn gleiche M., eine noch in situ, die anderen als Abdrücke im Mörtel verifizierbar: Maxentius für seinen Sohn Divus Romulus (nach dem 1. I. 309 verstorben; RIC [Roma] 239), Viertelfollis aus Rom. Sichtbar ist stets die Vorderseite mit der barhäuptigen Büste des ca. 14-jährigen consecrierten Prinzen. Daher wird LIBERI in der Grabschrift eher ‚die Jungen' bedeuten, IN PACE scheint christlich zu sein. Die Auswahl wurde aber offensichtlich wegen des Knabenkopfes getroffen (R.-Alföldi, M.). – Vorsicht ist geboten, wenn in Gräbern größere M.mengen eingebracht sind, die zB. wesentlich jünger als das gesamte Grab sind, oder sonst völlig aus dem Rahmen fallen. Vgl. etwa den Befund von Han-sur-Lesse (Belgien): In einem Frühlatène-Hügelgrab lagerten drei große röm. Tongefäße mit zusammen insgesamt ca. 20 kg M., hauptsächlich Antoniniane des 3. Jh. nC. Die Digesten (48, 13, 6) lehren, dass hl. Orte, die unter besonderem Schutz stehen, immer wieder auch zur Lagerung bzw. zum Verstecken von privaten Schätzen benutzt wurden. Die Severer jedoch versagten privatem Gut den Schutz der sacra. Wohl spricht der Digestentext von aedes sacra, doch die Funde zeigen, dass offenbar auch Grabareale als solche aufgefasst wurden. Magisches Denken mag hierbei auch mitgespielt haben.

b. Sog. Weihefunde. Ein merkwürdiges Phänomen ist unter den sog. Weihefunden aus christlicher Sicht festzustellen. Bekannt ist die Gebefreudigkeit schon in den frühesten christl. Gemeinden. Aus den daraus entstandenen Gemeindekassen wurde die karitative Arbeit gespeist. Dem steht in manchen Fällen die gesicherte Erfahrung entgegen, dass gespendetes Geld nicht immer weiterverwendet wurde. Die Stückzahlen der aes-Funde in den folgenden Beispielen gehen in die Tausende.

1. Sergiupolis. In Sergiupolis (Resafa) in der spätröm. Provinz Euphratensis wurde in den 1970er u. in der 1. H. der 1980er Jahre die Heiligkreuz-Basilika ergraben. Unter zwei verschiedenen Fußböden (Phase 2 u. 3) im nördl. Apsisnebenraum bzw. im nördl. Zwickelraum wurde (partiell aufgedeckt) neben Schmuck eine große Anzahl spätröm. aes-M. unter den Gips- bzw. *Marmor-Platten gleichmäßig verteilt aufgefunden (Mackensen). Die Bauinschrift datiert vom Mai 559, die einer Restaurierung u. Umgestaltung von 595/96. Die M.reihe dünnt aus u. endet an der Wende zum 7. Jh. Der Befund ist eindeutig. An diesem vielbesuchten Wallfahrtsort des Stadtheiligen Sergius (vgl. Greg. Tur. glor. mart. 96 [MG Script. rer. Mer. 1, 2², 103, 15/33]; E. K. Fowden, The barbarian plain. S. Sergius between Rome and Iran [Berkeley 1999]), zentral auch für die monophysitischen Ghassaniden, herrschte also der Brauch, die Gaben der Pilger (oder mindestens Teile davon?) als unantastbares Eigentum des Heiligen der weiteren Nutzung zu entziehen. Mit der Zerschlagung der Ghassanidischen Allianz zu Beginn der 80er Jahre des 6. Jh. kommt die Wallfahrt zum Erliegen, was die M.reihe auf ihre Weise dokumentiert.

2. Abu Mina. Ein weiterer vergleichbarer Grabungsbefund führt in die ebenfalls spätröm. Provinz Aegyptus I, nach Abu Mina, dem viel besuchten Pilgerzentrum des Hl. Menas. Die Grabungen von 1983 in der Kirche ergaben Folgendes (Noeske 1, 93/8; 2, 16/57): Ein Alabasterkrater war unter dem Altar am Märtyrergrab eingelassen, nicht bewegbar, in dem sich das als Eulogie dienende Öl befand. Man entnahm es durch ein Loch in der Abdeckplatte, um es in Ampullen mitzunehmen, oder man tauchte Tücher ein. Dann aber warf man, aus welchen Gründen auch immer, M. in das Gefäß. Um den Behälter zu heben, musste die ganze Anlage abgebrochen u. neu installiert werden; der in situ gefundene Krater wurde um 475 in einer zweiten Bauphase aufgestellt. Er blieb auch nach dem Abbruch des Altars als Behälter des Öls weiter bestehen; die M., ca. 8600 Stück, wurden nicht entnommen. Hier schließt die gegen Ende zu ausgedünnte M.reihe mit zwei nummi der M.reform des Anastasios von 498 (s. o. Sp. 128).

3. Synagogenfunde. Eine mögliche Erklärung des Phänomens ist die antike Auffassung vom Opfer; das Geopferte gehört stets der so geehrten Gottheit. Es könnte sein, dass dieser Gedanke, jetzt christianisiert, auf die geehrten Märtyrer bezogen, eine Weile weitergelebt hat. Allerdings findet sich im

jüd. Bereich seit längster Zeit die Idee des Qorban, Gott Geopfertes der säkularen Welt völlig zu entziehen. Gerade deshalb gibt es auch vergleichbare, zeitnahe Beispiele zu den erwähnten Befunden Sergiupolis u. Abu Mina in mehreren Synagogen in Palaestina. Schon gut untersucht, aber nur partiell publiziert sind die Grabungen in der Synagoge von Kapernaum (Arslan). Im Hof, unter dem Plattenbelag, der etwa um 476 gelegt wurde, lagen auf dem Boden verteilt mehr als 20 323 aes-M., hauptsächlich vom späten 4. u. 5. Jh. Ein weiterer ähnlicher Befund, 2920 aes in der Mörtelbettung der Bodenplatten, fand man 1972 in den Ausgrabungen unmittelbar neben dem Eingang zum westl. Seitenschiff des Betsaales.

4. Mamre bei Hebron. (Wagner-Lux aO. [o. Sp. 117] 101f; vgl. Kötting 68. 71. 104f. 107f.) Unsicher in den Einzelheiten, als Phänomen aber ähnlich, dürfte der Befund in Mamre bei Hebron an den Patriarchengräbern u. bei der Abrahamseiche (oder Terebinthe) sein. Mamre war ein Wallfahrtsort aller monotheistischen Religionen; der Grabkult ist besonders im Judentum fromme Tradition. Constantin d. Gr. ließ an der Stelle eine christl. Basilika errichten. Sozomenos (h. e. 2, 4) berichtet von dieser Wallfahrt u. auch davon, dass in den Brunnen (nach heidnischer Sitte) Wein u. Öl gegossen wurde, oder dass die Pilger Kuchen u. M. hineinwarfen. Das Verbot dieses in der Form heidn. Treibens wird auf Constantin d. Gr. zurückgeführt (vgl. Eus. vit. Const. 3, 53).

IV. Zur axumitischen Prägung. a. Axumitische Münzprägung. Die axumitische M.prägung bietet ein besonders gutes Beispiel für die Christianisierung von M.bildern. Das Königreich der Axumiten, in dem (in antikem Sinne) weiten Land, das südlich von Ägypten von den Äthiopiern bewohnt war, entsteht durch Zuwanderung nach dem Zerfall des Reiches Kusch u. wird, auf dem Handelsweg vom Mittelmeer zum Roten Meer (u. weiter nach Indien), immer bedeutender; sein Einfluss ist bis nach Südarabien, namentlich im heutigen Jemen, in der Bodenforschung, auch in der Epigraphik, zunehmend nachweisbar (vgl. G. Lanczkowski, Art. Aethiopia: RAC Suppl. 1, 94/134; H. Brakmann, Art. Axomis: ebd. 718/810; zu den Inschriften Littmann). Die axumitischen M. indessen stellen eines der problematischsten Kapitel der antiken Numismatik dar. Die Diskussion über ihre Chronologie, u. damit über die Abfolge der Herrscher, sowie über die Funktion der M. läuft gerade in jüngster Zeit vehement u. voller Widersprüche (Göbl 1, 115f; Munro-Hay; ders. / Juel-Jensen; Hahn, Reconsiderations; ders., Numismatics). Das M.system ist von Anfang an trimetallisch: Gold, Silber u. Kupfer werden verprägt. Hinzu kommen gelegentlich Serien mit (partieller) Goldauflage (Russo / Russo). Die M. sind zunächst meist griechisch, dann auch in Geʾez beschriftet. Sie tragen in unterschiedlichster Weise die Tauf- u. / oder Thronnamen der Regenten, dazu zeitweise auch ein Ethnikon. Die Identifizierung mit den Herrschern, die in schriftlichen Quellen genannt werden, fällt schwer u. ist stark umstritten. Parallele Regentschaften werden immer wieder erwogen. Hinzu kommen anonyme Serien. Der Umfang des Ausstoßes scheint relativ groß gewesen zu sein: Stempelkoppelungen (sofern untersucht) sind selten; das Phänomen kann durchaus auch technische Gründe haben. Wie neuerdings die besser untersuchten Schatzfunde zeigen, sind axumitische M. lange im Umlauf. Auch dies erschwert ihre Datierung. Die M.bilder weisen konstante Elemente auf; die Büste des Königs in der (meroitischen?) Kappe mit oder ohne Zackenkrone (Abb. 55: Aphilas), daneben je eine Ähre sind wiederkehrende Motive, zunächst beidseitig, zugewiesen, von W. Hahn: Litterae numismaticae Vindobonenses 2 (1983) 119/22 etwa auf das 1. Viertel des 4. Jh. datiert. Der Beginn der Prägetätigkeit ist genauso umstritten wie ihr Ende. Sie setzt wohl mit dem heidn. König Endybis ein (3. Jh., 2. H. 3. Jh., Ende 3. Jh., letztes Jahrzehnt des 3. Jh., Anf. 4. Jh.; eine plausible Argumentation verweist auf parallele Gewichte der diocletianischen M.reform). Das Ende ist womöglich noch umstrittener (Mitte 6. Jh., Mitte 7. Jh., 7. Jh., 8. Jh., ca. 920). Neue methodische Ansätze, wie die Metallurgie (allerdings mit unterschiedlichen, kaum miteinander vergleichbaren Untersuchungsmethoden), die Metrologie, wirtschaftsgeschichtliche, soziopolitische Analysen u. anderes mehr können zu überzeugenden Lösungen führen, ihre Anwendung steht jedoch erst am Anfang.

b. Annahme des Christentums durch König Ēzānā. (Lanczkowski aO. 114/7; F. Heyer, Art. Äthiopien: TRE 1 [1977] 575/7.) Die Frage der Annahme des Christentums

im axumitischen Reich ist im Gegensatz zu den anderen Problemen der Forschung relativ gut dokumentiert. Sie zeichnet sich auch im Wandel der M.bilder ab. König Ēzānā (Aizanas), dem, ebenso wie seinem Bruder u. Mitregenten Sazanas, ein Schreiben Constantius' II vJ. 357 über den in Axum wirkenden Bischof Frumentius gilt (vgl. Rufin. h. e. 10, 9f [GCS Eus. 2, 2, 971/3]; Athan. apol. Const. 30 [AthanWerke 2, 8, 302/4]), bezeichnet sich zunächst inschriftlich als Sohn des Gottes Mahrem, des Ares in der südarab. Götterwelt. Dem entspricht das Symbol des Halbmondes auf seinen M. (Abb. 56), wie es unter seinen heidn. Vorgängern auch üblich war (vgl. Abb. 55). Dann aber, ebenfalls inschriftlich (Littmann 114f), ruft er nicht mehr den heidn. Gott an, sondern den Herrn, ‚der im Himmel u. auf Erden mächtig ist über alle Wesen', u. von dem er seine eigene Macht ableitet. Der Halbmond wird auf seinen M. vom Kreuz abgelöst (Abb. 57), um dann für die Folgezeit zum selbstständigen M.bild zu werden (Abb. 58). Ein weiterer neuer Inschriftenfund bestätigt seine Hinwendung zum Christentum (Heyer aO. 576). Auf Grund vor allem der Angaben des Patriarchen Athanasios kann die Annahme des Christentums durch Ēzānā wohl in die frühere Phase der Periode vom 7. VI. 328 bis zum 24. II. 357 datiert werden, von der Einsetzung des Athanasios als Bischof in Alexandrien bis zur Besitznahme des Arianers Georgios dort.

A. ALFÖLDI, Stadtröm. heidn. Amulett-Medaillen aus der Zeit um 400 nC.: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 1/9; Asina. Eine dritte Gruppe heidn. Neujahrs-M. im spätantiken Rom: Schweizer Münzblätter 2 (1951) 57/66; A festival of Isis in Rome under the Christian emperors of the 4th cent. = Diss. Pannon. 2, 7 (Budapest 1937). – A. ALFÖLDI / E. ALFÖLDI, Die Kontorniat-Medaillons 1/2 = Antike M. u. geschnittene Steine 6 (1976/90). – E. A. ARSLAN, Il deposito monetale della trincea XII nel cortile della Sinagoga di Cafarnao: LibAnnStudBiblFranc 47 (1997) 245/328. – A. R. BELLINGER u. a., Late Roman gold and silver coins at Dumbarton Oaks. Diocletian to Eugenius: DumbOPap 18 (1964) 161/236. – G. G. BELLONI, La moneta romana. Società, politica, cultura (Roma 1993). – T. BERTELÈ, Numismatique byz. Suivie de deux études inédites sur les monnaies des Paléologues (Wetteren 1978). – S. BÖHM, Die M. der röm. Republik u. ihre Bildquellen (1997). – H. BRAKMANN, Τὸ παρὰ τοῖς βαρβάροις ἔργον θεῖον. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum (1994). – G. BRUCK, Die Christianisierung der spätröm. Kupfer-M.: Atti VI Congr. Intern. Arch. Crist. (Città del Vat. 1965) 521/6. – P. BRUUN, The victorious signs of Constantine. A reappraisal: NumChron 157 (1997) 41/59; Stud. in Constantinian numismatics. Papers from 1954 to 1986 = Acta Instituti Romani Finlandiae 12 (Roma 1991). – A. BURNETT / M. AMANDRY / P. P. RIPOLLÈS (Hrsg.), Roman provincial coinage 1ff (London 1992ff). – R. CANTILENA (Hrsg.), Caronte. Un obolo per l'Aldilà, Atti del convegno di Salerno = ParolPass 50 (1995) 161/535. – R. A. G. CARSON, Coins of the Roman Empire (London 1990). – K. CHRIST, Antike Numismatik. Einführung u. Bibliographie[3] (1991). – S. CONTI, I riflessi della riforma religiosa giulianea nella propaganda politica: ders. (Hrsg.), Tra religione e politica nel mondo classico. Atti dell'associazione Italiana di cultura classica, Delegazione di Siena = Musa 1 (Ancona 2007) 31/45. – M. H. CRAWFORD, Roman republican coinage 1/2 (Cambridge 1974). – J.-M. DENTZER / P. GAUTHIER / T. HACKENS (Hrsg.), Numismatique antique. Problèmes et méthodes (Louvain 1975). – E. DINKLER / E. DINKLER-v. SCHUBERT, Art. Kreuz I: RBK 5 (1995) 1/219. – O. F. DUBUIS / S. FREY-KUPPER / G. PERRET (Hrsg.), Trouvailles monétaires de tombes = Études de numismatique et d'histoire monétaire 2 (Lausanne 1999). – R. GÖBL, Antike Numismatik 1/2 (1978). – J. GORECKI, Stud. zur Sitte der M.beigabe in römerzeitlichen Körpergräbern zwischen Rhein, Mosel u. Somme: BerRömGermKomm 56 (1975) 179/467. – PH. GRIERSON, Byz. coins (London 1982). – PH. GRIERSON / M. BLACKBURN, Medieval European coinage with a catalogue of the coins in the Fitzwilliam Museum, Cambridge 1. The Early Middle Ages (Cambridge 1986). –

Tafelnachweis:
The American Numismatic Society (ANS): 56f. – Aosta, Domschatz: 18. – Berlin, Münzkabinett der Staatl. Museen: 19. 55. – The Dumbarton Oaks Research Library and Collection: 8/17. 22. 24f. 37f. 41/6. – London, The British Museum, Dept. of Coins and Medals: 6. 30. 39f. 50. – Sgl. G. Mazzini, Monete imperiali romane 1/5 (Milano 1957/58): 4f. 20. 23. 27/9. 32/6. 51. 53f. – München, Staatl. Münzsammlung: 1. – Oxford, Ashmolean Museum: 31. – Paris, Bibl. Nat., Cabinet des Médailles: 7. 47f. – Wien, Münzkabinett des Kunsthist. Museums: 3. 26. – Auktionskataloge: Bank Leu 54 (28. IV. 1992): 49; F. Sternberg 8 (16./17. XI. 1978): 58; 12 (18./19. XI. 1982): 52; Tkalec (25. X. 1986): 2. 21.





26


INNOMINE
XPI·VINCAS
SEMPER·
DN·HONORIO SEMP AVG
PROBVS·FAMVLVS·V·C·CONS·ORD·
19
20
21
22
23a
23b
24
25
18
27
29
28


30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49

Ph. Grierson / M. Mays, Catalogue of the Roman coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection. From Arcadius and Honorius to the accession of Anastasius (Washington 1992). – W. Hahn, Moneta Imperii Byzantini. Rekonstruktion des Prägeaufbaues auf synoptisch-tabellarischer Grundlage 1/3 (Wien 1973/81); Die M.prägung des Aksumitischen Reiches: Litterae Numismaticae Vindobonenses 2 (1983) 113/80; Aksumite numismatics. A critical survey of recent research: RevNum 155 (2000) 281/311; Further reconsiderations on the chronology of the coinage of Aksum: JbNumGeldgesch 34 (1984) 127/34. – W. Hahn u. a. (Hrsg.), Moneta Imperii Romani 1ff (Wien 1984ff). – K. W. Harl, Coinage in the Roman economy. 300 B.C. to A.D. 700 (Baltimore 1996). – Ch. Howgego, Geld in der antiken Welt. Was M. über Geschichte verraten (2000). – J. M. Jones, A dictionary of ancient Roman coins (London 1990). – J. Jundzill, Das Geld in der lat.-christl. Lit. des spätröm. Kaiserreiches: Pomoerium 1 (1994) 101/25. – H.-M. von Kaenel, Röm. Numismatik: F. Graf (Hrsg.), Einleitung in die lat. Philologie (1997) 670/96. – B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike u. das Pilgerwesen in der alten Kirche[2] (1980). – E. Littmann, Äthiopische Inschriften: Miscellanea Academia Berolinensia. Gesammelte Abh. zur Feier des 250-jährigen Bestehens der dt. Akademie der Wiss. zu Berlin 2, 2 (1950) 97/127. – M. Mackensen, Die spätantiken Fund-M.: Th. Ulbert (Hrsg.), Resafa 2. Die Basilika des Hl. Kreuzes in Resafa-Sergiupolis (1986) 181/225. – S. Ch. Munro-Hay, Aksumite chronology. Some reconsiderations: JbNumGeldgesch 34 (1984) 107/26. – S. Ch. Munro-Hay / B. Juel-Jensen, Aksumite coinage (London 1995). – H.-Ch. Noeske, Die M.funde des ägypt. Pilgerzentrums Abu Mina u. die Vergleichsfunde aus den Dioecesen Aegyptus u. Oriens vom 4./8. Jh. nC. 1/3 = M.funde aus Ägypten 1 = Stud. zu Fund-M. der Antike 12 (2000). – G. M. Paul / M. Ierardi (Hrsg.), Roman coins and public life under the empire (Ann Arbor 1999). – M. Peter, Eine Werkstätte zur Herstellung von subaeraten Denaren in Augusta Raurica = Stud. zu Fund-M. der Antike 7 (1990). – M. R.-Alföldi, Der republikanische Denar im frühen 2. Jh. vC. Ein Beispiel für Roms flexible M.politik: AbhMainz 2003 nr. 5, 19/34; Das Labarum auf röm. M.: Stephanos nomismatikos, Festschr. E. Schönert-Geiss (1998) 1/21; M. im Grab, M. am Grab. Ein ausgefallenes Beispiel aus Rom: C. E. King / D. G. Wigg (Hrsg.), Coin finds and coin use in the Roman world = Stud. zu Fund-M. der Antike 10 (1996) 33/40; Antike Numismatik 1/2[2] (1978/82); Die Sol-Comes-M. vJ. 325. Neues zur Bekehrung Constantins: Mullus aO. 10/6. – M. R.-Alföldi / K. Stribrny, Zu den M.beigaben im Childerichgrab: AbhMainz 1999 nr. 1, 37/43. – M. G. Raschke, New stud. in Roman commerce with the East: ANRW 2, 9, 2 (1978) 604/1361. – F. Rebuffat, La monnaie dans l'Antiquité (Paris 1996). – M. Restle, Art. M.: RBK 6 (2005) 720/64. – RIC = The Roman Imperial Coinage 1ff (London 1923ff). – G. Russo / F. Russo, Sugli intarsi in oro nella monetazione Aksumita: BollNum 13 (1989) 144/60. – H. R. Seeliger, Die Verwendung des Christogramms durch Konstantin iJ. 312: ZKG 100 (1989) 149/68. – C. H. V. Sutherland, The Emperor and the coinage. Julio-Claudian stud. (London 1976); M. der Römer (1974). – Volbach, Elfenbeinarb.[3]. – U. Werz, Gegenstempel auf Reichs- u. Provinzialprägungen der röm. Kaiserzeit. Kat. der Slg. Dr. K. Bech, Mainz (2004) bes. 166/72 (Bibliographie). – K. Wessel / E. Piltz / C. Nicolesen, Art. Insignien: RBK 3 (1978) 369/498. – V. West, An Aksumite concordance: NumCirc 94 (1986) 184f.

Maria R.-Alföldi.

Mumifizierung s. Einbalsamierung: o. Bd. 4, 798/821.

Munus, Munera s. Liturgie I: o. Bd. 23, 208/30.

Musaios I s. Orphik.

Musaios II (Dichter).

I. Leben. a. Quellen. Über das Leben des spätgriech. Dichters M., Autor des Epyllions (Kleinepos) Τὰ καθ' Ἡρὼ καὶ Λέανδρον (‚Hero u. Leander') in 343 Hexametern, ist nichts Sicheres bekannt (vgl. Minniti Colonna 62/9). Den einzigen Anhaltspunkt zur Person des Dichters geben einige Hss. (Bodl. Bar. 50, 10. Jh.; Neap. II D 4, 13. Jh.; Pal. gr. Heidelb. 43, 13. Jh.; Paris. gr. 2600, 15. Jh.; Vat. gr. 915, Ende 13. Jh.), die M. einen γραμματικός, nach Suet. gramm. et rhet. 4

einen ‚gelehrten Schriftsteller', nennen (H. Färber, Hero u. Leander [1961] 100f; P. Orsini [Hrsg.], Musée. Héro et Léandre [Paris 1968] V; Kost 16; vgl. A. Cameron, The Greek Anthology from Meleager to Planudes [Oxford 1993] 191f).

b. Herkunft. Die vage Topographie der Exposition des Epyllions (16/27), in der die Städte Sestos u. Abydos erwähnt sind, bietet keinen Hinweis auf Kpel als Heimat des M. Wahrscheinlicher ist ein Wirken in **Aegypten, am ehesten in der Thebais, aus der Triphiodor (3./4. Jh.), *Nonnos v. Panopolis (5. Jh.) u. die Dichter der sog. ‚Nonnos-Schule' stammen (A. Cameron, Wandering poets: Historia 14 [1965] 470/509; M. Krause, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 45f; L. Miguélez Cavero, Poems in context [2008] 3/105; Kost 16f). Hierfür spricht auch die Tatsache, dass der Name M., ungeachtet der Hypothese eines Pseudonyms (mit Bezug auf den gleichnamigen vorhomerischen Sänger, vgl. Gelzer, Musaeus 318), im spätantiken Ägypten gebräuchlich war (Hopkinson 137).

c. Datierung. Sprachlich beeinflusst von Nonnos (s. u. Sp. 167), der nach F. Vian, Les Dionysiaques 1 (Paris 1976) XVII sein Epos um 450/70 schrieb, wirkte M. vermutlich seinerseits auf Kolluthos v. Lykopolis (heute Assiut). Dieser zählte zur ‚Nonnos-Schule' u. lebte nach Suda s. v. Κόλουθος (3, 146 Adler) zZt. des Kaisers Anastasios I (491/518) (vgl. P. Orsini, Collouthos [Paris 1972] VI). Neben den verlorenen Werken Kalydoniaka, Enkomia, Persika verfasste er das Epos Ἁρπαγὴ Ἑλένης (‚Der Raub der Helena') in 392 Hexametern, dessen wörtliche Übereinstimmungen mit dem Epyllion des M. (vgl. 257 ~ M. 78; 295 ~ M. 203; 303 ~ M. 160; 305 ~ M. 172) für eine Abhängigkeit des Kolluthos von M. sprechen (Keydell 767; vgl. ders.: Gnomon 45 [1973] 346; Kost 15f; Gelzer, Musaeus 300; O. Schönberger, Kolluthos. Raub der Helena [1993] 11). M.' Lebenszeit ist demnach zwischen Nonnos u. Kolluthos, also in der 2. H. des 5. Jh., anzusetzen, ‚vielleicht mehr gegen das Ende u. die Regierung des Anastasios hin, also etwa die Zeit zwischen 470 u. 510' (Kost 16; Minniti Colonna 65).

d. Beziehung zu zeitgenössischen Autoren. 1. Prokopios v. Gaza. Eine Identität des M. mit dem gleichnamigen Empfänger zweier *Briefe (147. 165 [72. 80 Garzya / Loenertz]) des christl. Neuplatonikers u. Rhetors Prokopios v. Gaza (um 465/528) wird in der Forschung diskutiert (Keydell 768; E. Malcovati, Musaeus [Milano 1968] VII; Färber aO. 93; Gelzer, Bemerkungen 1, 137/9; ders., Musaeus 301f; Orsini, Musée aO. V; Kost 17; Minniti Colonna 65/8; B. Baldwin, Art. M.: OxfDictByz 2 [1991] 1420; Fernandes Simões 22/4). – So dankt Procop. ep. 147 (72 G. / L.) M. für die Übersendung eines musischen Buches (μουσικόν: Wortspiel mit dem Namen M.?) u. wünscht, M. möge auch andere museninspirierte Schriften vollenden. Ep. 165 (80 G. / L.) spielt Prokopios wieder auf die Museninspiration an (οὐ γὰρ Μουσῶν εὔφορος), was möglicherweise ebenfalls ein Wortspiel mit dem Namen des Empfängers darstellt (vgl. K. Thraede, Art. Inspiration: o. Bd. 18, 333). Auch wenn der Adressat der beiden Briefe zum Freundeskreis des Prokopios in Alexandrien gehört haben kann (Gelzer, Bemerkungen 1, 139; Kost 17), bleibt seine Identifizierung mit M. dennoch problematisch (A. Villarrubia, Notas sobre el poema Hero y Leandro de Museo: Habis 31 [2000] 366 [e-Veröff.]). Gelzer, Bemerkungen 1, 137/9 nimmt den Text der Briefe zu wörtlich u. vernachlässigt bei der Identifizierung, dass Prokopios seine Briefe als rhetorische Vorbilder für die Schule von *Gaza (G. Downey, Art. Ekphrasis: o. Bd. 4, 938/40) verfasst hat (B. ter Haar Romeny, Procopius of Gaza and his library: From Rome to Cple, Festschr. Av. Cameron [Leuven 2007] 176).

2. Aristainetos. Ebenso umstritten ist die Abhängigkeit zwischen M. u. Aristainetos, unter dessen Namen eine Slg. von 50 Liebesbriefen in zwei Büchern überliefert ist. Dass M. die kallimacheischen Briefe des Epistolographen benutzt habe, so die Akontios- (1, 10 ~ Callim. aet. 3 frg. 67/75 Pfeiffer) u. die Pieria-Epistel (1, 15 ~ ebd. frg. 80/3 Pf.), versucht Kost 36/43 zu beweisen (bes. Aristaenet. 1, 15, 42/9 ~ M. 160/5; skeptisch Keydell 767). Doch überzeugt seine These nicht völlig, zumal eine Datierung des Aristainetos in das 1. Viertel des 6. Jh. anstatt in die Mitte oder das Ende des 5. Jh. zu erwägen ist (R. Burri, Zur Datierung u. Identität des Aristainetos: MusHelv 61 [2004] 83/91), so dass eine Priorität des M. nicht ganz auszuschließen ist (A. T. Drago [Hrsg.], Aristeneto. Lettere d'amore [Lecce 2007] 36). Das Epyllion des M. könnte daher durchaus auch eine Quelle für Aristainetos gewesen sein (O. Mazal [Hrsg.], Aristaeneti epistularum libri 2 [1971] IV; Burri aO. 84_8).

e. Religion. Der Schluss Keydells 767, dass M. als Kenner der nonnianischen Johannesparaphrase Christ gewesen sein müsse, scheint gewagt. Schon J. Golega, Studien über die Evv.dichtung des Nonnos v. Panopolis (1930) 79_1 hatte durch den Vergleich von M. 138f mit Lc. 1, 42 u. 11, 27 zur Vorsicht bei der Annahme einer Entlehnung M.' aus dem *Lukas-Ev. geraten (vgl. Kost 17; Gelzer, Musaeus 299. 362_a; G. Paduano, Museo [Venezia 1994] 60f), da der μακαρισμός (Seligpreisung) auch in der Profanliteratur bezeugt ist (vgl. J. Golega, Der homerische Psalter [1960] 106_1; E. Livrea: Maia 28 [1976] 153). Ähnlich ist nach Kost 17 auch die Parallele von M. 183f mit Mt. 10, 26 (vgl. Mc. 4, 22; Lc. 8, 17 [vgl. auch Nonn. paraphr. Joh. 18, 97]) für sich allein kein Indiz für ein christl. Bekenntnis des M., weist aber auf eine literarische Beeinflussung des M. durch das NT (Kost 379f). Die Beobachtung, dass M. neben der Johannesparaphrase des Nonnos auch die Psalmenparaphrase des Ps-Apollinarios (Golega, Psalter aO. 104) u. die Gedichte des Gregor v. Naz. (zB. 173 ~ carm. 2, 2, 6, 77f [PG 37, 1548]; 274 ~ carm. 1, 1, 2, 62/4 [ebd. 406]; Kost zSt.; Gelzer, Musaeus 321) benutzt hat, bestätigt jedoch Keydells Ansicht, dass M. Christ gewesen sei (vgl. D. Bo, Musaei lexicon [1966] VIII), ohne dass man hierfür (wie Kost 17 vorschlägt) den Adressaten der zwei Briefe des Prokopios v. Gaza mit M. gleichsetzen muss (s. o. Sp. 163f). Dagegen erscheint die Aussage Gelzers, dass M. 228 auf Rom. 4, 11 anspielt u. dass M. 177f die Paraphrase eines kanonischen Verbots sei (Bemerkungen 1, 136; vgl. ders., Musaeus 299. 368), kaum glaubhaft, da das Eheverbot mit einem Fremden ein in der epischen Tradition gut nachweisbares Motiv ist (Kost 373f; Hopkinson 162).

II. Werk. a. Das Thema ‚Hero u. Leander'. Die tragische Geschichte des Liebespaares Hero u. Leander, das an den einander gegenüberliegenden Ufern des Hellespont wohnte, gehört vermutlich zu einem aitiologischen Mythos, der den Gebrauch des Leuchtfeuers der Türme von Sestos u. Abydos erklärt haben könnte (Strab. 13, 1, 22 erwähnt den Ἡροῦς πύργος; vgl. G. Solimano, Ero e Leandro: Tetraonyma, Festschr. L. De Regibus [Genova 1966] 261/3; *Leuchtturm). Der Mythos begegnet uns erst ab dem 1. Jh. vC. in der griech. u. besonders in der röm. Literatur (vgl. Bajard) sowie in der Bildkunst u. im *Münz-Wesen (D. Kemp-Lindemann, Hero u. Leander: Festschr. F. Brommer [1977] 201/5; A. Kossatz-Deissmann, Art. Hero et Leander: LexIconMythClass 8, 1 [1997] 619/23; S. Miranda: RivStudPomp 5 [1991/92] 111/8). Allerdings dürfte er auf eine hellenist. Quelle zurückgehen (zu einer möglichen Anspielung auf den Mythos in Anth. Gr. 5, 209 vgl. Th. Gärtner: Mnem 62 [2009] 451/8). Die ausführlichste Darstellung dieser tragischen Liebesgeschichte bietet neben Ovid, der die Sage in den Heroidenbriefen 18 u. 19 thematisiert, M. in seinem Epyllion Τὰ καθ' Ἡρὼ καὶ Λέανδρον (zum Verhältnis von Ovid u. M. vgl. G. Schott, Hero u. Leander bei M. u. Ovid, Diss. Köln [1957]; Kost 17/23; G. Rosati [Hrsg.], P. Ovidii Nasonis Heroidum epistulae XVIII/XIX [Firenze 1996] 11/21; K. Volk: Gymn 103 [1996] $97f_{11}$); nach B. Rochette, Le latin dans le monde grec (Bruxelles 1997) 264 wurde M. sogar von Ovid beeinflusst (zur Kenntnis der lat. Lit. in der röm. u. frühbyz. Zeit: U. Gärtner, Quintus Smyrnaeus u. die Aeneis [2005] 13/22; C. De Stefani: JbÖstByz 56 [2006] 102/4; A. Alexakis: ByzZs 101 [2008] 609/16). – Jede Nacht schwamm Leander aus Abydos in Kleinasien zu seiner geliebten Hero, Priesterin der Aphrodite in Sestos an der europäischen Küste. Hero, die in einem Turm am Meer lebte, entzündete abends eine *Lampe, um ihren Liebsten zu leiten. Eines Nachts löschte ein Sturm die Lampe aus, woraufhin Leander sich verirrte u. in den Fluten verschwand. Am folgenden Morgen entdeckte Hero den Leichnam u. stürzte sich aus Verzweiflung vom Turm.

b. Weitere Zeugnisse des Mythos. In der antiken Literatur finden sich Bezugnahmen auf diesen Mythos erst seit augusteischer Zeit: Verg. georg. 3, 258/63 ist nach der communis opinio das älteste literarische Zeugnis (vgl. W. Frentz, Mythologisches in Vergils Georgica [1967] 124/9; E. Malcovati, Art. Ero e Leandro: Encicl. Virgiliana 2 [1985] 371f; E. J. Kenney, The metamorphosis of Hero: Style and tradition, Festschr. W. Clausen [Stuttgart 1998] 56/8). Außer bei Vergil u. Ovid (am. 2, 16, 31f; ars 2, 249f; trist. 3, 10, 39/42; Ib. 589f) begegnet man kurzen Erwähnungen des Mythos auch bei anderen römischen Schriftstellern: Hor. ep. 1, 3, 3/5 (vgl. Porph. Hor. ep. 1, 3, 3/5 [321 Holder] zSt.); Pomp. Mel. 1, 97; 2, 26; Sen. ira 1, 21, 3; Lucan. 9, 954/6; Sil. Ital. 8, 619/21; Stat. silv. 1,

2, 87/90. 3, 27f; Theb. 6, 540/7; Martial. epigr. 1, 28f; 14, 181; Fronto 3, 14, 4 (dazu F. Portalupi: RivCultClassMedioev 21/22 [1979/80] 83/92); Auson. Mos. 287f; cup. cruc. 22f (155 Green); Sidon. Apoll. carm. 11, 70f (100 Loyen); Fulg. myth. 1, 598; 3, 4 (3f. 63 Helm); Anth. Lat. 35 S. B. – In der griech. Literatur wird der Mythos bei folgenden Autoren aufgegriffen: Strab. 13, 1, 22 u. Antip. Thess.: Anth. Gr. 7, 666; 9, 215 (Th. Gärtner: WürzbJbb 24 [2000] 167/71) spielen auf den Mythos an; Hippol. ref. 5, 14, 10 zitiert Hero u. Leander am Ende eines Katalogs mythischer Liebender, die den Peraten zufolge, einer gnostischen Sekte des 2. Jh., den orphischen Eros verkörpern; Paul. Silent.: Anth. Gr. 5, 293, 7f; Agath.: ebd. 5, 263; hist. 5, 12, 2 (178 Keydell); Anth. Gr. 9, 381 (ein zwölfzeiliger Homer-Cento, der Leon Philosophos [um 790/nach 869] zugeschrieben wird; vgl. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Lit. der Byzantiner = HdbAltWiss 12, 5, 1/2 [1978] 99; s. u. Sp. 169). Im Hinblick auf das Epyllion des M. ist besonders die Überlieferung auf Papyrus wichtig (Kost 20f; G. D'Ippolito, Ero e Leandro dai papiri: B. G. Mandilaras [Hrsg.], Proceed. of the 18th Intern. Congress of Papyrology [Athens 1988] 481/91; Rosati aO. 13_7; Miguélez Cavero aO. [o. Sp. 163] 27): PRyl. 3, 486 (= SupplHell 951; Select Pap. 3, 126 [512 Page]; 1. Jh. nC.) umfasst zehn verstümmelte Hexameter einer hellenist. (?) Leandersage, die jedoch wahrscheinlich nicht die vermutete gemeinsame Quelle für Ovid u. M. ist (vgl. Bajard 151f). BerlKlassTexte 9, 153 (= SupplHell 901A; H. Maehler, Ein Frg. eines hellenist. Epos: Museum Philologum Londiniense 7 [1986] 109/18), zu datieren in das 4./5. Jh. nC., enthält 50 Hexameter eines Epyllions, das als Quelle unseres Dichters gelten könnte. Nicht ganz sicher ist, ob POxy. 6, 864 (= TragGrFrg 2, 705), ein Frg. des 3. Jh. nC. (ein Mimus [?], vgl. D'Ippolito aO. 489f), mit der Leandersage in Zusammenhang steht (vgl. Bajard 158_{31}).

c. Musaios u. seine Vorbilder. Als Epiker u. zugleich γραμματικός besitzt M. eine umfangreiche Kenntnis der Literatur von Homer bis Nonnos (Kost 43). Von Homer, der ebenso wie Nonnos für M. unmittelbares Vorbild ist, übernimmt dieser nicht nur die epische Sprache, sondern auch Formen, Motive u. sogar die Handlungslinie für sein Epyllion, indem der Erzählgang systematisch die Parallele zwischen Leander u. Odysseus zieht (Hopkinson 138). Jedoch gibt es anders als bei Homer, wo Athene Odysseus zur Seite steht (Od. 5, 382/7), ,bei M. keine helfenden Götter, sondern nur ein gewisses mythologisches Personal' (O. Schönberger, Mythologie u. Wirklichkeit bei M.: RhMus 130 [1987] 394). Hero u. Leander sterben beide infolge ihrer Liebe, die die Triebfeder einer vor allem menschlichen Geschichte ist. Unbestreitbar ist bei M. auch ein Einfluss des Romans festzustellen (Kost 29f; eine Neuinterpretation als Roman des traditionsgemäß als Epyllion geltenden Gedichts schlägt Fernandes Simões 100/23 vor): Achilles Tatios wirkt als Vorbild für die Festszene u. die erste Begegnung Heros mit Leander, überdies finden sich vereinzelt einige direkte (?) Entlehnungen aus Chariton v. Aphrodisias (zB. 56 ~ Charito 4, 1, 8 [56 Blake]; 69f ~ Charito 5, 5, 9 [75 B.]; 300f ~ Charito 3, 5, 1 [46 B.]). – Insgesamt hat das Kleinepos des M. vielfältige Zitate, Anklänge u. Anspielungen auf zahlreiche Autoren zu verzeichnen (dazu Kost 43 mit Belegen; Gelzer, Musaeus 298_d). Genannt seien Hesiods ,Theogonie' (vgl. M. Rossi: Prometheus 8 [1982] 177/86), Bakchylides, **Aischylos, Euripides (H. Funke, Art. Euripides: JbAC 8/9 [1965/66] 233/79), Platon, Arat, Lykophron, Theokrit, Kallimachos, Apollonios Rhodios, Moschos, das NT, Dionysios Periegetes, Oppianos Apamensis, Dionysios Bassarikos, Quintus v. Smyrna, Manethoniana; hinsichtlich christlicher Autoren finden sich konkrete Anklänge an *Gregor v. Naz. (173 ~ carm. 2, 2, 6, 77f [PG 37, 1548]; 274 ~ carm. 1, 1, 2, 62/4 [ebd. 406]), die Hymnen des Proklos (zB. 56 ~ hymn. 7, 31 Vogt; 196 ~ hymn. 2, 5 V. [R. M. van den Berg, Proclus' hymns (Leiden 2001) 198]; 275 ~ hymn. 1, 26 V.; 330 ~ hymn. 7, 34 V.) u. an die Psalmenparaphrase des PsApollinarios (Golega, Psalter aO. 104. 170). Trotz einer starken Abhängigkeit des M. von Nonnos in Sprache u. Metrik (C. Dilthey, Musaeus. De Hero et Leandro [1874] VII; L. v. Schwabe, De Musaeo Nonni imitatore liber [1876] V; M. L. Nardelli: Koinonia 9 [1985] 153/66) war M. gleichwohl kein sklavischer Nachahmer des Nonnos (Keydell 768; Gelzer, Bemerkungen 1/2; Kost 44f; E. Livrea / P. Eleuteri [Hrsg.], Musaeus. Hero et Leander [1982] XV); stattdessen verfügte er über eine eigene poetische Technik, veränderte sein Lieblingsvorbild u. kontaminierte es mit anderen Autoren.

III. Rezeption. a. Nachleben des Musaios. Es ist fraglich, ob der anonyme Autor des Gedichts Εἰς Ἀλφειὸν ποταμόν (Anth. Gr. 9, 362) neben Kolluthos (s. o. Sp. 163) ein weiterer Nachahmer des M. ist (vgl. M. Brioso Sánchez: Habis 27 [1996] 247/61 [e-Veröff.]). Im 6. Jh. begegnet man sprachlichen Anklängen an M. bei Christodoros v. Koptos, Dioskoros v. Aphrodito (J.-L. Fournet, Hellénisme dans l'Égypte du VI[e] siècle 2 [Le Caire 1999] 680_{56}), Joh. v. Gaza, Paulus Silentiarius (vgl. M. Magnani: Eikasmos 13 [2002] 224/8), Agathias u. Makedonios v. Thessalonike II (Gelzer, Bemerkungen 1, 139; Kost 70; Fernandes Simões 16/22). Im 9. Jh. wird M. von Joh. Geometres nachgeahmt u. vermutlich auch vom Vf. eines Homer-Cento (Anth. Gr. 9, 381, s. o. Sp. 167; Kost 70f). Für das überreiche Nachleben des M. in Literatur, Kunst u. Musik, das sich vom MA u. der Renaissance (die zwei M.-Ausgaben von Janos Laskaris u. Aldus Manutius erschienen 1494/95 [P. Eleuteri, Storia della tradizione manoscritta di Museo (Pisa 1981) 34f]; P. Botley, Learning Greek in Western Europe 1476/516: C. Holmes / J. Waring [Hrsg.], Literacy, education, and manuscript transmission in Byzantium and beyond [Leiden 2002] 207f; V. K. Vaïopoulos, Λατινικές μεταφράσεις στο ποίημα Τὰ καθ' Ἡρὼ καὶ Λέανδρον του Μουσαίου του Γραμματικού: EpistEpitPhilosSchol 10 [2002] 317/23) bis in die Gegenwart entwickelt, sei auf M. H. Jellinek (Die Sage von Hero u. Leander in der Dichtung [1890]), Kost 69/85, G. Cipriani (Ero e Leandro [Taranto 2006] 208/63), Fernandes Simões 165/72, M. Baumbach (Art. Hero u. Leander: NPauly Suppl. 5 [2008] 352/6) u. Th. Gärtner (Wer löscht das Feuer? Zur Rezeption der Hero-u.-Leander-Sage in MA, Renaissance u. Neuzeit: Orbis Litterarum 64 [2009] 267/73) verwiesen.

b. Allegorese des Mythos von ,Hero u. Leander'. Die christl.-moralische Deutung der Hero- (u. Leander-)Sage beginnt mit *Fulgentius (5./6. Jh.), dessen Mitologiae in drei Büchern nach dem Prinzip De fabulis secundum philosophiam moraliter expositis (2 Helm) 50 Sagen der klass. Mythologie enthalten. Nach der Erzählung des Fulgentius (3, 4 [63 H.]; vgl. Mythogr. Vat. 3, 11, 19 [1, 239f Bode]) schwimmt Leander, dessen Name als ,Auflösung der Männer' interpretiert wird, nachts u. setzt sich damit der Gefahr aus. Heros Leuchte, die bei M. als Symbol des Lebens u. der Liebe das Leitmotiv des Epyllions ist (Kost 32f), wird für Leander zum unheilvollen Vorzeichen. Sie symbolisiert die untreue Flamme der jugendlichen Liebe, die zum schnellen Erlöschen verurteilt ist. Bedeutungsvoll sind bei Fulgentius auch die *Nacktheit des schwimmenden Leanders u. der Gegensatz zwischen der frigida senectus u. der calorata iuventus (3, 4 [63 H.]; *Bildersprache), Motive, die in der weiteren Rezeption des Mythos bestimmend bleiben. Eine christl. Allegorese in engerem Sinne mit zT. signifikanten Modifikationen des Mythos setzt erst im MA ein (zB. lässt der Dichter-Abt Balderich v. Bourgueil [1046/130] Hero die *Lampe absichtlich aus Eifersucht löschen, dazu Th. Gärtner, Feuer aO. 267/73). Eine vollständige theologisch-anagogische *Allegorese u. Verchristlichung des Mythos (Hero = Weisheit; Leander = Menschengeschlecht = Christus) findet sich in der zweiten Fassung (um 1350) des 15. Buches des Reductorium Morale (sog. ,Ovidius moralizatus') des Benediktiners Petrus Berchorius, frz. Pierre Bersuire (um 1290/362; F. Ghisalberti: Studi Romanzi 23 [1933] 117f). Dieser allegorischen Tradition folgt auch Gelzer (Bemerkungen 1, 136f; ders., Musaeus 316/22), der durch das Herausarbeiten der Berührungsstellen des M. mit den platonischen Dialogen ,Phaidros' u. ,Symposion' sowie den Kommentaren des Neuplatonikers Proklos versucht, das Gedicht des M. als eine christl.-neuplatonische Allegorie zu lesen (1. [vv. 28/231]: das himml. Leben der Seele [= Leander]; 2. [vv. 232/88]: das irdische Leben der von Eros [= Hero] angezogenen Seele; 3. [vv. 289/343]: das Schicksal der Seele nach dem irdischen Tod u. die mystische Verbindung). Seine Interpretation fand jedoch weithin Ablehnung (Minniti Colonna 68; G. Nachtergael: AntClass 45 [1976] 252f; Hopkinson 139; H. Morales, Gender and identity in Musaeus' Hero and Leander: R. Miles [Hrsg.], Constructing identities in Late Antiquity [London 1999] 61f; Villarrubia aO. [o. Sp. 164] 399; Fernandes Simões 23/7; Livrea aO. [o. Sp. 165] 154.).

A. Bajard, La legende de Léandre et Hero dans la littérature latine: RevÉtLat 80 (2002) 150/61. – M. M. Fernandes Simoes, A demanda do amor e o amor da demanda, Diss. Lisboa (2006). – Th. Gelzer, Bemerkungen zu Sprache u. Text des Epikers M. 1: MusHelv 24

(1967) 129/48; 2: 25 (1968) 11/47; Musaeus. Hero and Leander (Cambridge, Mass. 1975). – N. HOPKINSON, Greek poetry of the imperial period (Cambridge 1994) 42/53 (Text). 136/85 (Komm.). – R. KEYDELL, Art. M. nr. 2: PW 16, 1 (1933) 767/9. – K. KOST, M. Hero u. Leander (1971). – M. MINNITI COLONNA, De Musaeo: Vichiana 5 (1976) 62/86.

Domenico Accorinti.

Muschel.

Vorbemerkung. M. wird im allgemeinen Sprachgebrauch als Sammelbegriff für Weichtiere im Wasser verwendet, zu denen sowohl M. als auch Schnecken gehören. Der vorliegende Artikel behandelt die zweischaligen M., δίθυρα (Aristot. hist. an. 4, 4; zoologisch: Bibalbia), nicht jedoch die einschaligen M. bzw. Schnecken, μονόθυρα. – Vgl. *Auster, *Perle, Schnecke (Keller 519/39; zur Kaurischnecke: ebd. 541/4; K. Banghard, Art. Kaurischnecke: ReallexGermAlt² 16 [2000] 344/7), Tritonshorn (zoologisch Charonia / Kochlos; Keller 539/41; Bratschkova 6/8; N. Icard-Gianolio, Art. Triton: LexIconMythClass 8, 1 [1997] 68/73; ders., Art. Tritones: ebd. 73/85).

A. Allgemeines. I. Zoologie. Seit *Aristoteles (hist. an. 4, 4) werden verschiedene M.arten beschrieben (Steier, bes. 778; Hünemörder), u. noch Isid. Hisp. orig. 12, 6, 49 weiß: concharum multa genera sunt. – Zum Naturkundlichen (Anatomie, Lebensweise): Hünemörder 505; Steier, bes. 773/7. Zur Terminologie u. zur Abgrenzung von Auster vgl. ebd. 773f; H. Spelthahn, Art. Conc(h)a: ThesLL 4 (1906/09) 27f; ders., Art. conc(h)ula: ebd. 29; ders., Art. conchylium: ebd. 30. Zur Malakologie P.-H. Fischer, Les connaissances malacologiques des grecs avant Aristote: Journ. de Conchyliologie 115, 4 (1979) 104/30; zu Plinius d. Ä. E. Caprotti, Malacologia Pliniana: Conchiglie 13 (1977) 203/7.

II. Verwendung. a. Nahrung. Bereits in vorgeschichtlicher Zeit dienten M. als Nahrung, wobei zwischen den verschiedenen M.arten zT. erhebliche Unterschiede in Bezug auf Vorkommen, Größe, Geschmack, Preis u. Züchtung bestanden (Steier; Hünemörder; Keller 547/70). Dass auch in der Spätantike M. zum Speiseplan gehörten, geht aus dem Preisedikt Diokletians hervor (zur Auster 5, 6; zur Klapp-M. 5, 10 [108f Lauffer]; A. Demandt, Die Spätantike² = HdbAltWiss 3, 6 [2007] 394; A. C. Andrews, Art. Ernährung: o. Bd. 6, 227).

b. Schmuck u. Amulette. Zahlreiche Funde belegen die Verarbeitung von M.schalen zu Schmuck (vgl. zu M.scheibchen, die wie Perlen aufgereiht wurden: F. Siegmund / M. Weiß, Perlen aus M.scheibchen im merowingerzeitl. Mitteleuropa: ArchKorrBl 19 [1989] 297/307) u. *Amuletten seit neolithischer Zeit (D. Heinrich / R. Müller, Art. Muscheln: ReallexGermAlt² 20 [2002] 391/6; E. Feucht, Art. M.schalen: LexÄgypt 4 [1982] 228/30).

c. Gefäße. Im alten *Aegypten dienten M.schalen als Behälter für *Farbe (Feucht aO.). Auch in römischer Zeit nutzte man M.schalen als Gefäße für Salben oder Nahrung (Bratschkova 63, Kat. nr. 211/22 u. ö.; Hultsch 798f; A. Schramm, Art. Perlmutter:

PW 19, 1 [1937] 868). Eine silberne M.schale als veredeltes Imitat zum Servieren von Lebensmitteln kommt aus der Casa del Menandro, Pompeji (D. E. Strong, Greek and Roman gold and silver plate [London 1966] 153). Strabo (16, 4, 14) bietet die märchenhafte Notiz, dass in Nordostafrika große M. als Kähne benutzt worden seien (Keller 551).

d. Steckmuschelseide / Byssus. Die Steck-M. entwickelt in besonderem Maße sog. Byssusfäden, mit denen sie sich auf dem Untergrund festhält; diese Fäden konnten gesponnen u. zu einem goldig schimmernden Stoff verwoben werden, den man für die Herstellung von Mützen, Geldbörsen u. ä. verwendete (Steier 788f; T. Siletic, Die Steck-M.: F. Maeder / G. Carta Mantiglia [Hrsg.], Bisso marino = M.seide [Basel 2004] 29/43). Das älteste bisher identifizierte Stofffrg. stammt aus dem 4. Jh. (F. Maeder, Einleitung: ebd. 18).

e. Schmuckelement für Boden u. Wand. Vorzugsweise im Zusammenhang mit Boden- u. Wandverkleidungen oder -schmuck von Grotten, Nymphaeen, Brunnen u. ähnlichen Bauten römischer Zeit, die einen Bezug zu Wasser haben, konnten M. im *Mosaik, allein oder in Kombination mit anderen Materialien wie Kiesel, Glas- u. Steintessera, in ein Mörtelbett gesetzt werden (K. M. D. Dunbabin, Mosaics of the Greek and Roman world [Cambridge 1999] 236/45; vgl. die gut dokumentierten Bsp. in Pompeji: E. Siotto, Considerazioni su un intervento recente al ‚quadro' parietale della Venere nella Conchiglia: RivStudPomp 17 [2006] 79/87; Reese); in Wandmalereien fanden M. eher als Randbordüren Verwendung (Eristov). In den Mosaiken in S. Vitale in Ravenna aus dem 6. Jh. wurde Perlmutt aus M.schalen eingesetzt, um echte Perlen im reichen Schmuck der Kaiserin Theodora zu imitieren (H. P. L. Orange / P. J. Nordhagen, Mosaik [1960] 86; ältere Verwendung Schramm aO. 867/9).

f. Medizin. Schon Dioscurides (mat. med. 2, 7/10 [154f Berendes]), aber auch spätere Autoren (Steier 786f. 791. 794 mit Belegen), beschrieben ab dem 1. Jh. nC. die Verwendung der verschiedenen M. als *Heilmittel; zB. verwendete man Mies-M. gegen Hundebisse, Geschwüre, Ausschlag u. ä., Gien-M. galten als abführend u. harntreibend, Kamm-M. sollten das Nachwachsen ausgezupfter Haare verhindern.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-Römisch. Die M. gehört in das Umfeld von Aphrodite / Venus u. in die Umgebung verschiedener maritimer Darstellungen (Meerthiasos u. verwandte Themen), die in der röm. Kunst einschließlich der Sepulkralkunst als sinnfällige Bilder für Glückseligkeit u. Lebensfreude äußerst beliebt waren (zur Ikonographie Amedick / Enß 595f. 601/4 mit Lit.).

a. Darstellungen. 1. Muscheln im Zusammenhang mit Aphrodite / Venus. α. Allgemein. Die Geburt der Venus stellt man sich seit hellenistischer Zeit zT. aus einer M. vor (Plaut. Rud. 3, 3, 43); die M. dient der darin liegenden, sitzenden oder stehenden Göttin als Gefährt sowohl bei ihrer Geburt (Schenke 450; Bratschkova 2/5. 8/14; Schmidt 219f) als auch bei ihrer Triumphfahrt (ebd. 220f) u. ihrer Toilette (ebd. 208/10). Dieses bis in die Spätantike als Raumdekor beliebte Motiv erfuhr in der röm. Kaiserzeit eine Ausweitung in seiner Bedeutung: Aphrodite / Venus wurde nicht nur als Symbol der Liebe u. Schönheit schlechthin verstanden, sondern übernahm auch die Rolle der Iuno pronuba; sie wurde zur Hochzeitsgöttin, die die ideale Ehe versinnbildlichte (ebd. 451). Dies erklärt ihr häufiges Vorkommen sowohl als Raumdekor in der pompejanischen Wandmalerei (Bsp. für Wandmalerei u. Mosaik: Schenke 450_8) als auch ihre Verwendung als Schmuckmotiv auf Gebrauchs- u. Prunkgegenständen wie Kästchen, Spiegel, Silbergeschirr, Kämmen u. Stoffen. Auch in der Spätantike konnte diese der röm. Tradition verpflichtete Hochzeitsikonographie offenbar fortgeführt werden (ebd. 451f; vgl. zB. die Venus-Silberschale mit Meeresszenen u. M., Ende 2./1. H. 3. Jh. [Aurea Roma, Ausst.-Kat. Rom (2000) 622 nr. 326], den Projectakasten mit Venus in einer M., Mitte 4. Jh. [K. S. Shelton, The Esquiline treasure (London 1981) Taf. 1] u. die Paris-Patera, Mitte 4. Jh., deren Rund in M.form gehalten die Toilette der Venus zeigt u. auf dem Rand eine Bordüre aus alternierenden M. [ebd. Taf. 21]).

β. In der Sepulkralkunst. Auch aus der Sepulkralkunst sind einige spätantik-ägypt. Relief-Frg. mit dem Bild der Venus in der M. bekannt, die als Allegorie für eine im Jenseits fortzuführende ideale Ehe zu verstehen sein dürften (zB. Rundgiebel aus Ahnas, 4./5. Jh., Kairo [Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand, Ausst.-Kat. Hamm (1996) 31 Abb.

1]; vgl. Votivrelief aus Kalkstein in Berlin, wo ein schlafender Eros mit abgebildet ist [A. Effenberger, Koptische Kunst (1975) 31 Abb. 8. 173]; zu Eroten in oder mit M.: A. Rumpf, Art. Eros [Eroten] II: o. Bd. 6, 314). Wenn sich römische Frauen noch in der Spätantike als Verstorbene mit Venus identifizieren konnten (vgl. den Kat. der Venus-Deifikationen: H. Wrede, Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der röm. Kaiserzeit [1981] Reg. s. v. Aphrodite, Venus), so kann dies als Hinweis auf ihre weiblichen Tugenden Schönheit u. eheliche Treue gedeutet werden (Schenke 453). Dass auf Grabsteinen, -altären u. -urnen die M. seit dem 1. Jh. als Porträt-Träger in der Regel für weibliche Verstorbene Verwendung fand, könnte ebenfalls auf die Identifikation mit Aphrodite zurückzuführen sein (J. Engemann, Art. Imago clipeata: o. Bd. 17, 1025f mit Bsp.; s. u. Sp. 179).

2. Nereiden mit Muscheln. Bekannt sind verschiedene Darstellungen von Nymphen in der röm. Kunst, vor deren Scham sich eine M.schale mit der offenen Seite zum Betrachter befindet, die auch von den Nymphen selbst gehalten werden kann (zB. Nymphen in Djemila u. Timgad: G. Camps, Le coq et la coquille: BullArch B NS 22 [1987/89] 52/9 Abb. 13f). Dieses Bild ist sicherlich als Hinweis auf Aphrodite zu verstehen, zu deren Gefolge die Nereiden gehören, aber vor allem ist damit eine sexuelle Anspielung gemeint: Im Griech. wird das weibliche Genital als κτείς bezeichnet, u. dies ist gleichzeitig der Name für die Kamm-M. (Frisk, Griech. etym. Wb. 33 s. v.).

3. Muscheln in maritimen u. kosmologischen Darstellungen. a. Allgemein. M. kommen immer wieder als Teil des Wassers bzw. des *Meeres oder als Hinweis darauf vor (zB. hält als Hinweis auf das Meer ein Triton auf der linken Nebenseite eines Sarkophages in Pisa, Campo Santo [A. Rumpf, Die Meerwesen auf den antiken Sarkophagreliefs = AntSarkRel 5, 1 (Roma 1969) nr. 131 Taf. 46] eine M. in der Hand), vor allem im Zusammenhang mit maritimen Genreszenen, die neben Alltagsszenen meist einen *Locus amoenus als Ort irdischer Glückseligkeit beschreiben (s. o. Sp. 174). Zu diesem Themenkreis gehört die Silberschale in *Mailand (Ende 2./1. H. 3. Jh.), deren Dekor in der Mitte einen Angelfischer zeigt u. auf dem Rand zahlreiche Meeresbewohner (darunter auch M.) u. Angelgeräte (Aurea Roma aO. 622 nr. 326), sowie die Meereslandschaften mit Fischern auf Mosaiken aus Sousse u. Thuburbo Majus (M. Yacoub, Splendeurs des mosaïques de Tunisie [Tunis 1995] 230/40 fig. 121f; vgl. Engemann 990. 992. 1053. 1059). Auch in Bildern, die den *Kosmos oder die Tierwelt darstellen, tauchen gelegentlich M. auf. Die große Silberplatte aus Mildenhall zeigt einen Fries gegenständiger M. als Trennungskreis zwischen Nereiden u. Thiasos (K. S. Painter, The Mildenhall treasure [London 1977] 26 nr. 1).

β. Muscheln u. Muschelclipei auf Meerwesensarkophagen. Der Meerthiasos ist auch Thema der Meerwesensarkophage (H. Sichtermann, Meerwesen: G. Koch / H. Sichtermann, Röm. Sarkophage = HdbArch [1982] 195f), wo sich die unterschiedlichsten realen u. phantastischen Meeresbewohner finden, darunter auch die M. Gegen Ende des 2. Jh. wird in diesen Bildzusammenhang die Darstellung von Aphrodite in der M. (s. oben; Rumpf, Meerwesen aO. 91/5) integriert, u. vom 3. Jh. an gehört zum festen Bildbestand das Porträt der (meist weiblichen; s. oben) Verstorbenen in einem zentralen Clipeus, der in 26 von 40 erhaltenen Bsp. die Form einer M. aufweist (Sichtermann aO.; Bratschkova 59/62 nr. 330/72. 391/414. 603/34; Rumpf, Meerwesen aO. 100).

4. Muscheln in Meeresstillleben. Darstellungen von Meeresstillleben verweisen auf Wohlstand u. Speise-*Luxus der Besitzer (Amedick / Enß 602); auch das Thema des ungefegten Raumes (ἀσάρωτος οἶκος) mit M.schalen u. allerlei anderen Essensresten gehört in diesen Zusammenhang (B. Andreae, Antike Bildmosaiken [2003] 47/51).

5. Muschel als Dekorationsform. Von späthellenistischer Zeit bis in die Spätantike finden sich zahlreiche Darstellungen von M. u. Meerestieren, die sowohl als einzelne Dekorationsform als auch zur Belebung des Wassers u. zur Füllung von Flächen in den unterschiedlichen mit Wasser verbundenen Themen vorkommen u. zoologisch häufig exakt bestimmt werden können (Engemann 989f). Auf Münzen u. Gemmen wurden verschiedene M.arten wiedergegeben, ebenso in pompejanischen Mosaiken u. auf Vasen (Steier 785/7. 791. 794; Keller 548/51. 561). Als Applikationen finden sich M. u. Meerestiere auf den sog. Conchyliengläsern in *Köln, Trier u. im Vatikan (Datierung um

200 nC.; A. v. Saldern, Antikes Glas [2004] 337/42 mit weiteren Glasgefäßen mit Conchylienapplikationen), wo sie als reine Dekorationsform gelten müssen (zB. O. Doppelfeld, Der M.pokal von Köln: BonnJbb 159 [1959] 152/66; F. Fremersdorf, Röm. geformtes Glas in Köln [1961] 23f Taf. 14f; 26/8 Taf. 20/3 mit Hinweis auf Hist. Aug. vit. Tac. 11: der Kaiser selbst habe Gläser mit aufgesetzten Seetieren, Schlangen, M. u. Fischen hergestellt; A. Kisa, Das Glas im Altertume [1908] Abb. 314/6; Engemann 995). – In geometrisch u. / oder teppichartig angelegten Mosaiken wurden u. a. auch M. dargestellt, deren dekorativer Charakter besonders deutlich hervortritt, wenn sie zusammen mit Motiven aus anderen Themenkreisen Verwendung fanden (vgl. zB. Mosaiken in Hippo Regius, Ende 3. Jh.; N. Abdelouahab, La représentation de la coquille sur les mosaïques d'Hippone [Algérie]. Créativité ou influence?: L'Africa romana. Atti del 17 convegno di studio [Roma 2008] 693/701; vgl. die Ausführungen von Engemann 991f zum Motiv des Fisches, die auch für die M. zutreffen). – *Lampen (H. Leclercq, Art. Coquillages: DACL 3, 2, 2906f) wurden ebenfalls mit M.motiven versehen. Zu weiteren dekorativen Darstellungen Bratschkova 64/7.

6. *Apsis / Konche.* Schon in der röm. Architektur finden sich zahlreiche Nischenbekrönungen, die in der Form von M. gestaltet sind (Bratschkova 14/23; G. Hornbostel-Hüttner, Stud. zur röm. Nischenarchitektur [Leiden 1979] 3. 195/9). Von diesen muschelverzierten Nischenabschlüssen dürfte die Bezeichnung *Concha für eine *Apsis abgeleitet sein (A. M. Schneider: o. Bd. 1, 571).

b. *Versteinerungen.* Bereits für Xenophanes (6. Jh. vC.; VS 33, 5) bewiesen versteinerte See-M. im Gebirge, dass es Überschwemmungen bzw. eine Sintflut gegeben habe (W. Nestle, Art. Aufklärung: o. Bd. 1, 939; zur antiken Diskussion um die Entstehung der Welt u. der Geschöpfe ausführlich u. mit Quellen C. A. Caduff, Antike Sintflutsagen [1986]; Steier 795f).

c. *Muscheln in Katakomben.* M. wurden in den Katakomben sowohl außen an den Gräbern im Putz gefunden, wo sie offenbar der Kennzeichnung dienten (M. P. Del Moro, Elementi di ‚Corredo-Arredo' delle tombe del cimitero di S. Ippolito sulla via Tiburtina: RivAC 70 [1994] 140/5) u. innerhalb von Gräbern als *Grabbeigaben (in einem Grab in Nijmegen, 4. Jh., wurde die M. verstanden als Unterpfand für den Eintritt in die elysischen Gefilde: D. C. Steures, Shells and scales: BullAntBeschav 79 [2004] 169/72; ältere Bsp.: Bratschkova 5). Besonders verbreitet waren M. als Grabbeigaben offenbar nicht.

d. *Bildersprache.* Grundlegend war die Vorstellung von der M. als Mutter der Perle. Deren Entstehung in der M. führte die vorchristl. Literatur zurück auf die Einwirkung von Sonnenstrahlen, Tautropfen (Plin. n. h. 9, 107) u. Blitzen (Ael. nat. an. 10, 13; Rommel 1692f; F. Ohly, Die Geburt der Perle aus dem Blitz: ders., Schriften zur mittelalterl. Bedeutungsforsch. [1977] 296f; W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 239f). – Bei Apul. apol. 33 gilt die M. als Bild für das weibliche Genitale (A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RGVV 4, 2 [1908] 135/8; 149; vgl. O. Gruppe, Griech. Mythologie u. Religionsgesch. = HdbAltWiss 5, 2 [1906] 1349 u. Reg. s. v. M.; s. o. Sp. 175).

II. Jüdisch. a. Muschel als Dekorationsform. Parallel zur röm. Kunst erscheint die M. auch im jüd. Kontext als rein dekoratives Element, zB. auf einer *Lampe (Hachlili 57f mit weiteren Bsp.). Auch für Nischenabschlüsse wird die M. übernommen (ebd. 58; Goodenough, Symb. 8, 95/105; 12, 147f).

b. *Muschel als Abbreviatur für die Nische mit der Bundeslade oder Menorah in den Synagogen.* Ab dem 4. Jh. wurde die M. auch in den Synagogen als Abschluss für die Nischen verwandt, die den Schrank mit den Torahrollen oder die *Menorah aufnahmen, so dass später in verkürzten Darstellungen die M. in Kombination mit den Türen des Torahschrankes (zB. Stein-Frg. aus der Synagoge in Capernaum: Goodenough, Symb. 3 Abb. 476) als Abbreviatur für die entsprechende Nische in den Synagogen verstanden werden konnte (Hachlili 59f).

C. Christlich. I. Darstellungen. Verwendung u. Bedeutung der M. werden von den Christen unverändert übernommen: M. dienen vor allem zur Belebung des dargestellten Wassers bzw. verweisen auf maritime Zusammenhänge; lediglich in der Deutung der M. durch die Kirchenväter kommen neue Bedeutungsaspekte hinzu.

a. *Muscheln in maritimen u. kosmologischen Darstellungen. 1. In Kirchen.* Auch in Kirchengebäuden finden sich Bilder von M.

im Rahmen maritimer Darstellungen; Bsp. sind: das Meeresstillleben in der Ostkirche (Feld J1) von Qasr-el-Lebia (E. Alföldi-Rosenbaum / J. Ward-Perkins, Justinianic mosaic pavements in Cyrenaican churches [Roma 1980] 132); die Kosmosdarstellung in den Mosaiken von H. Demetrios, Basilika A Raum X, 2. Viertel 6. Jh. (E. Kitzinger, Studies on Late Antique and Early Byz. floor mosaics: DumbOPap 6 [1951] 83/108; M. Spiro, Critical corpus of the mosaic pavements on the Greek mainland 1 [New York 1978] 425/54; H. Maguire, Earth and ocean [University Park, Pa. 1987] 21/4); zwei Felder des Fußbodenmosaiks im Mittelschiff der Basilika von Rusguniae, wo eine Hirtenlandschaft (ein Hirt u. ein Widder sind nimbiert) als terrestrischer u. eine Wasserfläche mit Fischen u. M. als maritimer Bereich der Schöpfung nebeneinander gestellt wurden (N. Duval, Le destin des mosaïques de l'église de Rusguniae [Matifou ou Tamentfoust]: MélÉcFrançRome Ant. 97 [1985] 1113/29; H. Leclerq: DACL 12, l, 111/5). Wegen der Nimben ist im letzten Fall eine über das Bukolische hinausgehende Bedeutung nicht ausgeschlossen. – In den Gewölbemosaiken des 4. Jh. in S. Costanza in Rom klingt das Thema des ungefegten Raumes (s. o. Sp. 176) noch nach (Wilpert / Schumacher, Mos. 301 Taf. 4).

2. Auf Sarkophagen. Die bereits vorchristlich verwendeten M.clipei als Porträtträger finden sich ebenso auf frühchristlichen Sarkophagen (G. Koch, Frühchristl. Sarkophage = HdbArch [2000] 114f) u. wurden auch hier als Ausdruck der *Hoffnung auf ein glückliches Jenseits aufgefasst (Engemann 1067; ders., Art. Jenseitsfahrt: o. Bd. 17, 437; ders., Imago aO. [o. Sp. 175] 1025f. 1038; H. Brandenburg, Meerwesensarkophage u. Clipeusmotiv: JbInst 82 [1967] 195/245). Noch theodosianische Sarkophage, wo sich in den Bogenzwickeln neben Tritonen, Delphinen u. Vögeln auch M. finden, enthalten Hinweise auf den Seethiasos (Wilpert, Sark. Taf. 12, 1f. 4; 145; F. Benoit, Sarcophages paléochrétiens d'Arles et Marseille [Paris 1954] nr. 5. 17; Engemann 1059. 1074).

3. Sonstiges. Auch Stoffe bilden M. im Zusammenhang der Meeresthematik ab (zB. S. Schrenk, Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislam. Zeit [Riggisberg 2004] 280f nr. 118; 338/40 nr. 155).

b. Muscheln in biblischen Szenen. Wenn M. im Rahmen biblischer Szenen dargestellt sind, dienen sie wie in Kapelle 30 in Bawit, wo das Jordanwasser M. u. Fische beherbergt (J. Cledat, Le monastère et la nécropole de Baouît 2, 1 [Le Caire 1916] Taf. 4f; Engemann 1059), der Belebung des Wassers. Die Jonasszenen in der Südkirche von **Aquileia (547/49) sind mit größter Wahrscheinlichkeit erst nachträglich in eine Meeresdarstellung eingefügt worden (ders., Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke [1997] 55/9), die neben Fischen auch M. enthielt (G. Brusin / P. L. Zovatto, Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado [Udine 1957] 105/11; J. Engemann, Art. Jonas: o. Bd. 18, 695). Ein Frg. einer sigmaförmigen Tischplatte mit Randmulden in Ostia zeigt auf der Oberseite des Randes eine M., einen Fisch u. einen Tintenfisch (R. Calza, Le sculture e la probabile zona cristiana di Ostia e di Porto: RendicPontAcc 37 [1966] 247/9 nr. 50 fig. 53); die Tiere sind Teil einer Meeresdarstellung, die möglicherweise zu einer Jonasgeschichte auf der nicht erhaltenen geraden Seite der Platte gehört haben könnte (vgl. die Ausspeiung des Jonas auf einer Platte aus Salona in Zagreb, ebd. 242/7 nr. 49 fig. 52).

c. Muschel bzw. Muschelschale als Quelle der Paradiesflüsse. Der Mosaikfußboden des Baptisteriums in Oued Ramel, Tunesien, aus dem 5./6. Jh. zeigt folgenden singulären Dekor: Im Bereich des Eingangs zur kreuzförmigen Piscina, in deren Zentrum eine Taube dargestellt ist, ist eine Brunnenschale in Form einer M. mit den vier Paradiesflüssen darunter u. zwei flankierenden Hirschen wiedergegeben (B. Domagalski, Der Hirsch in spätantiker Literatur u. Kunst unter besonderer Berücksichtigung der frühchristl. Zeugnisse = JbAC ErgBd. 15 [1990] 125 Taf. 16c; S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = ebd. 27 [1998] 262 nr. 736). Die Verwendung einer M. als Brunnenschale ist insofern naheliegend, als der Zusammenhang zum Wasser ohnehin gegeben ist u. M. zudem als Gefäße dienten (s. o. Sp. 172). Zugleich könnte die M. auch als direkter Hinweis auf die Taufe verstanden werden, wie ihn Clemens v. Alex. beschreibt: So wie in der M. durch das Wasser eine Perle entsteht, so wird der Mensch durch das lebenspendende Wasser der Taufe neu geboren (s. u. Sp. 182). – Einen ebenfalls singulären Dekor zeigt ein von

G. Noga-Banai u. L. Safran veröffentlichtes Silbergefäß im Royal Ontario Museum in Toronto, das möglicherweise im 7. Jh. entstand (A Late Antique silver reliquary in Toronto: Journ. of Late Antiquity 4 [2011] 3/30). Auf dem Deckel ist ein großes *Kreuz wiedergegeben; darüber befindet sich eine Taube, u. unterhalb des Kreuzes ist ein Berg zu erkennen, auf dem oben eine M. u. unten die vier Paradiesflüsse dargestellt sind (ebd. Abb. 3f). Sollte das Kästchen echt sein, könnte die M. hier genau wie im erwähnten Baptisterium in Oued Ramel als Hinweis auf die Wiedergeburt oder auch Auferstehung durch den Geist aufgefasst sein; G. Noga-Banai u. L. Safran gehen in ihrer Deutung noch weiter: Da sich der Paradiesesberg auch als Hinweis auf den Berg Ararat deuten lässt, sehen sie in der (versteinerten) M. in Kombination mit der Taube (auch als Taube Noahs zu deuten) u. dem *Holz des Kreuzes, welches auch als Holz der Arche u. somit als Holz der Rettung (ebd. 15f; W. Speyer, Art. Holz: o. Bd. 16, 109; S. Heid, Art. Kreuz: ebd. 21, 1128. 1136) verstanden werden könne, einen Hinweis auf die Sintflut (Verf. dankt G. Noga-Banai für den Hinweis auf diese Bsp.).

d. Apsis / Konche. Die überlieferte Form des Nischenabschlusses in Form einer M. wird unverändert übernommen (s. o. Sp. 177. 178) u. in allen Kunstgattungen als geläufiges Motiv weitergeführt; vgl. zB. Elfenbeindiptychon aus dem 6. Jh. mit Christus u. Maria, Berlin, Staatl. Mus., Inv.-nr. 565 (Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] 697f nr. 272; in einigen Fällen wie zB. bei den Elfenbeintafeln, die u. a. den Consul Anastasius iJ. 517 darstellen [zB. in der Kapitelbibliothek in Verona (Volbach, Elfenbeinarb.[3] 36 nr. 20)], kann die M. eine Art Nimbusfunktion übernehmen, indem sie hinter dem Kopf des Dargestellten erscheint). Für Bsp. aus der *Buchmalerei vgl. Bratschkova nr. 967/79. In einigen Mosaiken Ravennas finden sich M.nischen mit untergehängter Perlenkette (im Mausoleum der Galla Placidia, in S. Apollinare Nuovo u. in S. Vitale über der Theodora [F. W. Deichmann, Ravenna 2, 1 (1974) 84]). Auch in der kopt. Kunst war das Motiv über Türen u. Nischen beliebt (P. du Bourguet, Art. Conch shell: CoptEnc 7 [1991] 2163f; M.-H. Rutschowscaya, Conques et tympans du musée du Louvre: ΘΕΜΕΛΙΑ, Festschr. P. Grossmann [1998] 292/5). In der Bauplastik findet sich die M. zB. als Abakusblüte auf einem Kapitell (J. Witte-Orr, Kirche u. Wandmalereien am Karm al-Aḫbarīya = JbAC ErgBd. 36 [2010] 14_{19}). Die Frage, ob aus der Lage des M.schlosses auf die Lokalisierung eines Kunstwerkes geschlossen werden kann (im Westen oben, im Osten unten; vgl. Deichmann aO. 44), wird nicht mehr diskutiert. – Ein Weiterleben in der islam. Kunst bezeugen Mosaiken der Moschee von Damaskus (Anf. 8. Jh.) mit Darstellungen von M.nischen (Bratschkova 51; K. A. C. Creswell, Early Muslim architecture 1 [Oxford 1969] Taf. 53d. 57c).

II. Versteinerungen. Die christl. Autoren übernehmen die Vorstellung, dass Versteinerungen Hinweis auf eine Überflutung des Landes seien (s. o. Sp. 177; Steier 795f), so zB. Tert. pall. 2, 3. Nach Isid. Hisp. orig. 13, 22, 2 sind sie Beweis für die Sintflut. Erst Leonardo da Vinci meldete begründete Zweifel an dieser Auffassung an (J. P. Richter, The literary works of Leonardo da Vinci 2^2 [London 1939] 168/76).

III. Muscheln in Katakomben. Wie an nichtchristlichen Gräbern wurden M. auch von Christen zur Kennzeichnung von Gräbern u. als Grabbeigaben neben Schmuck u. persönlichen Gegenständen verwendet, ohne dass eine besondere Bedeutung damit verbunden wurde (M.-B. v. Stritzky, Art. Grabbeigabe: o. Bd. 12, 442).

IV. Bildersprache. a. Muschel als Anspielung auf die Taufe. Nach Clemens v. Alex. (paed. 2, 12, 118) ist mit der Mt. 13, 45f genannten Perle der Geist Gottes gemeint: So, wie aus dem Fleisch der M. im Wasser eine Perle entsteht, so wandelt sich der Mensch durch das Wasser der Taufe (s. o. Sp. 180).

b. Die Entstehung der Perle in der Muschel als Bild für Jesu Empfängnis. Die o. Sp. 178 beschriebene Vorstellung von der M. als der Mutter der Perle wurde von den christl. Autoren übernommen (Orig. comm. in Matth. 10, 7 [SC 162, 164f]; Ephr. Syr. hymn. 84, 14 [CSCO 155/Syr. 74, 221]; Isid. Hisp. orig. 12, 6, 49; 16, 10, 1), u. ihre beiden Schalen konnten als AT u. NT gedeutet werden (Physiol. 44 [133/8 Sbordone]). Der hl. Geist dringe in die Testamente ein, u. die so entstandene Perle deute auf Christus. Dieser immaterielle Zeugungsvorgang wurde seit PsEphr. Syr. marg.: 2, 262/7 Assemani (4. Jh.; vgl. S. Alvarez Campos [Hrsg.], Cor-

pus Marianum Patristicum 2 [Burgos 1970] 98/102) mit *Maria u. der Empfängnis *Jesu in Beziehung gebracht (Rommel 1701; E. Beck, Art. Ephraem Syrus: o. Bd. 5, 528; Ohly aO. [o. Sp. 178] 297/301; die meisten der in diesem Zusammenhang aufgeführten Textstellen beziehen sich auf die Geburt der Perle, ohne dabei Maria als M. zu bezeichnen; vgl. ebd. 295/305; Redaktion, Art. M.: LexChrIkon 3 [1990] 300). Auch die sicher von Ephraem stammenden Perlenhymnen (hymn. 81/5 [CSCO 155/Syr. 74, 211/23]) vergleichen die Perlenentstehung mit Mariä Empfängnis, ohne Maria wörtlich mit der M. gleichzusetzen (frz. Übers.: F. Graffin, Les hymnes sur la perle de S. Ephrem: OrSyr 12 [1967] 133). Venantius Fortunatus führt im 6. Jh. unter den Namen Mariens auch ostrum u. concha an (in laudem Sanctae Mariae 235 [MG AA 4, 1, 377]; Alvarez Campos aO. 6 [Burgos 1981] 384), u. noch im 7. Jh. beschreibt Joh. Damasc. hom. 6, 4 (PG 96, 665D) Maria als himmlische M., die durch Blitz die kostbare Perle Christus empfängt (Ohly aO. 305).

Für Hinweise u. Nachträge dankt der Vf. der RAC-Redaktion, bes. Susanne Heydasch-Lehmann (Bonn).

R. Amedick / E. Enss, Art. Meer: o. Bd. 24, 595/609. – M. Bratschkova, Die M. in der antiken Kunst: BullInstArchBulg 12 (1938) 1/131. – J. Engemann, Art. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 959/1097. – H. Eristov, Les matériaux dans la peinture romaines. Les coquillages: Rev. Archéologique de Picardie Num. spéc. 10 (1995) 17/21. – R. Hachlili, The conch motif in ancient Jewish art: Assaph B 1 (1980) 57/66. – F. Hultsch, Art. Concha: PW 4, 1 (1900) 798f. – Ch. Hünemörder, Art. Muscheln: NPauly 8 (2000) 505f. – O. Keller, Die antike Tierwelt 2 (1909). – D. S. Reese, Marine invertebrates, freshwater shells, and land snails. Evidence from specimens, mosaics, wall paintings, sculpture, jewelry, and Roman authors: W. M. F. Jashemski / F. G. Meyer (Hrsg.), The natural history of Pompeii (Cambridge 2002) 292/314. – H. Rommel, Art. Margaritai: PW 14, 2 (1930) 1689/702. – G. Schenke, Die Venus in der M. Darstellungen der Liebesgöttin im spätantiken Ägypten: Gedenkschr. U. Horak = Papyrologica Florentina 34 (Firenze 2004) 449/53. – E. Schmidt, Art. Venus: LexIconMythClass 8, 1 (1997) 192/230. – A. Steier, Art. Muscheln: PW 16, 1 (1933) 773/96.

Franz Rickert (M. Bratschkova / H. Sievert).

Musen.

Vorbemerkung. In der griech.-röm. Tradition sind die M. neben *Apollon die wichtigsten göttlichen Instanzen geistiger Inspiration u. aufgrund des umfassenden Wissens, das ihnen zugeschrieben wird, Träger des kulturellen Gedächtnisses. Die diversen u. untereinander zT. widerstreitenden mythologischen Überlieferungen der Antike sowie die Tatsache, dass bereits seit der frühen Kaiserzeit die Kompetenz der M. als Quelle geistiger Inspiration Konkurrenz durch andere Instanzen wie zB. den Princeps bekommt, bilden das Fundament für die christl. Ablehnung der M. u. ihre Substituierung durch andere Instanzen. Als Synonyme für Dichtung u. Dichten haben die M. jedoch auch in der christl. Literatur Bestand.

A. Griechisch-römisch. I. Allgemein. a. Etymologie u. ursprünglicher Zuständigkeitsbereich. Die Etymologie des Wortes M. ist umstritten u. wird bereits in der Antike ergebnislos diskutiert (Vorschläge zB. Plat. Crat. 406a; Diod. Sic. 4, 7, 3f; Etym. M. s. v. Μοῦσα [589, 40 Gaisford]; Cassiod. inst. 2, 5, 1; Isid. Hisp. orig. 3, 15, 1; moderner Vorschlag von Brugmann referiert bei Maehler 16_5). Ursprünglich waren die M. möglicherweise Gottheiten von Quellen u. Gewässern (M. T. Camilloni, Le Muse [Roma 1998] 25/8; Walde 512); dafür spräche die Tatsache, dass auch den Nymphen zT. inspirierende u. enthusiasmierende Kraft zugesprochen wird (Otto 18f. 29), dass Nymphen u. M. zT. identische Namen haben (Erato, Thaleia u. Urania sind auch als Nymphen-Namen belegt: ebd. 20), sowie die Wassermetaphern für die Rede u. das ‚Trinken' aus der M.quelle als ein gängiges Bild für die *Inspiration des Dichters. Im röm. Bereich werden M. u. Wassergottheiten ebenfalls zusammengestellt: In Vergils Bucolica fungieren die Nymphae Libethrides (ecl. 7, 21) oder die syrakusanische Quellnymphe Arethusa (ebd. 10, 1) als inspirierende Instanzen. Identisch sind M. u. *Nymphen jedoch trotz der Annahme Varros nicht (ling. 7, 20; I. Canetta, Muse e ninfe nella settima ecloga di Virgilio: Eikasmos 19 [2008] 209/23).

b. Musen u. Camenen. Einen deutlichen Bezug zum Wasser haben die röm. Camenae, die zunächst als Göttinnen einer Quelle in der Nähe der Porta Capena begegnen (Vitr. 8, 3, 1; Plut. vit. Num. 13; Iuvenal. 1, 3, 10/20; vgl. G. van der Kraan, Juvenal 1, 3, 10/20. The location of Egeria's abode: Mnem 54 [2001] 472/5). Ob sie allerdings Livius Andronicus aufgrund der Affinität von Wasser u. Dichtung in seiner Odyssee-Übersetzung als inspirierende Instanzen einführte (Aust 1427), oder ob Camena von ihm etymologisch mit carmen (‚magischer Spruch') zusammengestellt wurde u. er die weissagenden Kräfte, die den Camenae im 3. Jh. vC. möglicherweise in der röm. Religion zugeschrieben wurden, auf die poetische Inspiration übertrug, oder ob er als Nicht-Römer gar die Camenae mit den weissagekundigen Gottheiten Carmenta u. Egeria (die bei Dion. Hal. 2, 60 Μοῦσα genannt wird) verwechselte (J. H. Waszink, Camena: ClassMediaev 17 [1956] 139/48 = ders., Opuscula selecta [Leiden 1979] 89/98), ist nicht zu entscheiden. Waren die italischen Camenae für Ennius noch die Repräsentantinnen einer ‚alten' bzw. ‚antiquierten' Form der Dichtung, die er zugunsten der griech. M. zurückweist (O. Skutsch, Enniana 1: ClassQuart 38 [1944] 79f), so werden in der späteren röm. Literatur Camenae u. M. synonym gebraucht u. verfügen über dieselben Eigenschaften u. Fähigkeiten.

c. Kultorte u. Kulte der Musen. Als Geburts- u. Wohnort der M. wird Il. 11, 218 der Olymp genannt (s. u. Sp. 201); dementsprechend ist dieser Berg als der älteste Kultort der M. bezeugt (Bie, Kunst 6). Die im Zusammenhang mit den M. am häufigsten genannten Orte sind die böotischen Berge Helikon u. Parnassos, die inspirierende ‚Roßquelle' (Hippokrene) sowie das sog. M.tal zwischen Helikon u. Permessos, wo unter dem Einfluss der Beschreibung *Hesiods ein Museion eingerichtet u. ein Hesiodeischer Kultverein institutionalisiert wurde (IG 7, 1785; zu den archäol. Befunden: G. Roux, Le val des Muses et les Musées chez les auteurs anciennes: BullCorrHell 78 [1954] 22/48). Weitere wichtige Kultorte der M. sind Leibethrion, Lebadeia u., aufgrund der Zugehörigkeit der M. zum Apollon-Kult u. der Rolle Apollons als Musagetes, Delphi; eine kultische Verehrung der M. ist jedoch für viele andere Orte bezeugt, zB. für Athen (Paus. 1, 19, 6. 25, 7), Troizen (ebd. 2, 31, 3), Olympia (5, 14, 10), Metapont (Diog. L. 8, 1, 40) u. Thurioi (Schol. in Theocr. 7, 78 [99f Wendel]; Otto 66f). Die Schulen von Platon u. *Aristoteles waren zugleich Kultorte der M.; im Museion der *Akademie u. im peripatetischen Museion des Lykeions war der M.kult die religiöse Basis für die philosophischen Studien (Ch. Schefer, Platon u. Apollon [1996] 254/65). Die M.heiligtümer der hellenist.-röm. Welt waren bis in die Spätantike hinein Orte des wissenschaftlichen Austausches. Liban. or. 11, 188 (1, 2, 500f Foerster) bezeugt, dass M.heiligtümer, ähnlich wie das Museion in Alexandria, zugleich Tempel u. *Hochschulen waren, an denen staatlich bestellte Lehrer lehrten u. die auch Fremden zugänglich waren. – Die kultische Verehrung der M. erfolgt nicht selten in Verbindung mit anderen Instanzen. Plut. amat. 1, 748E/9B erwähnt ein alle fünf Jahre stattfindendes M.fest in Thespiai in Böotien, bei dem die M. u. Eros gemeinsam verehrt werden (nach dem Stadtgründer Thespios heißen die dort

verehrten M. im Lat. auch Thespiades; Varro ling. 7, 20; Ovid. met. 5, 310); er ruft daher zu Beginn seines Erotikos die M. an. Im böotischen Chaironeia sind die M. im Kult mit Dionysos verbunden (Plut. quaest. conv. 8, 717A), wozu passt, dass die M. auch sonst im Umfeld des Dionysos erscheinen (Otto 55; *Liber [Dionysos]). Die Verbindung von M.kult u. Heroenkult ist seit dem 3. Jh. vC. bezeugt: Paus. 9, 29, 6 berichtet, dass am Helikon alljährlich vor dem Opfer an die M. ein Totenopfer an Linos dargebracht werde. Diese Praxis bestätigt eine Inschrift mit den Opfervorschriften des Familienkultvereins der Epiktete v. Thera (210/195 vC.), nach der sich die männliche Verwandtschaft zu Opfer u. Opfermahlzeit in einem dazu errichteten Museion zu Ehren der M. u. zur Feier des Totenkultes der Epiktete versammeln solle. Auch sonst werden die M. als Trägerinnen der Erinnerung häufig mit dem Totenkult verbunden.

d. Musen u. ‚musische‘ Tiere. Verschiedentlich werden die M. mit Insekten in Verbindung gebracht. Als ‚Helfer‘ der M. gelten die Zikaden, die wegen ihres Gesanges als musische Wesen angesehen wurden; Plat. Phaedr. 262d zB. werden die Zikaden als ‚Propheten der M.‘ (οἱ τῶν Μουσῶν προφηταί) bezeichnet u. ihre Nähe zu den M. wird in einem Mythos ausgeführt. Eine Affinität zu den M. haben ferner die Bienen (Varro rust. 3, 16, 7; L. Koep, Art. Biene: o. Bd. 2, 278; Böcher / Sallinger 444): Etymologisch unrichtig wurden μέλι u. μέλος miteinander verknüpft; ferner unterstellte man den Bienen Musikalität (Aristot. hist. an. 9, 40, 627a 15/8), da der zerstreute Schwarm durch Instrumentalmusik (*Musik III) gesammelt werden konnte (Varro rust. 3, 16, 7).

e. Musen u. Sirenen. Aufgrund ihrer Sangeskunst wurden die M. weiterhin mit den Sirenen zusammengestellt. Diese Zusammenstellung ist teils wertneutral, teils hierarchisierend. In philosophischem Kontext findet sich der Versuch, die Zuständigkeitsbereiche von M. u. Sirenen gegeneinander abzugrenzen: Procl. in Plat. remp. 2, 237, 16/22 Kroll stehen die Sirenen für die kosmische, die M. hingegen für die intellektuelle Harmonie. Nach Zeugnissen von Porph. vit. Pyth. 39 u. Theodrt. affect. 8, 1 (SC 57, 2, 310) bevorzugte Pythagoras die M. vor den Sirenen. Eine Gleichsetzung von M. u. Sirenen, wie sie von einigen christl. Autoren vorgenommen wird, ist für die antike Tradition nur Alcm. frg. 30 (79 Davies) bezeugt.

f. Anzahl u. Genealogie. Die M. treten (abgesehen von den konkreten namentlichen Invokationen einzelner M. oder der unspezifischen Μοῦσα in der Dichtung) häufig als Gruppe auf (s. u. Sp. 201). So werden sie in neupythagoreischem Kontext in ihrem gemeinsamen Auftreten als Patroninnen der Harmonia u. der *Homonoia vereinnahmt, die sich über gemeinsame Ehrungen freuen (Iambl. vit. Pyth. 9, 45). Über ihre konkrete Anzahl herrscht jedoch bereits in der antiken Überlieferung keine Einigkeit, da es offensichtlich konkurrierende genealogische Systeme gegeben hat, die man zT. zu harmonisieren versuchte. Am weitesten verbreitet u. am frühesten greifbar sind die sog. Mnemoniden oder olympischen M., die neun Töchter des Zeus u. der Mnemosyne (Hesiod. theog. 56/69; Solon, M.elegie [2, 147/50 West^2]) mit den Namen Kalliope, Klio, Melpomene, Euterpe, Erato, Terpsichore, Urania, Thaleia u. Polyhymnia. Diese Neunzahl findet sich bis in die Spätantike hinein (zB. Nonn. Dion. 5, 103). Dass sie in gewisser Weise kanonisch gewesen sein muss, zeigen zwei Merkverse mit Angabe der Namen u. der Tätigkeitsbereiche (Anth. Lat. 664. 664a). In der *Astronomie ist die Zahl der neun M. Grundlage zB. für die neun Saiten der Lyra cosmica oder auch für die Verteilung der Planetensphären (Cic. rep. 6, 17, dazu Macrob. somn. 2, 3, 1/4; Plut. epit. an. procr. 32, 1029C; W. Hübner, Die Lyra cosmica des Eratosthenes: MusHelv 55 [1998] 107), sind doch generell die M. mit der Sphärenmusik verknüpft (Macrob. somn. 2, 3, 4: Musas esse mundi cantum; *Harmonie der Sphären). Zu der kanonischen genealogischen Verbindung der M. mit Mnemosyne / Memoria passt auch die Tatsache, dass man bis in die Spätantike hinein sehr häufig eine Verbindung der M. mit Zeit u. Zeitlichkeit beobachten kann. – Andere Überlieferungen bezeugen mit Individualnamen, die von denen der kanonischen M. abweichen, eine Dreizahl von M. als Töchter Apollons (Plut. quaest. conv. 9, 14, 743C/6E; Eumel. frg. 15 [113 Bernabé]; Otto 25 bringt diese Dreizahl mit der Neunzahl in Verbindung u. vermutet, dass ‚eine Gruppe von Dreien ... durch Verdreifachung zur Neunzahl erweitert worden ist‘; vgl. R. Mehrlein, Art. Drei: o. Bd. 4, 272f), eine Vierzahl als Töchter des Uranos

u. der Gaia (zB. Alcm. frg. 67 [93 Davies]; Cic. nat. deor. 3, 54 [1099/105 Pease mit Komm. zSt.]; Diod. Sic. 4, 7, 2) u. eine Siebenzahl von M. als Töchter des Pieros u. der Antiope. Cic. nat. deor. 3, 54 überliefert für diese Pierides eine Neunzahl u. eine Namensgleichheit mit den kanonischen M.; bei Ovid. met. 5, 294/314 sind die neun Pieriden Töchter der Eugippe; sie fordern die jüngeren sog. Mnemoniden zum Wettstreit heraus. Erwähnt wird ferner eine Fünfzahl (Joh. Tzetz. in Hesiod. op. p. 23Q [23 Gaisford (Oxonii 1820)]) u. eine Achtzahl der M. (Serv. Verg. Aen. 1, 8); weitere alternative Genealogien nennen als die Eltern der M. Zeus u. die Nymphe (?) Plusia (bei Joh. Tzetz. in Hesiod. [1542] 17) oder Apollon (Eumel. frg. 17 [114 Bernabé]); ebenso gibt es die Annahme, dass es neben den ‚jüngeren' auch ‚ältere' M. gegeben habe, die von Uranos u. Gaia geboren wurden (Aristar. schol. in Pind. Nem. 3, 16 [3, 43 Drachmann]; Diod. Sic. 4, 7; Paus. 9, 29, 4; vgl. W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1179). Ebenfalls nicht eindeutig determiniert ist der Familienstand der M.: Bisweilen gelten die M. als jungfräulich; andere Stränge der Überlieferung machen zB. Linos zu einem Sohn der Urania (Hesiod. frg. 305 [160 Merkelbach / West]), Orpheus zu einem Sohn der Kalliope (Otto 45). Auch Rhesos ist der Sohn einer M., allerdings gibt es in der Zuweisung konkurrierende Überlieferungen. – Die Verwirrung bezüglich der Genealogie u. die zT. widerstreitenden Traditionen sind möglicherweise der Auslöser dafür gewesen, dass bereits in der paganen Überlieferung die Göttlichkeit der M. in Frage gestellt wurde: Überliefert ist eine euhemeristische Erzählung des Myrsilos aus Lesbos, nach der die M. Dienerinnen der Megaklo, der Tochter des Makar, des Königs v. Lesbos waren; Megaklo habe sie für ihren streitsüchtigen Vater gekauft u. sie den Gesang u. das Kithara-Spiel gelehrt; dadurch sei ihr Vater besänftigt worden, woraufhin Megaklo den M. Standbilder gesetzt u. ihre Verehrung angeordnet habe (FGrHist 477 F 7a). Eine ähnliche Rationalisierung des Mythos von der Herkunft der M. ist für Varro bezeugt (Aug. doctr. christ. 2, 17, 29 [CCL 32, 52f]): Von einer (nicht spezifizierten) Stadt seien drei Künstler beauftragt worden, je drei Statuen von M. für den Apollon-Tempel anzufertigen; da den Bürgern die Statuen aller Künstler gleich gut gefallen hätten, hätte man alle neun Statuen dem Apollon geweiht. Erst später dann habe Hesiod die Genealogie der M. hinzuerfunden. – Die Zahl der neun kanonischen M. wird manchmal um eine ‚Zehnte M.' erweitert, eine Figur, die in keinerlei genealogischer Beziehung zu den neun M. steht, sondern durch diese Titulatur besonders hervorgehoben werden soll. Mit dem Titel der ‚Zehnten M.' werden Menschen, aber auch die Personifikationen literarischer Gattungen, literarischer Werke u. Göttinnen ausgezeichnet. Am häufigsten wird das Attribut der ‚Zehnten M.' der Sappho zugeteilt; vor allem im hellenist. Epigramm wird diese Bezeichnung standardisiert (frühester Beleg Anth. Gr. 9, 506; weitere Belege ebd. 9, 66. 571; A. Gosetti-Murrayjohn, Sappho as the tenth Muse in Hellenistic epigram: Arethusa 39 [2006] 23). Diese Zuweisung findet sich bis in die Spätantike hinein (Auson. epigr. 35 [33 Green]; Epigr. Bob. 34f). In der röm. Dichtung wird der Pallas zusätzlich zu ihrem Rang als Göttin der Wissenschaften der Rang der ‚Zehnten M.' zugewiesen (Stat. silv. 1, 4, 20; Sidon. Apoll. carm. 16, 1/4). Bezeugt ist ferner die Elegea als Zehnte M. (Stat. silv. 1, 2, 7/10); Antiphilos v. Byzanz spricht Anth. Gr. 9, 192, 8 sogar von elf M., indem er die Ilias u. die Odyssee als Personifikation zu den neun M. hinzurechnet (O. Weinreich, Stud. zu Martial [1928] 19). Derartige ‚literarische' Apotheosen zeigen, dass die Göttlichkeit der M. keine unerreichbare Größe ist u. letztlich immer in Beziehung zu menschlichen Leistungen steht.

g. Zuständigkeitsbereiche. Der Zuständigkeitsbereich der M. ist während der gesamten Antike auf geistige Tätigkeiten beschränkt. Handwerk u. bildende Kunst bleiben von der Zuständigkeit der M. strikt getrennt (Walde; s. u. Sp. 202): Zu den ursprünglichen Bereichen Tanz, Musik u. Dichtung (die M. als Erfinderinnen der Sprache oder der Buchstaben: Diod. Sic. 4, 74, 1) werden später allenfalls Tätigkeiten wie die *Heilkunde (Apollon. Rhod. 2, 514; Cens. 14, 13) u. Politik hinzugefügt (Eurip. Andr. 476). – Eine durchgehende u. vollkommen konsistente Zuweisung verschiedener Tätigkeitsbereiche an die einzelnen M. (vgl. die Übersicht: Kees 727/30) existiert in der Antike nicht, auch wenn die Zuständigkeiten, die in den Merkversen der Anth. Lat. 1, 2, 664. 664a den M.namen zugeordnet werden, gewisse hellenistisch-römische Kanonisierun-

gen wiederzuspiegeln scheinen, d. h. Klio für die Geschichtsschreibung, Euterpe für die Flötenmusik, Melpomene für die Tragödie, Thalia für die *Komödie, Polyhymnia für die Rhetorik (sonst ungeläufig), Erato für die Lyrik, Urania für die Himmelskunde u. Kalliope für die heroische Epik. Die Zuständigkeitsbereiche der M. variieren zT. sogar innerhalb eines Werkes (Plut. quaest. conv. 9, 14, 743C/F). Einzige Ausnahme ist die durchgängige Vereinnahmung von Urania als M. des astronomischen Epos seit den Phainomena Arats.

II. Musen in der Literatur. a. Musen u. Inspiration. In der Literatur sind die M. die Garanten der Inspiration (K. Thraede, Art. Inspiration: o. Bd. 18, 333). Diese Inspiration u. die damit zusammenhängende Begabung des Dichters wird durch die gesamte griech.-röm. Literatur hindurch als ein göttliches bzw. von den M. gewährtes Geschenk angesehen (G. Riedner, Typische Äußerungen der röm. Dichter über ihre Begabung, ihren Beruf u. ihre Werke, Diss. Erlangen [1903]; Falter 60/4). Die Hinwendung an die M. in einem M.gebet oder in der schwächeren Form des M.anrufs (Kleinknecht 111) gehört zu den stehenden Elementen eines poetischen Prooemiums u. ist ein Topos des epischen u. des lyrischen Stils. In der rhetorischen Lehre gehört die Berufung des Dichters auf die M. gar zur poetischen Methode (Hermog. id. 2, 10 [393, 7/21 Rabe]). Dass die Invokation der M. fester Bestandteil poetischer Exordialtopik ist, zeigt weiterhin die explizite Verweigerung des M.anrufs (Priap. carm. 2 [137 Buecheler]): Das lyrische Ich dieses Gedichts äußert dort, auf die übliche Anrufung der M. verzichten zu wollen, um diese nicht mit dem obszönen Stoff seiner Dichtungen konfrontieren zu müssen. In dieselbe Richtung geht die Aussage, die sich in einem Epigramm des Straton v. Sardes findet (Anth. Gr. 12, 1): Dort sagt der Sprecher, er wolle Zeus zum Anfang seines Gedichts machen, da sich für das von ihm gewählte Thema, die Knabenliebe, die Invokation der (weiblichen) M. nicht anböte. Andererseits rekurrieren Anrufungen der M. in der Prosa deutlich auf die Konvention des poetischen M.anrufs u. machen bisweilen sogar explizit, dass hier auf ein poetisches Element zurückgegriffen wird: Wenn Fulg. Virg. cont.: 85, 5/9 Helm in seinem Prosa-Werk die M. im Gebet anruft u. diese Invokation mit dem Zusatz haec tam parva precatio credo quod Virgilianis satisfecerit Musis versieht (ebd. 10f), insinuiert er so einen angemessenen Einstieg in das Thema seines Werkes, das ja die vergilische Dichtung in den Mittelpunkt stellt. Auch sonst berufen sich Prosaiker auf poetische Anrufungen der M.; zB. verweist Athen. dipnos. 13, 555b auf Apollonios Rhodios. Fulg. myth. 1 prol. wechselt gar in die Dichtung, um die M. anrufen zu können, u. imaginiert einen (frivol-parodistischen) Dialog mit Kalliope, in dem er die Zielsetzungen seines Werkes darlegt. Die enge Verbindung von M. u. Dichtung, die sich auch in den Prosa-Beispielen manifestiert, führt dazu, dass beides häufig synonym verstanden wird u. sich der Begriff Musa (u. ebenso Camena) vom nomen proprium zum nomen appellativum wandelt (Curtius, M. 129/88): Wenn zB. Claud. rapt. Pros. 2 praef. 50/2 (304 Hall) sagt, er habe auf Bitten des Florentinus ‚die M. wiederaufgeweckt', ist dies nicht mehr als eine Metapher für die Wiederaufnahme der poetischen Tätigkeit; die Gleichsetzung von M. u. Dichtung ist jedoch bereits seit Sophokles u. Euripides bezeugt (Sophocl. Trach. 643; Eur. Ion. 757). So kann bereits in der antiken Tradition die M., mit einem Epitheton ausgestattet, zum Synonym für das poetische Programm eines Dichters werden: Callim. aet. frg. 1, 23f Pfeiffer spricht von seiner Dichtung als Μοῦσα λεπταλέη, Ovid. Pont. 1, 5, 69 von der Musa infelix. In gelehrter Verrätselung stehen Verg. ecl. 4, 1 die Sicelides Musae für die Dichtungen Theokrits, die zur literarischen Inspirationsquelle des Dichters werden. Die Kritik an den M. u. ihre Vertreibung (zB. Cic. Hort. frg. 2. 50. 91 Müller) ist somit allgemein ein Bild für Dichtungskritik.

b. Musenanruf u. Inspirationsbitte. Die frühesten literarischen Belege für poetische M.anrufe finden sich zu Beginn von Ilias (hier heißt die M. schlicht θεά) u. Odyssee sowie in den Homerischen Hymnen; die sog. M.weihe am Helikon, die Hesiod in der Theogonie schildert (1/115), stellt eine Erweiterung u. Aitiologisierung dieser traditionellen M.anrufe dar (ausführliche Interpretation des Abschnittes Kambylis 31/68), bei der die M. zugleich als autonome Persönlichkeiten erscheinen (R. Schlesier, Les Muses dans le prologue de la Theogonie d'Hesiode: RevHistRel 199 [1982] 165). Der Vorgang der Inspiration durch die M. wird in der Literatur

unterschiedlich stark konkretisiert: Begnügen sich zB. die homerischen Epen mit der einfachen Aufforderung des Sprechers an die M., die im Gedicht dargestellten Gegenstände zu verbalisieren (stehende Formel hierfür sind die Imperative ἄειδε, ἔννεπε, ὕμνει mit der Anrede der angerufenen M. im Vokativ), so wird in der hesiodeischen Theogonie in der M.weihe die Weitergabe göttlichen Wissens im Brechen u. Weitergeben eines Stabes konkretisiert (22/35; D. Braun, Art. Lorbeer: o. Bd. 23, 457), Hesiod ist zudem der erste Dichter, der seine ‚Inspiration' durch den Hauch der M. bekommt (Thraede aO. 333). Ähnlich gegenständlich ist die oben bereits erwähnte Vorstellung vom Trinken aus der M.quelle als Bild für die Inspiration des Dichters. Die frühgriech. Lyrik entwickelt das bis in römische Zeit gebräuchliche Bild von den auf einem Wagen einherfahrenden M. (δίφρον Μοῖσων: Pind. Isthm. 2, 2; ἅρμα Πιερίδων: Pyth. 10, 65). Ungewöhnlich ist das pindarische Bild (Ol. 13, 22), in dem die M. die Tätigkeit eines Schiffsreeders auszuüben scheint u. dem ‚Käufer' die ‚Ware' Dichtung liefert. Zugleich wühlt dieselbe M. das *Meer auf u. schüttelt das mit der Dichtung beladene Schiff durch (S. Eitrem, Varia: SymbOsl 30 [1953] 110; M. Durst, Art. Meer: o. Bd. 24, 530). – Der eigene Anteil des Dichters beim Vorgang des Dichtens bzw. dessen, was ihm die M. verleihen, ist unterschiedlich: Während in den Proömien der homerischen Dichtungen im Allgemeinen von der Vorstellung ausgegangen wird, dass der Dichter von den M. die Gabe der poetischen Rede (der ἀγορητύς) überhaupt erst empfängt, über sämtliche Geschehnisse von ihr in Kenntnis gesetzt, ja, geradezu ‚belehrt' wird (ἐδίδαξε: Od. 8, 488; me mea Musa docet: Propert. 2, 10, 10) u. letztlich so etwas wie das ‚Sprachrohr' (ὑποφήτης) der M. ist (Maehler 38f), ist möglicherweise bereits bei Alkaios erkennbar, dass er sich weniger auf die Hilfe der M. angewiesen fühlt als die Erzähler der homerischen Epen (ebd. 57). Im Proöm von Vergils Aeneis jedenfalls hat die M. nur noch die Aufgabe, über die (dem Dichter auf den ersten Blick nicht zugänglichen) Ursachen der Ereignisse zu informieren (Musa, mihi causas memora: Aen. 1, 8); die poetische Gestaltung an sich wird vom Dichter übernommen. Das gegenteilige Konzept findet sich im *Lehrgedicht des *Lucretius (1, 925/50): Der Lehrstoff, die ‚herbe' Philosophie *Epikurs, wird mit dem Musaeus lepos versüßt, den der Dichter sich zuvor durch das Trinken aus einer unberührten M.quelle angeeignet hat: Hier verdankt sich der Gegenstand des Gedichtes der Leistung des menschlichen Intellekts, u. nur seine poetische Form basiert auf göttlicher Inspiration. Dieses Konzept steht in deutlichem Gegensatz zum Konzept von Lucrezens didaktischem Vorgänger Empedokles (VS 31 B 4), dem die M. ‚glaubwürdige Dinge' (πιστεύματα), also durchaus auch den sachlichen Gehalt seines Gedichts, künden sollen. – Der göttliche Beistand, um den der Sprecher eines lyrischen oder epischen Gedichts die M. bittet, hat verschiedene Aspekte. Ein wichtiger Aspekt ist der Wissensvorsprung, über den die M. dem Menschen gegenüber verfügen: Die M. sind Augenzeuginnen u. Chronistinnen sämtlicher Geschehnisse (Pind. Ol. 10, 3/6). Als Göttinnen können sie daher auch über Dinge informieren, die in der Götterwelt stattfinden; so zB. über die in den Götterhymnen beschriebenen Taten der Götter. Sie gewähren dem Dichter ferner Einblick in psychologische Zusammenhänge (zB. den Zorn des Achill Il. 1, 1; die Ursachen für den Zorn der Juno Verg. Aen. 1, 8/11).

c. Wahrheitsgehalt u. Vollständigkeit der Inspiration durch die Musen. Bereits in der Antike umstritten ist der Wahrheitsgehalt u. die Vollständigkeit der Informationen, die die M. dem Dichter kommunizieren bzw. die Bereitschaft der M., den Menschen an der Wahrheit partizipieren zu lassen. Beruft sich Pind. Ol. 10, 3/6 auf die Wahrhaftigkeit der von den M. getroffenen Aussagen, um seine Autorität als Dichter zu untermauern, so gelten die M. anderer Bezeugung nach zwar als ‚vielwissend' (πολυΐδμονες), aber nicht als allwissend (Anth. Gr. 2, 133). Bereits Hesiod. theog. 26/8 weisen die M. auf ihre Möglichkeit hin, Wahres oder Falsches zu verkünden, ohne dass jedoch eindeutig zu entscheiden ist, welche Konsequenzen diese Alternative für den Wahrheitsgehalt der hesiodeischen Aussagen hat (W. Stroh, Hesiods lügende M.: Stud. zum antiken Epos, Festschr. F. Dirlmeier / V. Pöschl [1976] 85/112; *Lüge [Täuschung]). Wenn im ps.-vergilischen Catalepton die Camenen weggeschickt werden, da der Dichter nun Wahres verkünden möchte (5, 12: nam fatebimur verum), so impliziert diese Aussage ein Lü-

gen der M. Von Emped.: VS 31 B 4 erwogen wird die Möglichkeit, dass der Mensch überhaupt nicht die Befugnis hat, umfassend informiert zu werden, auch wenn die M. ihn über Sachverhalte in Kenntnis zu setzen vermögen, die jenseits des menschlichen Wissens liegen.

d. Ersatz der Musen durch andere Instanzen in der Inspirationsbitte. Wenngleich die M. in der gesamten griech.-röm. Literatur als inspirierende Instanzen eine zentrale Rolle spielen, bleibt ihre Autorität nicht unangetastet. In spielerischer Form werden die M. in der kaiserzeitlichen Dichtung durch andere, dem Dichter besser geeignet erscheinende Instanzen ersetzt, zB. bei Stat. silv. 1, 5, 6 durch die Invokation der Najaden für die Beschreibung einer Badeanlage oder der Ioci u. Sales in einem Gedicht über die Saturnalien (ebd. 1, 6, 6); in beiden Gedichten werden die M. explizit aus der Invokation ausgeschlossen. In der röm. Dichtung tritt neben die M. als Garanten poetischer Inspiration der Herrscher oder der Gönner, der dem Dichter seine poetische Produktion ermöglicht; bisweilen tritt an die Bitte um Inspiration durch die M. eine Hinwendung an andere inspirierende Instanzen, erstmalig im Prooemium zum ersten Buch der Georgica Vergils, in dem die ländlichen Gottheiten u. Octavian, nicht aber die M. angerufen werden (georg. 1, 1/42). Ein echter Ersatz der M. durch den Kaiser findet sich bei Opt. Porf. ep. ad Constant.: 1, 1/3 Polara.

e. Parodistische Transformationen des Musenanrufs u. Distanzierungen. In ihrer feierlichen Erhabenheit waren M.gebet u. M.anruf bereits früh Ziel parodistischer Transformationen (Kleinknecht 103/16). Parodien von M.gebeten u. M.anrufen, die zT. mit den Formeln des M.anrufs spielen, zT. aber auch konkrete literarische Vorbilder unterlaufen, finden sich zB. Hippon. frg. 77 (AnthLyrGr 3, 94), Aristoph. ran. 875/84, av. 904/40, Plat. Phaedr. 237a 7/10 sowie zu Beginn der Batrachomyomachia (8); in der röm. Literatur zB. im horazischen Iter Brundisinum (sat. 1, 5, 51/4); hier wird der parodistische Effekt durch einen Bruch in der Stilhöhe zwischen sermo cottidianus u. hohem Stil des Epos erzielt. – Neben den parodistischen Transformationen des M.anrufes gibt es bereits in der griech.-röm. Antike eine distanzierte Haltung den M. gegenüber, wobei M. u. Dichtung teilweise beinahe als synonym aufgefasst werden. Die Distanzierung von den M. bedeutet hier die Zurückweisung einer bestimmten Art von Dichtung: So macht der Sprecher der Tristien Ovids in einer Art ‚M.schelte' die M. für das Unglück seiner Verbannung verantwortlich u. überhäuft sie mit Vorwürfen (trist. 4, 1, 31f), eine Anspielung auf die ‚falsche' Inspiration, welche die M. dem Dichter bei der Abfassung der Ars amatoria haben angedeihen lassen, die der Dichter auch sonst als eine der Ursachen für seine Relegation anführt. Im Prolog seines Satirenbuches entwickelt Persius Flaccus ein prononciertes Gegenkonzept zu den ‚traditionellen' Dichtungen seiner Vorgänger, indem das poetische Ich unter Verweis auf die hesiodeische Dichterweihe seine eigene Nicht-Inspiration durch eine göttliche Instanz hervorheben u. sich selbst als semipaganus bezeichnen lässt (sat. prol. 6): ein Bild für die Absetzung der niedrigen Stilhöhe satirischen Dichtens vom hohen Stil hexametrischer Dichtung (E. Bickel, Pagani: RhMus 97 [1954] 27), das letztlich aber auch den Gehalt der hesiodeischen Dichterweihe in Frage stellt.

B. Christlich. I. Allgemein. In der christl. Betrachtung der M. lassen sich verschiedene Stränge ausmachen. Mehrfach werden die M. von christlichen Autoren als Bestandteile der paganen Religion kritisiert u. als Instanzen nicht nur in ihrer Verlässlichkeit in Frage gestellt, sondern strikt abgelehnt (vgl. auch Arnob. 3, 37; s. u. Sp. 198): Dass Konstantin im Senatssaal des Palatiums zu Kpel die M.statuen vom Helikon aufstellte, wertet Eus. vit. Const. 3, 54 als öffentliche Verhöhnung des heidn. Aberglaubens. Da die M. zentrale Bestandteile des antiken Bildungsgutes waren, stellt diese Loslösung eine bewusste Entscheidung dar: Aug. retr. 1, 3, 2 (CCL 57, 12) reflektiert kritisch darüber, dass er die M. als Göttinnen, wenn auch in scherzhafter Form, in seiner Schrift De ordine erwähnt habe (ord. 2, 14, 41 [CCL 29, 130]). Eine ähnliche Distanzierung von den paganen Bildungstraditionen findet sich bei Paulin. Nol. carm. 10, 19/30 (CSEL 30, 25): Ausonius habe vom Dichter die Rückkehr zu den M., die er einst gemeinsam mit ihm verehrt habe, verlangt; doch fordere sein Glauben eine Abkehr von den M. u. eine Hinwendung an die höhere Instanz Gottes (maior deus). Die M. werden hier geradezu zum Kristallisationspunkt u. Paradigma für die

Distanzierung von antiken Bildungsgütern. – Fragwürdig ist für die christl. Autoren weiterhin die Göttlichkeit der M., die sie unter Berufung auf die oben genannten pagan-antiken euhemeristischen Erklärungen ablehnen (Clem. Alex. protr. 2, 31, 1; Arnob. nat. 4, 24; Aug. doctr. christ. 2, 17, 27 [CCL 32, 52f]; *Euhemerismus). Eine eigenständige Kritik an der antiken Überlieferung entwickelt Theophil. Ant. ad Autol. 2, 5: Im Zuge seines Versuchs, in streng logischer Argumentation systemimmanente Inkonsistenzen in der griech.-röm. Religion nachzuweisen, macht er auf logische Brüche im M.anruf von Hesiods Theogonie aufmerksam, die den Wahrheitsgehalt der Aussage in Frage stellen: Wie kann man, wie Hesiod es tut, von den M. Wissen über die Entstehung der Welt erwarten, wenn diese als Töchter des Zeus erst nach der Entstehung der Welt entstanden sind, zumal ja auch ihr Vater Zeus erst nach Entstehung der Welt entstanden ist? – Andererseits lässt sich bei einigen christl. Autoren das Bestreben feststellen, die paganen M. durch Allegorisierung in den christl. Kontext zu integrieren. So referiert Theodrt. affect. 8, 1 (SC 57, 2, 310) als Auffassung des Pythagoras, dass die M. den Sirenen vorzuziehen seien, gibt diesem Zitat aber eine eigene Deutung, nach der die Sirenen bei Pythagoras für die geschmückte, die M. für die ungeschmückte u. wahrhaftige Rede ständen. Eine ähnliche allegorische Bedeutung hatte demselben Pythagoras-Zitat Clem. Alex. strom. 1, 10, 48 zugewiesen: ‚Damit will er lehren, dass man die Wissenschaften pflegen soll, aber nicht mit dem Streben nach Befriedigung der Lust' (H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung [Zürich 1945] 307). Die theologischen Implikationen der M. werden in dieser Deutung irrelevant.

II. Musen in der christl. Literatur. a. Musen als Synonyme für Dichtung. In der christl. Literatur (besonders in der Dichtung) lassen sich ebenfalls verschiedene Ansätze im Umgang mit den M. unterscheiden. In ihrer Bedeutung als Synonym für Dichtung spielen die M. weiterhin eine Rolle, vor allem in Dichtungen ohne religiösen Bezug (eine Ausnahme bildet Prud. cath. 9, 3 [CCL 126, 47], wo der Dichter von nostra Camena spricht u. damit seine eigene christl. Dichtung meint). Epigramme des Gregor v. Naz. nennen den Christen Euphemios ein ‚ἄγαλμα der M.' (Anth. Gr. 8, 128, 4f) oder ein ‚Kind der M.' (ebd. 127, 1), um seine besonderen dichterischen Fähigkeiten hervorzuheben. In Coripps Iohannis sind die M. synonym für das poetische Schaffen des Dichters: Der Erzähler konfrontiert in der praefatio zu diesem Werk (Ioh. praef. 25/40 [2 Diggle / Goodyear]) in typischer Bescheidenheitstopik (u. in deutlicher Verschiebung gegenüber der Hierarchisierung des Ennius [ann. 1, 1]) die kultivierten ‚röm. Camenen' (Romanae Camenae) mit der eigenen unkultivierten ‚bäuerlichen M.' (rustica Musa) u. nutzt diese Gegenüberstellung zu einer panegyrischen Überhöhung: Auch wenn seine M. nicht mit den kultivierten röm. Camenen konkurrieren könne, so kompensiere der Gegenstand seines Gedichts, die Taten des Johannes, seine mangelnden poetischen Fähigkeiten. Wie zT. bereits in der klass. röm. Dichtung sind hier nicht mehr die M. Träger der Inspiration des Dichters, sondern die Taten des in dem Gedicht verherrlichten Johannes. Bisweilen repräsentieren die M. für christliche Autoren eine Dichtung, von der sich der Sprecher selbst distanziert oder zur Distanzierung auffordert, zB. in der Aufforderung des *Ennodius an Arator (ep. 9, 1 [CSEL 6, 228f]), die Musarum castra zu verlassen u. lieber eine Familie zu gründen u. ähnlich, mit panegyrischer Wendung, im Epithalamium auf Maximus: Die Eigenschaften des Bräutigams übertreffen die Wünsche des Dichters, die in poetischer Form formuliert werden (Musarum fulta supercilio: carm. 1, 4, 15/8 [ebd. 512]).

b. Ablehnung der inspirierenden Kraft der Musen u. Ersatz des paganen Musenanrufs. Als inspirierende Instanzen werden die M. in der christl. Dichtung abgelehnt. Diese Ablehnung erfolgt zum einen implizit durch die unkommentierte Substituierung der M. durch andere Instanzen: *Iuvencus wendet sich zu Beginn seines Evangeliorum liber an den Hl. Geist. Der Jordan, der die mens des Dichters ‚bewässern' soll, tritt an die Stelle der M.quelle (praef. 25/8 [CSEL 24, 2]). Auch Prudentius beginnt seine Psychomachie mit einer Invokation Christi (1/20 [CCL 126, 151f]). Diese Invokation ist für den Rezipienten deutlich als Substitution des traditionellen M.anrufs markiert; sie steht an der Stelle des traditionellen M.anrufs u. spielt auf das Schema paganer M.anrufe an: Wie die antiken M. ist Christus die Instanz, die

den Dichter über den Dreh- u. Angelpunkt seines Gedichts, die Bezwingung u. Vertreibung der Sünde, informiert (ebd. 5f [152]: dissere, rex noster, quo milite pellere culpas | mens armata queat ist eine klare syntaktische Reminiszenz an Verg. Aen. 1, 8: mihi causas memora, quo numine laeso). Der Paradigmenwechsel wird hier durch die kontrastierende Imitation eines prominenten epischen Vorbilds markiert. – Die Ersetzung der M.invokation oder die Abkehr von den M. wird jedoch auch explizit thematisiert. Lact. inst. 1, 5, 10 bestreitet den hesiodeischen Bericht der M.weihe. Paulin. Nol. carm. 10 (CSEL 30, 24/39) stellt M. u. Christus exklusiv gegenüber: Wer sich zum Christentum bekennt, wird sich den Camenen u. Apollon verweigern (ebd. 10, 21f [25]: negant Camenis nec patent Apollini | dicata Christo pectora). Einen noch schärferen Kontrast entwickelt er ebd. 15, 30 (52): Nicht die M., die er als ‚Phantasiegebilde der Dichter' (vatum phantasmata) einstuft, will er als inspirierende Kräfte anrufen, sondern Christus. Zum T. werden dabei Umdeutungen des antiken Überlieferungsbefundes vorgenommen u. in der antiken Tradition nicht vorgegebene Verbindungen hergestellt. Epiph. haer. prooem. 2, 1, 3f (GCS Epiph. 1, 169) führt aus, die griech. Dichter u. Literaten hätten in ihren Werken die M. angerufen, die M. sei aber nichts Göttliches, sondern etwas ‚dämonenhaftes' (δαιμονιῶδες), da auch die Weisheit etwas Irdisches sei; er wolle hingegen Gott als Instanz anrufen (ἐπικαλούμεθα τὸν τῶν ὅλων ἅγιον δεσπότην: ebd. 2, 1, 4 [169]). In der Vita Sancti Martini des Paulinus v. Petricordia wird in einem Binnenprooemium, also einem locus classicus der M.invokation, die persönliche M. des Dichters angerufen (4, 245/53 [CSEL 16, 91]), die in sacerdos u. ingenium aufgespalten wird, also offenbar als spirituelle u. intellektuelle Inspirationsquelle gedacht wird. Diese persönliche M. hat nichts mehr mit den paganen M. zu tun, wie aus den folgenden Ausführungen des Paulinus deutlich wird: Die paganen M. stehen für Irrationalität, da sie nach Auffassung des Dichters mit dementia u. furor verbunden sind (ebd. 4, 249 [91]: dementes rapiant furiosa ad pectora Musas); im Folgenden wird die Kastalische Quelle als Quelle des Wahnsinns dem Jordan (s. oben) gegenübergestellt. Hier wird von Paulinus die Idee des furor poeticus, der in der antiken Tradition nicht mit den M. verbunden ist, mit den M. in Zusammenhang gebracht; die Invokation der paganen M. in einem christl. Gedicht wird als nicht angemessen empfunden. Dadurch wird es dem Dichter möglich, das pagane Inspirationserlebnis umzudeuten: Der M.anruf ist für den christl. Dichter ein Merkmal von Irrationalität u. Fiktionalität, während die Inspirationsquelle, an die er sich wendet, ex negativo zum Garanten für Rationalität u. Faktualität wird. Mit einer ähnlichen ‚unantiken' Verknüpfung begründet Boeth. cons. 1, 1, 7/11 seine Abkehr von den M.: Dort imaginiert er eine Erscheinung der personifizierten Philosophie, die die poetischen M., die sie verächtlich als meretriculae u. als Sirenes betitelt, harsch anfährt, sie als tröstende Instanzen für den Sprecher nicht zulassen möchte u. schließlich vertreibt. Indem Boethius hier die M. mit den Sirenen (in Weiterführung der antiken Verbindung der schönen Worte mit ‚Sirenenklängen') gleichsetzt, hebt er die von der paganen Antike postulierte Trennung auf u. desavouiert den Wahrheitsanspruch, den die Antike gerade in Abgrenzung zum Gesang der Sirenen den Informationen der M. beigelegt hatte. – Die Ablehnung der paganen Kulturgüter u. die Kontrastierung von paganen M. u. Hl. Geist wird jedoch nicht strikt durchgehalten; sie scheint zT. situativ bedingt gewesen zu sein u. sich an der Konfession des Adressaten zu orientieren: Sidonius Apollinaris zB. erbittet in der Praefatio seines Epithalamiums auf Polemius u. Araneola traditionell-antik die Inspiration der Kalliope (carm. 14, 6 [109 Loyen]). Im Euchariston an den Bischof Faustus hingegen verweigert er den M. die Inspirationsbitte u. wendet sich stattdessen an den Hl. Geist, um der Erwartungshaltung seines Adressaten zu entsprechen (ebd. 16 [120 L.]). Ähnliche Inkonsequenzen finden sich bei Ennodius, der mehrere Gedichte mit traditionellen M.anrufen eröffnet (carm. 1, 1, 9. 4, 26. 7, 49; 2, 109, 10/2 [CSEL 6, 507. 513. 526. 594]), in seinem Gedicht auf Bischof Epiphanius dann aber die lügnerischen paganen Inspirationsquellen der Wahrhaftigkeit u. Zuverlässigkeit den Aussagen des Hl. Geistes gegenüberstellt (ebd. 1, 9 [533/9]). Die Kontrastierung von paganer u. christlicher Inspiration scheint hier bereits zum Topos geworden zu sein, der von den Autoren nicht mehr aus echter Skepsis der antiken Über-

lieferung gegenüber, sondern um des rhetorischen Effekts willen eingesetzt wird.

C. Bildliche Darstellungen. I. Nichtchristlich. a. Allgemeines. Nachdem *Hesiod in seiner Lobrede an die ihn inspirierenden Schützerinnen, Töchter des Zeus u. der Mnemosyne (theog. 51/103; vgl. u. a. Eur. Med. 831: Kinder der Harmonia; Aristoph. ran. 875: Töchter des Zeus), alle neun M. namentlich benannt hatte, finden sich ihre ältesten Darstellungen ab dem 6. Jh. vC. zunächst in der Vasenmalerei (Faedo, Mousa; Lancha / Faedo). Aus klassischer Zeit sind zwar nur wenige M.darstellungen bekannt, vor allem auf attischer Keramik, aber den Quellen zufolge gab es sie auch in der Plastik (s. u. Sp. 203). Von hellenistischer Zeit an kommen sie häufiger in verschiedensten Gattungen (Plastik [Skulpturen, Reliefs, vorwiegend Sarkophagreliefs], Kleinkunst, Malereien u. Mosaiken) u. ohne Unterbrechung bis in die Zeit der Spätantike vor. Die Benennung der einzelnen M. wird zT. durch beigefügte Attribute erleichtert. Die etruskische Kunst, die vor allem von der griech. beeinflusst ist, kennt auch die Figur der Euterpe, die der etruskischen Liebesgöttin Turan ähnlich ist (Bonamici).

b. Bildtypen. 1. Allgemeines. Die M. sind als junge Frauen stehend oder sitzend dargestellt, sie sind in lange Gewänder wie Chiton u. Himation oder andere Mantelformen gekleidet, u. sie tragen keine Kopfbedeckung. Teile des Körpers werden kaum entblößt u. auch ihre Arme sind in der Regel bedeckt. Sie können in Anspielung auf ihren Aufenthaltsort (Pieria am Fuß des Olymp, der Parnass oberhalb von Delphi oder der Helikon bei Thespiai in Boiotien; s. o. Sp. 186) auf einem Felsblock oder Steinen sitzend dargestellt sein; meist fehlt jedoch eine Ortsangabe, u. da sie als Vorbilder u. Idealdarstellungen griechischer Bürgerinnen gelten, können sie auch im Innern eines Hauses vorgestellt werden. Das ändert sich in römischer Zeit nicht. Die sog. Großen u. Kleinen Herkulanerinnen sind Darstellungen römischer Matronen, die als Weiterentwicklung von M.darstellungen weibliche Zurückhaltung mit Repräsentation u. Anstand verbinden (J. Daehner [Hrsg.], The Herculaneum women. History, context, identities [Los Angeles 2007]). – Wenn Gruppen von Frauen auf klassischen Vasen dargestellt sind, so ist ihre Benennung als M. nicht immer eindeutig (Queyrel; Faedo, Mousa). Auf kleinen Bildfeldern reichte der Platz für die Neunzahl der M. kaum aus, so dass sich die Maler oft mit einer geringeren Anzahl von M. begnügten. In solchen Fällen dient allein der Umstand, dass es sich um eine Gruppe von Frauen handelt, als Hinweis auf ihre Deutung als M. Aber nicht alle Gruppen von Frauen (mit oder ohne Attribut) stellen in jedem Falle M. dar; es können auch idealisierte Darstellungen von Frauen sein, denen die Eigenschaften der M. zugeschrieben werden (zB. Queyrel nr. 5. 7f. 27f. 30f). Die gleiche Unsicherheit gilt für Darstellungen einzelner Frauen mit Attributen auf Gemmen (zB. Faedo, Mousa nr. 161. 169. 194f), vor allem, wenn diese Frauen teils nackt sind. Die Andeutung einer Landschaft macht ihre Identifikation mit M. jedoch wahrscheinlicher, denn eine Sterbliche als Musikantin ist außerhalb eines geschlossenen Hauses in der griech. u. röm. Kunst nicht vorstellbar (zB. Queyrel 660f nr. 4. 6. 12. 19).

2. Funktion u. Attribute. Hinsichtlich der Funktion u. Attribute der einzelnen M. entstand auf der Grundlage spätklassischer u. hellenistischer Quellen erst in der röm. Kaiserzeit eine definierte Ikonographie für ihre Darstellung. Als Überblick möge das folgende Schema dienen, das die Unterschiede zwischen den Kunstgattungen u. die Mehrfachverwendung von Attributen bei einzelnen M. unberücksichtigt lässt (vgl. die Listen: Mayer 727/30; Wegner 95; Theophilidou 342; Cohon 68f; s. o. Sp. 190). Das dominierende Saiteninstrument ist die Kithara oder die Lyra, aber auch das Barbyton u. seine Varianten kommen vor. Auffallend ist, dass einerseits den M. zwar ein Attribut zugeordnet sein kann, welches sie manchmal betrachten, dass sie andererseits in der Regel aber weder in Einzel- noch in Gruppendarstellungen als Handelnde, auch nicht als Musizierende, wiedergegeben sind. Allein Urania weist manchmal auf ihren Globus hin.

Name	*Zuständigkeitsbereich*	*Attribut*
Erato	Liebeslyrik	Lyra oder Kithara
Euterpe	Aulosspiel	Aulos oder Diaulos
Kalliope	Epik, Philosophie, Rhetorik	Buchrolle oder Tafel mit Griffel

Kleio	Geschichte	Buchrolle, Schreibzeug
Melpomene	Tragödie	Tragische Maske, Schwert, Keule, Kothurn
Urania	Astronomie	Himmelskugel
Polyhymnia / Polymnia	Pantomime, ernster Gesang	- (nachdenkliche Miene)
Terpsichore	Lyrik	Lyra oder Kithara
Thaleia	Komödie	Komische Maske, Hirtenstab, Tympanon

3. Gruppendarstellungen. Aus literarischen Quellen sind eindrucksvolle hellenistische M.darstellungen u. Figurengruppen an öffentlichen u. bedeutenden Orten bekannt, die berühmten Bildhauern zugeschrieben wurden. Paus. 9, 30, 1 berichtet zB. von zwei M.gruppen auf dem Helikon aus der Zeit um 400 vC., von denen die eine ein Werk des Kephisodotos gewesen sei, welches von Konstantin (*Constantinus I) in den Senatorensaal seines Palastes in Kpel überführt worden u. während eines Brandes iJ. 404 nC. verloren gegangen sei (Eus. vit. Const. 3, 54, 2; Schneider 231; s. o. Sp. 196). Eines der ältesten erhaltenen Monumente, welches M. darstellt, ist eine Giebelskulptur am Apollontempel in Delphi, 339/327 vC. Dort ist im Dreiecksgiebel der Ostseite Apollon in einer Felslandschaft thronend wiedergegeben, flankiert von seiner stehenden Mutter u. Schwester u. von zwei Halbgruppen mit M. (Ridgway 1, 17/21; Guide de Delphes 1. Le Musée [Paris 1991] 77/84 Abb. 38/45). Pausanias (10, 19, 4) bringt diese Arbeiten mit den Bildhauern Praxias u. Androsthenes in Verbindung (Queyrel 672 nr. 141; 674). – Schwer zu beurteilen sind verschiedene M.gruppen in Museen, da sie erst nachträglich zu Ensembles zusammengestellt wurden (zB. wurde die Gruppe mit M. u. Apollon Kitharoidos im Königlichen Palast in Stockholm erst im 18. Jh. in Rom so zusammengestellt; A.-M. Leander Touati, Ancient sculptures in the Royal Museum 1 [Stockholm 1998] 111/7). Erwähnungen einzelner Denkmäler in antiken Quellen regen immer wieder zu Rekonstruktionsversuchen von verlorenen Gruppen an, die jedoch häufig daran scheitern, dass das originale Material gar nicht oder nur in römischen Kopien u. Umbildungen erhalten ist, deren Nähe zum griech. Original nur schwer zu beurteilen ist (vgl. zB. die Rekonstruktion einer Skulpturengruppe durch D. Pinkwart 1965 [dies., Relief], die sie als Reflex auf ein von Plin. n. h. 36, 34 erwähntes Original des Philiskos v. Rhodos aus der Zeit um 160/150 vC. beschreibt, das nach E. La Rocca [Philiskos a Roma. Una testa di Musa dal tempio di Apollo Sosiano: Alessandria e il mondo ellenistico-romano 3, Festschr. A. Adriani (Roma 1984) 629/43] im Tempel des Apollo Sosianus auf dem südl. Marsfeld in Rom gestanden haben soll [abgelehnt von Schneider 179/90, J. J. Pollitt, The phantom of a Rhodian school of sculpture: N. T. de Grummond / B. S. Ridgway (Hrsg.), From Pergamon to Sperlonga (Berkeley 2000) 102f u. B. Andreae, Skulptur des Hellenismus (2001) 47. 176f]). Neben den literarisch bezeugten M.darstellungen meist öffentlich-repräsentativen Charakters hat es im privaten Bereich sicherlich kleinformatigere Darstellungen gegeben. Das Relief aus Didyma (Istanbul, Archäologisches Museum; K. Tuchelt, Weihrelief an die M.: ArchAnz 1972, 87/105), auf dem man trotz umfangreicher Beschädigungen durch eine Zweitverwendung im oberen Register u. a. Artemis, Apollo, Leto, Demeter u. Kore u. im unteren Register die M. u. drei Stifter erkennt, dürfte das einzige Beispiel für eine den M. geweihte Votivgabe sein.

4. Narrative Szenen. Weil es nur wenige Geschichten in der Mythologie gibt, in denen die M. eine aktive Rolle spielen, sind sie kaum in erzählenden Szenen dargestellt worden. Friedlichen Charakter hat ihre Anwesenheit bei Peleus u. Thetis u. bei Dichtern u. Sängern wie Orpheus. Als Gegner stehen sie feindlich Satyrn wie Thamyris (Il. 2, 594/600; Apollod. bibl. 1, 3, 3; Paus. 4, 33, 3/7; A. Nercessian: LexIconMythClass 7, 1 [1994] 902/4; A. Zschätzsch: ThesCRA 2 [2004] 390 nr. 381/4) u. Barbaren wie Marsyas (u. a. Hygin. fab. 165; A. Weis: LexIconMythClass 6, 1 [1992] 366/78) gegenüber, da diese mit ihrem Musikspiel drohen, die M. u. ihren Schutzherrn Apollo zu übertreffen u. die Weltordnung umzustürzen. Die M. übernehmen daher die Rolle von Richterinnen über das Schicksal der Sterblichen, die sie für ihre Hybris strafen. Nach Ovid. met. 5, 552/63 traten die Sirenen in einen Sangeswettstreit mit den M., an dessen Ende sie als Unterlegene ihre Schwanzfedern verloren (E. Hof-

stetter: LexIconMythClass 8, 1 [1997] 1093/104, bes. nr. 119ab). Diese Federn schmückten die Häupter der M. in der Kunst der röm. Kaiserzeit ab dem Anfang des 2. Jh. (s. unten). Die neun Töchter des Pieros, die Pieriden, schließlich wurden von den M. in Elstern verwandelt, als sie sich für die besseren Sängerinnen hielten (Ovid. met. 5, 294/332. 662/78). Eine Darstellung dieser Episode findet sich in der antiken Kunst nicht. – Zwei Schmuckreliefs aus Cherchel u. Florenz (Paris, Louvre) zeigen Urania, die vor einem architektonisch gestalteten Hintergrund an einem Volutenkrater lehnt u. auf ihren Globus weist. Diese Prunkbilder aus der Mitte des 1. Jh. könnten Teil eines Reliefzyklus gewesen sein, der in einer Villa als kostbarer u. repräsentativer Wandschmuck o. ä. angebracht war; wegen der bruchstückhaften Erhaltung bleibt eine weitergehende Beurteilung jedoch unmöglich (C. Landwehr, Die röm. Skulpturen von Caesarea Mauretania 3 [2006] 93/101).

c. Aufstellung der Musenskulpturen. Meist ist der ursprüngliche Kontext für Gruppen von M.skulpturen nicht mehr fassbar. Skulpturen aus M.heiligtümern sind nur in geringer Zahl bekannt (Schneider 230f). Die Widmung einiger M.statuen ist dank der Inschriften auf Basen in Thespiai belegt, wo nach Paus. 9, 27, 5 noch ein zweites, kleineres M.heiligtum existiert hat. In Athen befand sich ein Museion auf dem Philopapposhügel, u. Platon u. Aristoteles bezeichnen ihre Schulen unmittelbar vor der Stadt als Museion u. deuten damit den Ort der M. als Bildungsstätte u. Akademie (E. Müller-Graupa, Art. Museion: PW 16, 1 [1933] 799/801). Auf Thasos ist eine M.statue im Dionysosheiligtum inschriftlich attestiert (Schwingenstein $56_{3/5}$). Wahrscheinlich hat es M.darstellungen auch im Museion in Alexandria gegeben, aber erhalten ist davon nichts (Müller-Graupa aO. 806). Als öffentliche Bauten waren Bibliotheken u. Sportanlagen ebenfalls für die Aufstellung von M.statuen geeignet (Schwingenstein 56_{11}). Cicero schreibt iJ. 62 vC. an Fadius Gallus (fam. 7, 23, 2), M. seien ein geeigneter Schmuck für seine Bibliothek, aber archäologisch lassen sich M. in Bibliotheken kaum nachweisen (Schneider 230: vielleicht Celsusbibliothek Ephesos). – Obwohl Dionysos u. die M. diejenigen Figuren sind, die am häufigsten mit dem Theater verbunden wurden, sind entsprechende Bilder in griechischen Theatern überhaupt nicht u. in römischen Theatergebäuden selten nachgewiesen (Schwingenstein 56f; Schneider 201). M.statuen, die oberhalb des Theaters von Syrakus gefunden wurden, gehören vielleicht zu einem M.heiligtum, das hier offenbar gelegen hat (Zweifel daran äußert ebd. 202). Das Pompeiustheater in Rom, um 55 vC. errichtet, besaß eine solche Skulpturengruppe, von der Apollo Kitharoidos u. fünf M. im Palazzo Borghese, Rom, im Museo Nazionale, Neapel, u. im Louvre, Paris, aufbewahrt werden (Faedo, Mousa nr. 263; Fuchs 10; Schneider 203). Fuchs 185 listet acht weitere Serien in Italien u. der westl. Reichshälfte auf. Darüber hinaus stellen Stuckreliefs im Kryptoportikus des domitianischen Theaters in Castel Gandolfo die M. neben Philosophen dar (ebd. 145). Schneider (201/16) nennt zehn Orte, inklusive des Theaters von Aphrodisias, das auf eine Stiftung des Zosimos in frühaugusteischer Zeit zwischen 38 u. 28 vC. zurückgeht (ebd. 203f; Ridgway 3, 143), wo drei M.- u. eine Apollostatue gefunden worden sind. Diese gewöhnlich in der Scaenae frons aufgestellten Statuen verweisen nicht nur in einem allgemeinen Sinne auf das Schauspiel, sondern auch auf den Bildungsanspruch des Theaters (Fuchs 185). Ihre Formate waren zudem manchmal beträchtlich, u. dies betont besonders ihren repräsentativen Charakter (Schneider 214/6). M.darstellungen in Relief sind vor allem im späten 2. u. frühen 3. Jh. als Bühnenschmuck bekannt; Beispiele finden sich in Sabratha u. Hierapolis (ebd. 214f). – Da die M. auf vielfältige Weise mit den Nymphen u. mit Wasser in Verbindung stehen (ebd. 192/200; s. o. Sp. 185; W. Speyer, Zum weiblichen Aspekt des Wassers im Spiegel antiker Zeugnisse: Badeszenen, Ausst.-Kat. Salzburg [2009] 29/43; Schneider 192/200), finden sich ihre Darstellungen auch in öffentlichen Bädern, wo Repräsentation eine wichtige Rolle spielte. Bekannt ist jedoch nur die verhältnismäßig geringe Anzahl von insgesamt 29 Statuen für alle Bäder des Röm. Reiches (H. Manderscheid, Die Skulpturenausstattung der kaiserzeitl. Thermenanlagen [1981] 28. 34). Als Beispiele seien die fünf unterlebensgroßen hellenist., aber oft hadrianisch datierten M. aus Agnano Terme (Frankfurt, Liebieghaus) u. die antoninische Gruppe von Milet (sechs M., jetzt Istanbul, Archäologi-

sches Museum) sowie die Gruppe von acht M. u. einem Apollo Kitharoidos in Perge aus dem späten 2. Jh. genannt (Schneider 194/6. 199). Bildung spielt in diesem Bereich keine Rolle, u. ähnlich den Nymphen definieren die M. einen Ort als *Locus amoenus (ebd. 200). Orte für M.darstellungen sind üblicherweise Frigidarien u. Prunkräume, zB. der als Museion angesprochene Raum in den Thermen beim Theater von Milet (ebd. 63f), wo der Asiarch Tatianus die M. erst im 4. Jh. in Kombination mit anderen Figuren aufgestellt haben soll. Die prunkvollen Nymphaea hingegen waren nach dem jetzigen Kenntnisstand selten mit M. dekoriert, nur ein Nymphaeum im kretischen Gortyn soll M.statuen besessen haben (ebd. 201). – Aus dem Zusammenhang privater Bauten, vor allem römischer Villen, kommen die M.gruppe in der Sala delle Muse aus Tivoli u. die schon um 1500 im Odeion der Villa Hadriana entdeckte Gruppe, zu der als Begleiter der acht sitzenden M. wahrscheinlich Athena u. Apollo gehörten, u. die sich heute in Madrid im Prado befindet (Türr; Schneider 221f; S. F. Schröder, Katalog der antiken Skulpturen des Museo del Prado in Madrid 2 [2004] 202/29). Weitere Ensembles stammen aus der Bruttiusvilla bei Rieti, aus der Villa der Quinctilii an der Via Appia im Suburbium Roms, aus Posillipo (Neapel) u. Velletri (Neudecker nennt im Register acht Villen; Schneider 221/6). – M.darstellungen gehörten auch zur Ausstattung von Privathäusern (ebd. 2/7), um den Bildungsanspruch der jeweiligen Besitzer zu unterstreichen. Auf Delos wurden einige Statuetten gefunden: im Kerdos-Haus eine tanzende u. eine sitzende M. zusammen mit vielen anderen Marmorfiguren (M. Kreeb, Unters. zur figürlichen Ausstattung delischer Privathäuser [Chicago 1988] 185f), in der Insula III eine Polyhymnia (ebd. 302) u. nördlich des Kultortes Hieron ein M.kopf (ebd. 332). Ihr ursprünglicher Standort ist unbekannt u. Bildprogramme sind leider nicht zu rekonstruieren. Zwei winzige M. standen nebst Tierplastiken im Garten des Hauses des Octavius Quartio in Pompeji, so dass sich der Garten in den Berg der M. (s. o. Sp. 186. 201) verwandelte (C. F. C. Tronckin, The sculpture of the Casa di Octavius Quartio at Pompeii: E. Poehler / M. Flohr / K. Cole [Hrsg.], Pompeii [Oxford 2011] 33/51, bes. 40/2). An solchen Orten bot die Kombination von M.darstellungen mit Porträts berühmter Männer die Gelegenheit zum otium, u. wissenschaftliche u. philosophische Betätigung waren ebenso wie die Verehrung der M. wichtiger Bestandteil der angestrebten Bildung u. Erziehung (Neudecker 64. 68). Ein griech. Epigramm auf einer Herme aus dem Casale Ciuffa in Colonna an der Via Prenestina (Rom, Museo Chiaramonti im Vatikan) spielt auf einen M.wald an, der mit einem Philosophengarten gleichgestellt werden kann (IG 14, 1011; Neudecker 68. 145/7; Moormann 98). Das poetische Element zeigt sich in der Konstruktion artifizieller Grotten, die ebenfalls als M.heiligtum dienten (H. Lavagne, Operosa antra [Paris 1988] 270/80). Vergleichbar ist in diesem Sinne das Odeion der eben genannten Villa in Pausilypon (Posillipo, Neapel; Neudecker 68. 174).

d. Wandmalereien u. Mosaiken. M.darstellungen finden sich häufiger in Boden- u. Wanddekorationen römischer Privathäuser (Bie, Kunst; ders., Art. M. 3273/7; Lancha / Faedo; Meyer; Moormann; Theophilidou), meist im Kontext großer Räume wie oeci u. triclinia, die möglicherweise die Funktion eines privaten Museions übernehmen konnten. Die Reihe der Darstellungen beginnt im frühen 1. Jh. vC. in Pompeji mit einer Wandmalerei in Raum 4 der Mysterienvilla, dem Vorraum des sog. Mysterienraumes, die die Statue einer M. mit Buchrolle zeigt (Moormann 101). Im Haus der Epigramme (Mitte 1. Jh. vC.; ebd. 100) befindet sich neben einer mit Bildern u. zugehörigen Textepigrammen geschmückten Nische die Statue der Terpsichore, wobei Skulptur u. Malerei sich ergänzen bzw. als Einheit zu sehen sind. Gruppen von M. sind im Laufe des 1. Jh. nC. in Pompeji geläufig, einzelne M. findet man auch in Ostia (Casa delle Muse, hadrianisch; ebd.) u. Ephesos (Hanghaus, Wohnung II, H 2/SR 19-20 u. Wohnung III, ‚Sapphozimmer', vor der Mitte des 3. Jh.; ebd. 99). Ihre Bilder befinden sich meist in den zentralen Wandfeldern, wo sie manchmal auf Konsolen oder ovalen Scheiben stehend wiedergegeben sind, so dass der Eindruck einer Statuengalerie entsteht. Eine außergewöhnliche Darstellung stammt aus einem Raum neben dem tablinum in der sog. Praedia der Julia Felix in Pompeji (Paris, Louvre): zu den neben Apollo erhalten gebliebenen acht M. (Euterpe fehlt) gehören griechische Inschriften, die Namen u. Funktion der Dargestellten angeben (S. Descamps-Lequime / M. Denoyelle

[Hrsg.], De Pompéi à Malmaison [Paris 2008] 150/69). Die qualitätvollste M.gruppe aus dem Gebiet Pompejis stammt aus Moregine, aus einem in neronischer oder flavischer Zeit ausgestatteten Vereins- u. Kultgebäude am Stadtrand Pompejis, wo Apollo u. die M. schwebend oder auf Kandelabern stehend vor einem roten Hintergrund dargestellt sind, wobei für Apollo eine Gleichsetzung mit *Nero vorgeschlagen worden ist, obwohl dafür Hinweise fehlen (M. Mastroroberto, Una visita di Nerone a Pompei: Storie da un'eruzione. Pompei Ercolano Oplontis, Ausst.-Kat. Napoli [Milano 2003] 479/523). – Aus dem 2. u. 3. Jh. sind eine Reihe von Bodenmosaiken erhalten, die in Villen u. großen Stadtwohnungen zur Ausstattung prunkvoller Räume, wie triclinia, gehörten. Sie bezeugen mit ihrem Interesse am Thema M. einen gewissen Bildungsanspruch der Eigentümer auch im privaten Umfeld. Es fallen die zahlreichen Inschriften auf, die die Identität der M. u. / oder anderer Personen festlegen (Notermans 120/2). Die manchmal singulären Kombinationen mit mythischen Figuren u. Themen sowie Dichtern, Schriftstellern u. Denkern sind faszinierend: Sappho war als zehnte M. (Anth. Gr. 9, 506) in ein verschollenes Mosaik aus Salona (Lancha / Faedo 1023 nr. 101) u. in eine Wandmalerei von Ephesos integriert worden (Hanghaus 2, Wohnung III; Moormann 99). Einzigartig ist die Darstellung auf einem Boden in Elis (2./3. Jh.): ein Medaillon mit der Inschrift ΑΠΟΛΛΩΝ ist von zehn Kreissegmenten umgeben, die die Namen der neun M. u. ihre Attribute zeigen, u. im zehnten Segment ΜΝΗΜΟΣΥΝΗ u. einen Berg (s. o. Sp. 201; Notermans 320 nr. M 122). Tondi oder quadratische Felder mit den M. werden kombiniert mit ähnlichen Feldern mit Jahreszeiten (als Zeichen des von den M. kontrollierten Kosmos: Kos II [ebd. 322 nr. M 129]) u. Dichtern u. Denkern (Sparta: u. a. Alkibiades, Sappho, Alkman [ebd. 327 nr. M 150]; Baalbek: Sieben Weisen [ebd. 402 nr. M 451]; Gerasa, jetzt Staatliche Museen Berlin: u. a. Thukydides u. Stesichoros [ebd. 399 nr. M 440]; Monnusmosaik Trier: Aratos, Hyagnis, Kadmos, Thamyris, Epicharmos, Agnis [P. Hoffmann, Röm. Mosaike aus Trier (1999) 138/41 nr. 103; Lancha / Faedo 1024f nr. 108; Notermans 328 nr. M 154]; Vatikan: Ennius [Theophilidou 270f]). Unter den mythischen Figuren finden sich in Baccano (Rom, Museo Nazionale Romano; Lancha / Faedo 1014 nr. 3) Ganymed, Leda mit dem Schwan oder Hebe mit dem Adler, Polyphemos u. Odysseus, Marsyas, Amphion u. Zetos usw. nebst M., Wassergottheiten, Jahreszeiten u. Stillleben. Wegen des schlechten Erhaltungszustandes können eventuelle Verbindungen nicht sinnvoll rekonstruiert werden (K. Werner, Mosaiken aus Rom, Diss. Würzburg [1994] 185/97). Auf dem 1995 in einer spätröm. Villa in Vichten gefundenen Mosaik (Luxemburg-Stadt, Nationales Geschichts- u. Kunstmuseum) thronen Homer u. Kalliope im zentralen Medaillon, das von achteckigen Feldern mit den anderen M. umgeben ist (Notermans 337 nr. M 187). – Thaleia begleitet Darstellungen von *Menander u. seinen Schöpfungen auf einem Tricliniumboden des späten 3. Jh. in Mytilene auf Lesbos, wo auch Orpheus zu finden ist (ebd. 324 nr. M 139). Hinter dem berühmten Vergil aus Sousse aus dem späten 3. Jh. (Tunis, Bardo) stehen Melpomene u. Kalliope (ebd. 377 nr. M 355). – Die Versorgung des Pegasos durch die M. auf dem Helikon (Theophilidou 332/7) ist ausschließlich in der Mosaikkunst u. im gemalten Grab der Nasonier in Rom dargestellt worden. Wegen der Quelle Hippokrene, die durch den Hufschlag des Flügelpferdes entstanden war, war das Thema für mit Wasser verbundene Räume geeignet (s. o. Sp. 185). Ein Grab auf der Isola Sacra bei Ostia enthält ein Bodenmosaik aus dem späten 2. Jh. mit drei Reihen von M.büsten (Theophilidou 266f; Lancha / Faedo 1017 nr. 24; Werner aO. 200f).

e. Sarkophage der Kaiserzeit. Aus der hohen Kaiserzeit stammt eine große Anzahl von Sarkophagen mit M. (Wegner hat 237 Einträge; Faedo, Sarcofagi; Lancha / Faedo 1030/52; Ewald; P. Zanker / B. Ch. Ewald, Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der röm. Sarkophage [2004]). Auf den ältesten Exemplaren hadrianischer Zeit sind die neun M. in einem Fries (Schröder aO. [o. Sp. 207] 208) dargestellt worden, zT. mit Apollon Musagetes u. der bewaffneten Athena. Ab dem 3. Jh. konnten die Verstorbenen, die so ihre Bildung u. ihre Hinwendung zu Künsten u. Wissenschaften zum Ausdruck brachten, in die Darstellung aufgenommen werden (zB. M.sarkophag in Tebessa, Wegner nr. 224 Taf. 126a). Die felsige Umwelt fehlt meistens, aber einige Kompositionen zeigen Bäume als Trennung zwischen den M., was

der Säulen- oder Nischenarchitektur auf kleinasiatischen Sarkophagen nahesteht (Wegner nr. 214 Taf. 1: ‚Hainensarkophage', zB. Villa Medici, Rom). – Eine andere Möglichkeit, Bildung als Weg zur Unsterblichkeit darzustellen (Ewald 33/53; Hansen), boten die sog. Philosophensarkophage; dort sind vorwiegend Porträts von Männern u. Paaren zu finden, Frauenporträts kommen nur vereinzelt vor. Auch wenn sie auf Sarkophagen nicht immer ausgearbeitet wurden, lässt sich festhalten, dass besonders verstorbene Frauen als M. oder mit deren Attributen dargestellt werden konnten; vereinzelt gilt dies auch für Kinder (Ewald 38 Taf. 44/6) u. ein M.sarkophag in Verona zeigt das Porträt eines Mannes (Wegner nr. 227 Taf. 127; vgl. E. A. Hemelrijk, Matrona docta [London 1999] 34). Einige Sarkophagreliefs bilden einzelne M. oder kleine Gruppen ab, die ein Ehepaar oder die Tür des Hades flankieren. Das gilt auch für Riefelsarkophage aus dem 3. Jh., an deren Ecken M. dargestellt sein können. Die M. unterstreichen die Bedeutung von geistig-religiöser Bildung, die auch in ähnlich gestalteten Sarkophagreliefs mit Grazien, Philosophen u. dergleichen ihren Ausdruck findet (R. Turcan, Messages d'outre-tombe. L'iconographie des sarcophages romains [Paris 1999] 70/80; Zanker / Ewald aO. 236/9 Abb. 213f; Hansen). Als lebenspendend u. vom Bösen befreiend war ihre *Musik schon in platonischen Dialogen geschildert worden (leg. 2, 653e; Tim. 47de), u. diese Auffassung blieb auch in der hohen u. späten Kaiserzeit gültig. Die Annahme, dass sie dann auch eine christlich gefärbte ‚restauration de l'âme dans son essence et sa vie authentique après la mort' bezeichnet (Turcan aO. 73), entfernt sich zu weit von der röm. Auffassung über das Leben nach dem Tode u. die Verbindung mit dem Leben auf der Erde. – Bekannt sind etwa 30 Sarkophagreliefs mit der Marsyasgeschichte (Wegner 113/5; Lancha / Faedo 1050f), wo die M. mit ihrer Gunst Apollo (Kalliope, Melpomene, Terpsichore, Urania) oder Marsyas (Euterpe, Thalia; s. o. Sp. 204) unterstützen. Einige Exemplare zeigen den Streit zwischen Sirenen u. M., zB. Sarkophag im Metropolitan Museum, New York (Wegner 115/8 nr. 61 Taf. 32; Lancha / Faedo 1050), wo auch Zeus u. Athena anwesend sind u. die M. bereits den Federschmuck tragen. In allen Fällen identifiziert sich der oder die Verstorbene mit den M., die ihr oder ihm Harmonie im Totenreich garantieren. Die Sirenen, ein Symbol des Bösen, dem Odysseus zu widerstehen weiß, werden letztlich von den M. überwunden u. diese nehmen als Ehrenzeichen die Federkrone an (vgl. Paus. 9, 34, 2).

II. Christlich. Während Darstellungen von M. bei außerchristlichen traditionellen Themen in der Kunst der Spätantike (3./6. Jh. nC.) gut belegt sind, ist für denselben Zeitraum in christlichen Bildzusammenhängen keine eindeutig als M. zu bezeichnende Figur bekannt. Nur sehr vereinzelt tauchen in der Sepulkralkunst, bei Autorenporträts u. in narrativen Szenenfolgen selbst nach ihrer christl. Adaption musenartige Gestalten auf.

a. Musenartige Gestalten im Zusammenhang mit Porträts. 1. Idealisierende Darstellung von Verstorbenen in Sarkophagreliefs. Folgende sechs Reliefs sind bekannt: 1) Eine Loculusplatte in den kapitolinischen Museen in Rom (stadtröm. Werkstatt, 3. Drittel des 3. Jh. [RepertChrAntSark 1, 339f nr. 811]) zeigt links des zentralen Clipeusporträts die Auferweckung des Lazarus u. rechts eine Leseszene. Der Sitzende schaut von dem geöffneten Rotulus auf zu einer stehenden weiblichen Gestalt, die sich ihm zugewendet hat. Hinter dem Sitzenden steht eine zweite weibliche Gestalt, die die Rechte in einer akklamierenden Geste erhoben hat. Eine christl. Deutung dieser Szene ist umstritten (H. Brandenburg: ebd. 340 nr. 811; J. Engemann, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit: JbAC ErgBd. 2 [1973] 75; F. W. Deichmann, Einführung in die christl. Archäologie [1983] 130). Haltung, Gesten, Tracht u. Frisuren der beiden weiblichen Gestalten erinnern an M.darstellungen, auch die gesamte Komposition der Leseszene ist in Reliefs von M.- u. Philosophensarkophagen zahlreich überliefert (zB. Ewald 157 nr. C12 Taf. 35, 1; 170 nr. D7 = H7 Taf. 45, 2), u. somit dürfte die Szene auf der Loculusplatte ebenfalls auf die Bildung des verstorbenen, im Clipeus dargestellten Knaben hinweisen. Die Auferweckungsszene formulierte seine christl. Jenseitshoffnung. 2) Auf der Frontblende eines einst in *Marseille befindlichen Sarkophagdeckels (stadtröm. Werkstatt, Ende 4. Jh. [RepertChrAntSark 3, 154f nr. 304]) mit mittlerer tabula ansata finden sich ganz ähn-

lich nebeneinander christliche Szenen (Petrus u. der Hund des Simon Magus, Abrahams Opfer, Heilung der Blutflüssigen u. eine Blindenheilung durch Christus) u. eine traditionelle Gruppe aus sitzendem Philosoph u. stehender, ihm zugewandter M. Zwar deuten Stirnglatze u. Bart des Philosophen ein Sokrates- bzw. Platoporträt an u. die stehende M. ist im Typus der Polyhymnia wiedergegeben, aber ebenso könnten diese beiden verstanden werden als idealisierende Porträts des verstorbenen Ehepaares (ebd.). 3) Eine beschädigte Sarkophagfront im Museo Civico in Spoleto (stadtröm. Werkstatt, 2. H. des 4. Jh. [ebd. 2, 34 nr. 107]) ist wie die fünffeldrige Front eines Riefelsarkophags gegliedert u. zeigte im zentralen Bildfeld höchstwahrscheinlich eine Christusbüste, flankiert von je einer zehnzeiligen Inschrift. In den beiden äußeren, nur zur Hälfte erhaltenen Bildfeldern ist jeweils eine stehende Frauenfigur zu sehen. Sie wendet sich einer heute (fast) verlorenen zweiten Gestalt zu, die eine porträthafte Darstellung des Grabinhabers gewesen sein könnte. Die rechte Frauenfigur hält in der gesenkten Linken einen runden, gewölbten Gegenstand (Kymbalon?). Unter dem linken Bildfeld ist der Rest einer Inschrift zu lesen, die wie folgt ergänzt wird: [HIC AVDIT VRA]NIAM. Unter dem rechten Bildfeld steht: HIC LEGIT AVTORES MV[SICAE]. Ob es sich bei den beiden Frauengestalten um M. oder um die Verstorbene handelt, ist nicht zu entscheiden: Das Kymbalon passt als Attribut zwar am ehesten zur M. Erato, aber gegen diese spricht die im 4. Jh. gängige Kleidung. Gleichzeitig spricht die klass. Haartracht gegen die Annahme, es handle sich um eine Darstellung der Verstorbenen im Habitus zweier M. Als unstrittig kann gelten, dass die Darstellungen ebenso wie die ungewöhnlich lange metrische Inschrift auf die rühmenswerte Bildung des oder der Bestatteten hinweisen. 4) u. 5) In der Grabkammer von Istanbul-Taşkasap wurden zwei reliefierte Sarkophagfronten gefunden, die als sich formal u. inhaltlich ergänzende Gegenstücke konzipiert sind (Kpler Werkstatt, Ende 4. Jh./1. Drittel 5. Jh. [Fıratlı 55f nr. 96f; A. Effenberger, Das Berliner Mosesrelief: G. Koch (Hrsg.), Grabeskunst der röm.

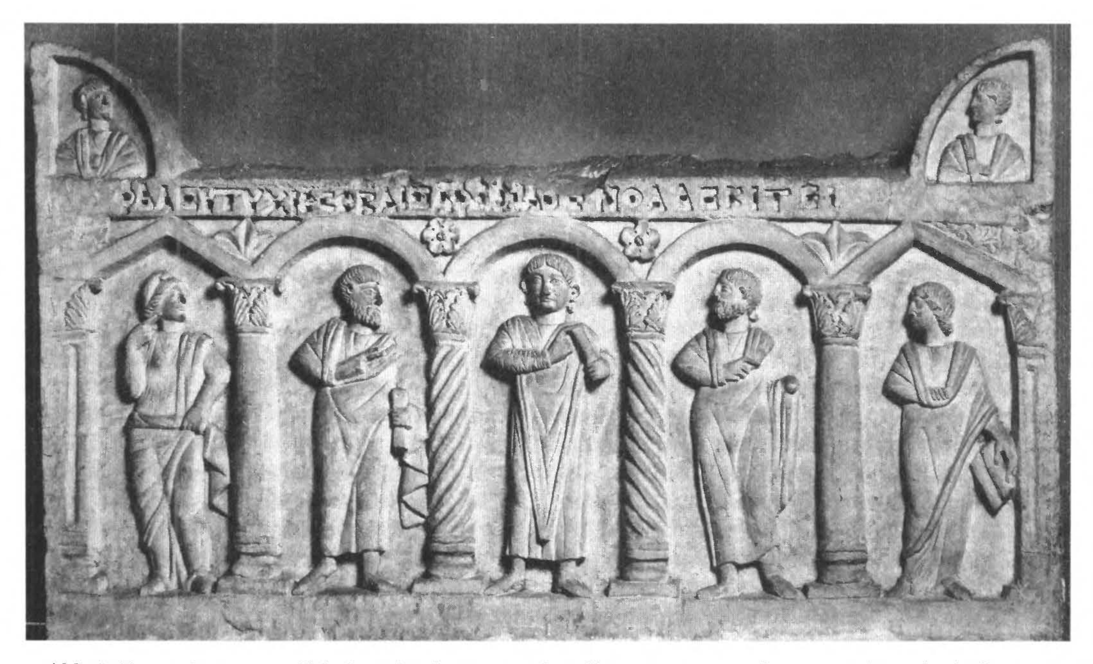


Abb. 1: Frontplatte eines Scheinsarkophages aus dem Hypogäum in Taşkasap, Ende 4. Jh./Anf. 5. Jh. (Istanbul, Archäol. Museum, Inv. nr. 5422) mit Darstellung des Phlavios Eutyches, zwei Gelehrten (Apostel?) u. zwei musenartigen Gestalten. Foto: DAI, Abteilung Istanbul.

Kaiserzeit (1993) 237/59, bes. 239/46 Taf. 93, 1; Th. F. Mathews, I sarcofagi di Costantinopoli come fonte iconografica: CorsRavenna 41 (1994) 333 Abb. 16; G. Koch, Frühchristl. Sarkophage = HdbArch (2000) 408f Taf. 118f]). Die zentrale Figur auf der einen ist der erhöht sitzende, lehrende, jugendliche Christus, er ist von sechs Aposteln umgeben. Die Deutung der Darstellung auf der zweiten Platte ist umstritten (Abb. 1). Zwar gleichen Haar- u. Barttrachten der drei zentralen Figuren jenen der ersten Platte, die zeitgenössische Männertracht der mittleren Figur auf der zweiten Platte (Tunika mit langen engen Ärmeln u. als Mantel eine Pänula) wäre für Christus jedoch ungewöhnlich. Es dürfte sich hier um eine Darstellung des Bestatteten handeln, zumal dessen Name, Phlavios Eutyches, in der Inschrift auf der oberen Rahmenleiste dieser Platte genannt wird (J. G. Deckers, Ein Säulensarkophag aus Kpel: G. Koch [Hrsg.], Akten des Symposiums ‚Frühchristl. Sarkophage' = Sarkophagstud. 2 [2002] 57/72, bes. 61 Abb. 3 Taf. 19, 1; Deckers 40. 51 Abb. 2). Die beiden Begleitfiguren könnten Philosophen oder die Apostel Petrus u. Paulus darstellen. In den beiden äußeren Interkolumnien stehen zwei weibliche Gestalten in zeitloser Gewandtracht, die den Kopf der zentralen Gestalt zuwenden. Die linke Gestalt trägt eine zeitgenössische ‚Scheitelzopffrisur' (vgl. Schade 189 nr. I29 Taf. 42, 1. 3/5; 190 nr. I30 Taf. 42, 6/8; 206f nr. I47 Taf. 55, 1; 216f nr. I56 Taf. 61, 1; so schon P. H. F. Jakobs, Das sog. Psamathia-Relief aus Berlin u. die Beziehung zu den Kpler Scheinsarkophagen: IstMitt 37 [1987] 209_{45}) u. hat nachdenklich den Zeigefinger der Rechten ans Kinn gelegt. Die rechte Gestalt trägt eine zeitlose, klass. Frisur u. hat die Linke, die einen Rotulus hält, sinken lassen. Die Deutung dieser beiden Gestalten als Personifikationen der Ecclesia ex circumcisione u. der Ecclesia ex gentibus (Fıratlı 55) überzeugt nicht. In den ältesten, gesicherten Darstellungen der beiden Ecclesiae haben diese die Haare in einer Haube geborgen u. den Mantel über den Kopf gelegt (so in S. Pudenziana [Rom; Apsismosaik, um 400 nC.] u. im Mosaik der Eingangswand der Kirche S. Sabina [Rom, 422/32 nC.; H. Brandenburg, Die frühchristl. Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jh.^{2} (2005) 140 Abb. 67; 174 Abb. 92 ab]). Ebenso problematisch ist die Deutung der linken Gestalt als Gattin des Grabinhabers: die zeitgenössische Frisur kommt in dieser Zeit auch bei Darstellungen von Göttinnen, zB. Artemis (Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York [1997] 133f nr. 111), oder Mnemosyne (Antioch. The lost ancient city, Ausst.-Kat. Worcester, Mass. [Princeton 2000] 121f nr. 9), vor; der dünne, ärmellose Chiton ist in nachkonstantinischer Zeit für die Gattin eines Verstorbenen undenkbar u. die Deutung der rechten weiblichen Gestalt bliebe dann völlig offen. Zugleich sind bei beiden Frauengestalten die Anklänge an zeitgenössische M.darstellungen unübersehbar: Üblich sind ihre klass. Trachten u. das Attribut des Rotulus, u. auch die Geste der linken Gestalt ist bei M. häufiger anzutreffen (zB. Ewald 143 nr. A17 Taf. 14, 1; 148f nr. B3 Taf. 21, 1). Damit reichen diese motivischen Elemente zwar nicht aus, um in den beiden zwei bestimmte M. zu erkennen, aber zweifellos weisen sie auf die rühmenswerte Bildung des Bestatteten hin. 6) Eng verwandt mit beiden Platten aus Taşkasap (s. oben) ist eine weitere, ebenfalls aus Istanbul stammende Sarkophagfront der Sammlung C. S., München, vom Ende 4. Jh./1. Drittel 5. Jh. (Fıratlı 3f Abb. 2; Mathews aO. 333f Abb. 17; RepertChrAntSark 2, 127 nr. 414; Die Welt von Byzanz, Ausst.-Kat. München [2004] 372f nr. 866; Deckers 40f. 50 Taf. 12). Die unter einer Arkade stehende weibliche Gestalt hat ihre Rechte erhoben u. auf der linken Hand liegt wie beim thronenden Christus auf einer der Platten aus Taşkasap ein dicker, überweit aufgeschlagener Codex. Sie trägt eine voluminöse ‚Zopfkranzfrisur' (vgl. Schade 178 nr. I14 Taf. 31, 1/3; 191 nr. I32 Taf. 43) u. an ihrem massiven Halsreif ist ein herzblattförmiger Anhänger (Bulla?) befestigt. Die Deutung der Gestalt ist unsicher. Buch u. Sprechgestus demonstrieren den musischen Charakter der Figur, sei mit ihr nun die Gattin des Grabinhabers gemeint oder eine musenartige Gestalt, die auf die Bildung des Bestatteten hinweist. Ein Anklang an die M. Thalia, die zuweilen einen Halsreif mit einem runden bzw. lunulaförmigen Anhänger trägt, ist deutlich (zB. Ewald 150 nr. B7 Taf. 22, 1; 152 nr. C1 Taf. 25). Die Reste einer stehenden Figur in der rechts anschließenden Arkade gleichen in den Umrissen von Kopf, Rumpf, Beinstellung u. Tracht der zentralen Gestalt der Eutyches-Platte (Abb. 1; s. oben). Der Grabinhaber würde also auch hier

von einer musenartigen Gestalt zu seiner Rechten begleitet.

2. Autorenporträt. Der Evangelist Markus als von der Muse inspirierter Dichter. Die Vollblattminiatur auf fol. 121r im Cod. Rossanensis (3. Viertel des 6. Jh.; Rossano, Erzbischöfl. Bibliothek, Cod. unicus) stellt eine Adaption jenes vielfach überlieferten Bildtypus dar, der den von der M. inspirierten u. begleiteten Gelehrten u. Dichter wiedergibt (P. Sevrugian, Der Rossano-Cod. u. die Sinope-Frg. [1990] 76/81 Taf. 17; E. Bethe / E. Kirsten, Buch u. Bild im Altertum [1964] 84/95; s. o. Sp. 209). Neben dem Evangelisten, der im Schreiben innehält, steht eine weibliche Gestalt. Sie trägt ein langärmliges, blaues Gewand, hat den Mantel über den Kopf gezogen u. legt Zeige- u. Mittelfinger der Rechten auf den geöffneten Rotulus. Bis auf den *Nimbus besitzt sie kein spezifizierendes Attribut. Der Zeigegestus ist bei M.darstellungen gut belegt: sie weisen auf Sonnenuhr, Globus oder häufig auf Schriftrollen bzw. Codices der sitzenden u. oft schreibenden Philosophen (s. o. Sp. 211; Ewald 151f. 214f nr. I6 Taf. 101, 1). In der Miniatur des Codex Rossanensis kann die musenartige Gestalt als inspirierende Vermittlerin des göttlichen Wortes oder Geistes bezeichnet werden (eine eng verwandte Geste vollführt der geflügelte Mensch, der über dem schreibenden Evangelisten Matthäus in den Mosaiken des Presbyteriums von S. Vitale in Ravenna erscheint; Sevrugian aO. 78).

b. Musenartige Gestalten auf dem sog. Adelfia-Sarkophag. Das Relief der Deckelblende des Sarkophags der Adelfia in Syrakus (stadtröm. Werkstatt, 2. Viertel 4. Jh. [RepertChrAntSark 2, 8/10 nr. 20]) zeigt rechts der zentralen tabula ansata die Geburt Christi. Links von ihr sind drei Szenen angeordnet: 1) Eine junge Frau schöpft Wasser aus einer Quelle. 2) Sie schreitet in Begleitung zweier Frauen nach rechts. 3) Hauptfigur ist eine frontal thronende Frau, die den Mantel über den Kopf gelegt hat u. sich einer Gruppe von drei Frauen links von ihr zuwendet. Mit den ausgestreckten Fingern der Linken weist sie auf eine rechts von ihr stehende, ihr zugewandte weibliche Gestalt, die im Typus der M. Polyhymnia wiedergegeben ist. Diese weist ihrerseits mit einer gleichen Geste der Linken auf die Thronende, den Zeigefinger der Rechten hat sie nachdenklich ans Kinn gelegt u. das rechte Bein über das linke geschlagen. Die Deutung dieser drei Szenen ist umstritten: möglicherweise ist hier die Jugend Mariens in Anlehnung an einen apokryphen Text geschildert (Verkündigung an der Quelle, das Aufwachsen Mariens in Gesellschaft der ‚unbefleckten Töchter der Hebräer' [Protoev. Jac. 6, 11 (Hennecke / Schneem. 1[5], 341. 343)]). Einige der Bildmotive dieser Szenenfolge lassen sich jedoch nur aus dem ikonographischen Repertoire der privaten Repräsentation herleiten: Eine Dame von Rang kann bei öffentlichen Auftritten von Dienerinnen u. Dienern geleitet werden (zB. Bodenmosaiken in der Großen Therme der Villa am Casale in Piazza Armerina, Sizilien [K. M. D. Dunbabin, Mosaics of the Greek and Roman world (Cambridge 1999) 134. 136 Abb. 138]; Silberkästchen der Proiecta in London, Brit. Mus. [H. Buschhausen, Die spätröm. Metallscrinia u. frühchristl. Reliquiare (Wien 1971) 210/4 nr. B6 Taf. 21/6]; Silbereimer, Neapel, Mus. Naz. [Schade 135. 146 Taf. 19, 1]), u. im Relief der Philosophen- u. der M.sarkophage ist die sitzende Verstorbene häufig als Dichterin idealisiert, die von stehenden M., unter ihnen Polyhymnia, umgeben ist (s. o. Sp. 213). Gesprächs- u. Leseszenen auf Sarkophagreliefs, die den Verstorbenen in Gesellschaft von M. zeigen, weisen auf dessen rühmenswerte Bildung hin (vgl. sog. Vita-Sarkophage: R. Amedick, Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben 4. Vita Privata = AntSarkRel 1, 4 [1991] 66f. 69/72). Ob diese traditionellen Bildmotive hier adaptiert sind, um die Auserwähltheit Mariens zu veranschaulichen, oder ob mit ihnen zugleich ein assoziativer Bezug zu Adelfia hergestellt wird, muss offen bleiben.

c. Bedeutung der Musen. Die wenigen beschriebenen musenartigen Gestalten in christlichen Darstellungen zeigen in Haltung, Gesten, Attributen u. Tracht zwar einzelne charakteristische Motive, aber dem klass. Erscheinungsbild der kanonischen M. entsprechen sie nie vollständig; sie scheinen weitgehend die Funktion der klass. M. als Inspirierende zu übernehmen. In der privaten Repräsentationskunst können M. auf das weiterhin allgemeingültige traditionelle Bildungsideal verweisen, sei es als porträthafte Identifikationsfigur für die verstorbene Gattin oder als anonyme, musenartige Personi-

fikation, die auf die Bildung des Verstorbenen hinweist.

Für Hinweise zur Musendarstellung in der spätantiken lat. Literatur dankt Claudia Schindler Frau K. Schlapbach, Ottawa.

E. AUST, Art. Camenae: PW 3, 1 (1897) 1427f. – E. BARMEYER, Die M. = Humanistische Bibliothek 1, 2 (1968). – O. BIE, Art. M.: Roscher, Lex. 2, 2, 3238/95; Die M. in der antiken Kunst (1887). – O. BÖCHER / A. SALLINGER, Art. Honig: o. Bd. 16, 433/73. – R. BÖHME, Unsterbliche Grillen: Jb. des Dt. Archäol. Instituts 89 (1954) 49/66. – M. BONAMICI, Art. Mousa, Mousai (in Etruria): LexIconMythClass 6, 1 (1992) 681/5. – R. COHON, Hesiod and the order and naming of the muses in Hellenistic art: Boreas 14/15 (1991/92) 67/83. – E. R. CURTIUS, Europäische Lit. u. lat. MA[3] (1948) 235/52; Die M. im MA 1: ZsRomanPhilol 59 (1939) 129/88. – J. G. DECKERS, Theodosianische Sepulkralplastik in Kpel 380/450 nC.: F. Bisconti / H. Brandenburg (Hrsg.), Sarcofagi tardoantichi, paleocristiani e altomedievali = Monumenti di Antichità Cristiana 2, 18 (Città del Vat. 2004) 35/52. – B. CH. EWALD, Der Philosoph als Leitbild. Ikonographische Unters. an röm. Sarkophagreliefs = RömMitt ErgH. 34 (1999). – L. P. FAEDO, Art. Mousa, Mousai: LexIconMythClass 7, 1 (1994) 991/1013; I sarcofagi romani con muse: ANRW 2, 12, 2 (1981) 65/155. – O. FALTER, Der Dichter u. sein Gott bei den Griechen u. Römern, Diss. Würzburg (1934). – N. FIRATLI, La sculpture Byz. figurée au Musée Archéologique d'Istanbul = Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul 30 (Paris 1990). – M. FUCHS, Unters. zur Ausstattung röm. Theater in Italien u. den Westprovinzen des Imperium Romanum (1987). – I. L. HANSEN, Muses as models. Learning and the complicity of authority: S. Bell / I. L. Hansen (Hrsg.), Role models in the Roman World. Identity and assimilation = MemAmAcRome Suppl. 7 (Ann Arbor, Mich. 2008) 273/85. – A. KAMBYLIS, Die Dichterweihe u. ihre Symbolik = Bibliothek der klass. Altertumswissenschaften NF 2, 5 (1965). – H. KEES, Art. Musai: PW 16, 1 (1933) 680/757. – H. KLEINKNECHT, Die Gebetsparodie in der Antike = TübBeitrAltWiss 28 (1937). – J. LANCHA / L. FAEDO, Art. Musae: LexIconMythClass 7, 1 (1994) 1013/59. – I. LINFERT-REICH, M.- u. Dichterinnenfiguren des 4. u. frühen 3. Jh., Diss. Freiburg i. Br. (1971). – H. MAEHLER, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zZt. Pindars = Hypomnemata 3 (1963). – M. T. MARABINI-MOEVS, Le muse di Ambracia: BollArt 12 (1981) 1/58. – M. MAYER, Art. Musai: PW 16, 1 (1933) 680/757. – E. A. MEYER, Writing paraphernalia, tablets and muses in Campanian wall painting: AmJournArch 113 (2009) 569/97. – T. MOJSIK, Between tradition and innovation. Genealogy, names and the number of the muses = Studia historica 9 (Warszawa 2011). E. M. MOORMANN, Le muse a casa: D. Scagliarini Corlàita (Hrsg.), I temi figurativi nella pittura parietale antica (4 sec. a. C./4 sec. d. C.) (Imola 1997) 97/102. – R. NEUDECKER, Die Skulpturenausstattung röm. Villen in Italien (1988). – A. NOTERMANS, Sprekende mozaïeken. Functie en betekenis van teksten op Romeinse vloermozaïeken, Diss. Nijmegen (2007). – W. F. OTTO, Die M. u. der göttliche Ursprung des Singens u. Sagens[2] (1956). – CH. PICARD, Muses et inspiratrices littéraires en Grèce: Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek 5 (1954) 101/16. – D. PINKWART, Die M.basis von Halikarnass: Antike Plastik 6 (1967) 89/94; Das Relief des Archelaos v. Priene u. die ‚M. des Philiskos', Diss. Bonn (1965). – A. QUEYREL, Art. Mousa, Mousai: LexIconMythClass 6, 1 (1992) 657/81. – B. S. RIDGWAY, Hellenistic sculpture 1/3 (Madison 1990/2002). – K. SCHADE, Frauen in der Spätantike. Status u. Repräsentation. Eine Unters. zur röm. u. frühbyz. Bildniskunst (2003). – C. SCHNEIDER, Die M.gruppe von Milet (1999). – C. SCHWINGENSTEIN, Die Figurenausstattung des griech. Theatergebäudes (1977). – E. THEOPHILIDOU, Die M.mosaiken der röm. Kaiserzeit: TrierZs 47 (1984) 239/348. – K. M. TÜRR, Eine M.gruppe hadrianischer Zeit. Die sog. Thespiaden, Diss. Köln (1971). – CH. WALDE, Art. M.: NPauly 8 (2000) 511/4. – M. WEGNER, Die M.sarkophage = AntSarkRel 5, 3 (1966).

Claudia Schindler (A/B) / Eric M. Moormann (C.I) / Johannes G. Deckers (C.II).

Musik I (Musiktheorie).

A. Vorbemerkung. Die antike M.theorie ist im Allgemeinen nicht deskriptiv u. nicht auf die musikalische Praxis ausgerichtet. Sie bezieht sich vor allem auf die Harmonik, d. h. die Zahlenverhältnisse, die den harmonischen Relationen zwischen M., *Kosmos (*Harmonie der Sphären) u. Seele zugrunde liegen. Diese Theorie ist eng mit der Naturphilosophie u. der Kosmologie verbunden, aber auch mit der *Ethik, da der M. Einfluss auf Charakter u. Verhalten des Menschen zugeschrieben wird. In den griech. u. röm. musiktheoretischen Schriften von Pythagoras bis einschließlich *Boethius findet sich eine mehr oder weniger kontinuierliche Tradition, die ihre Wurzeln wahrscheinlich in der altoriental. Kultur hat u. noch in den Schriften der christl. Autoren weiterwirkt.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Pythagoras. Die Lehre des Pythagoras, ausschließlich mündlich u. unter Auflage der Verschwiegenheit an seine Anhänger weitergegeben (Iambl. vit. Pyth. 195; vgl. ebd. 72. 188. 225), kann nur sehr eingeschränkt rekonstruiert werden, da die Zuschreibung oft unsicher ist u. die antiken Darstellungen zT. über einen Abstand von mehreren Jhh. hinweg erfolgen (zB. Philolaos v. Kroton, Archytas v. Tarent u. Aristoteles; vgl. Ch. Riedweg, Pythagoras [2002] 105/20. 144/7). Unklar bleibt, was von Pythagoras selbst stammt u. was spätere Hinzufügungen sind. Nach der Überlieferung soll schon kurz nach dem Tod des Pythagoras ein Richtungsstreit zwischen den μαθηματικοί, die die Lehren weiterentwickelten, u. den ἀκουσματικοί, die ausschließlich an den Worten des Pythagoras festhielten, ausgebrochen sein (Iambl. vit. Pyth. 82. 87/9; vgl. 81 [mit Verwechslung beider Gruppen] u. comm. math. 25; W. Burkert, Weisheit u. Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos u. Platon [1962] 187/202 mit Belegen; K. v. Fritz, Art. Pythagoras: PW 24 [1963] 171/209; R. Haase, Gesch. des harmonikalen Pythagoreismus [Wien 1969]; B. L. van der Waerden, Die Pythagoreer [Zürich 1979]; Ch. H. Kahn, Pythagoras and the Pythagoreans [Indianapolis 2001]; Riedweg aO.). – Pythagoras siedelte ca. 530 vC. von Samos nach Kroton in Süditalien über (Porph. vit. Pyth. 9 = Aristox. frg. 16 Wehrli) u. gründete dort eine religiöse Gemeinschaft, deren Mitglieder um ihrer Seele willen strenge Lebensregeln befolgten (v. Fritz aO. 192/7; B. L. van der Waerden, Art. Pythagoreer: PW 24 [1963] 219/25). Nach pythagoreischer Lehre ist die Seele göttlichen Ursprungs u. muss auf der Erde gereinigt werden, um dann in reinem Zustand zu ihrem göttlichen Ursprung zurückkehren zu können (zur Seelenwanderungslehre des Pythagoras v. Fritz aO. 187/92). In der Lebensführung der pythagoreischen Gemeinschaft spielte die M. eine bedeutende Rolle. Von Pythagoras wird behauptet, er habe die M. des Alls hören können (Porph. vit. Pyth. 30; Iambl. vit. Pyth. 65; Ch. H. Kahn, Pythagorean philosophy before Plato: A. P. D. Mourelatos [Hrsg.], The Pre-Socratics [New York 1974] 176/8. 183/5). Auf der Basis des Gehörten komponierte er Melodien, mithilfe derer er seine Jünger von seelischen Verstimmungen u. körperlichen Leiden befreite (Porph. vit. Pyth. 30. 32f; Iambl. vit. Pyth. 66. 110/4; vgl. Aristox. frg. 26 Wehrli). – Porphyrios (vit. Pyth. 11f) u. *Jamblich (ebd. 19) berichten, dass Pythagoras sein Wissen bei ägyptischen Priestern u. an verschiedenen Orten des Nahen Ostens erworben habe. Auf assyrischen Tontafeln des 2. Jtsd. vC. finden sich in der Tat Hinweise, die bereits auf fortgeschrittene Erkenntnisse über die musikalischen Zahlenverhältnisse deuten (für eine kritische Sicht vgl. M. L. West, The Babylonian musical notation and the Hurrian melodic texts: Music and letters 75 [1994] 161/79). Nach Jamblich hat Pythagoras das Wissen über die harmonischen Proportionen aus Babylon nach Griechenland eingeführt (vit. Pyth. 19). – Der Kern der pythagoreischen Lehre ist die Anschauung, dass Kosmos u. Psyche in einer mathematischen Harmonie miteinander verbunden sind. In den Konsonanzen entdeckte man die Zahl als Prinzip alles Seienden (ebd. 162: ἐν τῷ ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν; Zaminer, Harmonik 57). Pythagoras soll über den Weg der M. zu dieser Erkenntnis gelangt sein, indem er die kosmische M., die er wahrnahm, mit Instrumenten zum Klingen brachte. In diesem Zusammenhang wird für gewöhnlich die Schmiedelegende angeführt (ältester Beleg: Nicom. Geras. harm. 6 [C. v. Jan (Hrsg.), Musici Scriptores Graeci (1895) 245/8] = Iambl. vit. Pyth. 115/8; in lat. Bearbeitung auch Macrob. somn. 2, 1, 9/13 u. Boeth. mus. 1, 10 [196/8 Friedlein]; vgl. u. Sp. 235f. 241/3): Als Pythagoras an einer Schmiede vorbeikam, fiel ihm auf, dass Hämmer von verschiedenem Gewicht sowohl kon-

sonante als auch dissonante Klänge erzeugten. Gewicht u. Tonhöhe mussten also in einem Verhältnis zueinander stehen. Der Grund ist nach Nikomachos, dass Saiten, die mit schwereren Gewichten gespannt sind, höhere Töne erzeugen. Diese Beobachtung ist an sich richtig, allerdings wird das Ergebnis nicht durch Gewichte erzielt (dann müssten die Verhältnisse zum Quadrat genommen werden; die Fehlerhaftigkeit des beschriebenen Experiments wird ansatzweise erkannt in Ptol. math. harm. 1, 8 [Düring 16/9]), sondern durch Saiten unterschiedlicher Länge (Zaminer, Harmonik 200). – Wenn man Saiten verschiedener Länge oder verschiedene Teile einer Saite zum Klingen bringt, entdeckt man, dass die ‚vollkommene' kosmische Harmonie auf dem Verhältnis der ersten vier Zahlen basiert. Diese τετρακτύς wird in den anonymen Goldenen Versen der Pythagoreer παγὰν ἀενάου φύσεως (‚Quelle der ewigen Natur' v. 48 [96 Thom]) παγὰν ἀενάου φύσιος ῥίζωμα, (‚Quelle u. Wurzel der ewigen Natur': Porph. vit. Pyth. 20) genannt.

1 : 2 : 3 : 4
Oktave Quinte Quarte
Oktave
Doppeloktave

Das Verhältnis 1:2 bildet die Oktave, 2:3 die Quinte, 3:4 die Quarte. Die Verhältnisse zwischen Quinte u. Quarte ergeben zusammen das übergreifende Verhältnis der Oktave. Die gesamte τετρακτύς umspannt eine Doppeloktave. Die Pythagoreer haben diese Intervalle mit eigenen Namen bezeichnet: Die Oktave ist διὰ πασῶν, d. h. ‚durch alle (acht Saiten)' (frühester Beleg in einem bei Nikomachos v. Gerasa überlieferten Frg. des Pythagoreers Philolaos [Nicom. Geras. enchir. harm. 9 (252f v. Jan); F. Reckow, Art. Diapason, diocto, octava: HdWb. der musikalischen Terminologie 2 (1978) 2; vgl. Burkert aO. (o. Sp. 221) 376]), die Quinte διὰ πέντε u. die Quarte διὰ τεσσάρων (zB. PsAristot. probl. 19 [95. 102 v. Jan]; Reckow aO. 4). Von der τετρακτύς aus sind alle Tonverhältnisse entwickelt. Der Unterschied zwischen Quinte u. Quarte ist der Ganzton (τόνος) mit der Proportion 8:9, wie sich aus der folgenden, aus den letzten drei Gliedern der aus der τετρακτύς (2:3:4) abgeleiteten Reihe ergibt:

6 : 8 : 9 : 12
Ganzton
Quarte Quarte
Quinte Quinte
Oktave

Sechs Ganztöne sind nicht ganz identisch mit einer Oktave. Sie sind um ein ‚pythagoreisches Komma' (524.288 : 531.441) größer. Das hat bedeutende Konsequenzen für die pythagoreische Stimmung sowie für alle Stimmungen, die seither in der westl. Welt konzipiert worden sind.

b. Platon. Einzelne Texte Platons haben für die M.theorie bis ins MA u. die Renaissance eine wichtige Rolle gespielt. Die pythagoreische Idee einer kosmischen musikalischen Harmonie wird im Er-Mythos der Politeia aufgegriffen, wo der zwölf Tage lang scheintote Er nach seinem Wiederaufleben über seine *Jenseitsreise berichtet (resp. 10, 614b/621d; Richter 513/5 mit weiterer Lit.; Pépin 600). Er gelangt an einen Ort, von dem aus er das ganze Gefüge des Alls überblicken kann: An den Enden des aus Licht bestehenden Bandes, das *Himmel u. Erde zusammenhält, ist auch die Spindel der Ananke befestigt (resp. 10, 616c). Die sich drehende Spindel ist durch acht sphärische Spinnwirtel hindurchgesteckt, die konzentrisch ineinandergeschichtet sind. Die nach oben zeigenden Schnittflächen der Sphären bilden acht Kreise, auf denen jeweils eine Sirene thront, die einen Ton hervorbringt. Zusammen formen diese acht Töne eine einzige wunderbare Harmonie (ebd. 10, 617b), die Harmonie der Sphären. – *Astronomie u. Harmonie sind Platon zufolge Schwesterwissenschaften, ‚wie die Pythagoreer sagen' (7, 530d); so wie die Augen auf die Astronomie ausgerichtet sind, so sind die Ohren auf die harmonische Bewegung ausgerichtet. Im Timaios (34a/44d) werden die Verbindungen deutlicher. Zuerst hat der Demiurg (*Demiurgos) die Weltseele geschaffen in Übereinstimmung mit den harmonischen Proportionen, die aus den ersten drei Zahlen u. ihren Vielfachen hervorgehen (1:2:3:4:8:9:27: Tim. 35c). Danach hat er der Weltseele passende Körper gegeben, die Himmelskörper, u. die Zeit geschaffen. Die menschlichen Seelen sind aus demselben Stoff wie die Weltseele erschaffen, wenn auch in einer weniger reinen Mischung (ebd. 41d), u. die jungen Götter haben die Aufgabe, ihren Schöpfer nachzuah-

men u. aus den vier Elementen Körper zu formen (42de). Die Seele der Menschen wird in den sterblichen Leib gebannt u. in den mächtigen Strom des Lebens hineingerissen (43a). Äußere Einflüsse führen zu Wahrnehmungen, die die Seele aufrühren, den Seelenregungen (43c). Oft stehen sie im Widerspruch zu ihren natürlichen Regungen, die, in Übereinstimmung mit den Bewegungen der Weltseele, in harmonischen Relationen (1:2, 2:3, 3:4, 8:9) verlaufen (43d). M. ist ein *Geschenk der Götter. Sie ist den Menschen gegeben, damit sie die Harmonie in sich aufnehmen u. die in Disharmonie geratene Seelenbewegung wieder in Ordnung u. in Einklang mit sich selbst bringen (47d; zur Timaeus-Skala J. Handschin, The ,Timaeus' scale: ders., Über reine Harmonie u. temperierte Tonleitern [2000] 390/419). – Der Einfluss der M. auf die menschliche Seele wird auch im dritten Buch der Politeia behandelt (3, 398d/399c). Hier diskutiert Sokrates mit Adeimantos u. Glaukon über die Frage, welche M. im idealen Staat erwünscht ist. Die mixolydische ἁρμονία fällt beispielsweise wegen ihres klagenden Charakters weg, die lydische, weil sie weichlich ist u. zum Trinkgelage passt. Erwünscht sind ausschließlich dorisch u. phrygisch, passend für Menschen, die sich im *Krieg tapfer u. im Frieden besonnen verhalten. – Platon definiert an anderer Stelle ἁρμονία als ὀξέος ἅμα καὶ βαρέος συγκεραννυμένων (,Organisation von Tonhöhen': leg. 2, 665a), ohne zu spezifizieren, um welche Modi oder Oktavgattungen es sich handelt. Der Usus, die verschiedenen ἁρμονίαι nach Völkern zu benennen, war schon zur Zeit Platons allgemein verbreitet, aber was Begriffe wie ,dorisch' u. ,phrygisch' bedeuten, wird erst Jhh. später präzise definiert, u. a. durch Ptolemaios (s. u. Sp. 229f). Allerdings ist nicht anzunehmen, dass diese Definitionen auf die Worte Platons anwendbar sind. Die bei Aristeides Kointilianos (s. u. Sp. 232f) angegebenen Tonstufen der platonischen ἁρμονίαι sind nicht zuverlässig. Die Quelle dieser musikalischen Ethoslehre ist wahrscheinlich Damon v. Athen, auf den sich Platon (resp. 4, 424c) bezieht: ,Vor einer neuen Art von M. muss man sich hüten, sonst rüttelt man am Ganzen. Nirgends rüttelt man an den tradierten Weisen der M., ohne die wichtigsten Gesetze des Staatswesens zu erschüttern, sagt Damon, u. ich glaube es ihm' (zur musikalischen Ethoslehre H. Abert, Die Lehre vom Ethos in der griech. M. [1899]; W. D. Anderson, Ethos and education in Greek music [Cambridge, Mass. 1966]; F. Malhomme / A. G. Wersinger [Hrsg.], Mousikè et Aretè [Paris 2007]).

c. Aristoteles. Auch Aristoteles widmet dem Einfluss der verschiedenen ἁρμονίαι einige Überlegungen (pol. 8, 1339a/1342b; L. Richter, Zur Wissenschaftslehre von der M. bei Platon u. Aristoteles [1961] 98/169; A. Riethmüller, M. zwischen Hellenismus u. Spätantike: ders. / Zaminer 207/325; Ritoók): Er bezeichnet, genau wie Platon, mixolydisch als klagend, darüber hinaus als zusammengezogen (συνεστηκότως) im Sinne von spannungsreich (pol. 8, 1340b 1). Die von Platon als weichlich abgelehnte lydische ἁρμονία hält er hingegen für die Erziehung geeignet. Das Lebensalter spielt hierbei eine bedeutende Rolle. Die Älteren sind nicht mehr gut in der Lage, spannungsreiche Melodien zu singen; für sie sind die entspannten ἁρμονίαι angemessen (ebd. 1342b 20/3). In diesem Punkt sind nach Aristoteles einige Fachkundige zu Recht nicht der gleichen Meinung wie Sokrates, der ebendies für pädagogisch nicht verantwortbar hielt (ebd. 1342b 23/7). Mit Blick auf das Alter soll man sich in genau der M. u. den ἁρμονίαι üben, die auch für die Kinderjahre geeignet sind, insofern sie sowohl κόσμος (,Ordnung, Schmuck') als auch παιδεία (,pädagogischen Wert') haben (ebd. 1342b 27/34). Letzteres scheint nach Aristoteles am meisten auf die lydische ἁρμονία zuzutreffen. In größerer Übereinstimmung zu Platon steht Aristoteles' Charakterisierung von ,dorisch' als ,stabil, männlich u. gemäßigt'. ,Phrygisch' bezeichnet er als ,erregend, leidenschaftlich u. ekstatisch' (ebd. 1342b 1/14). – Aristoteles steht dem Konzept der Sphärenharmonie skeptisch gegenüber. Die Theorie, dass die Himmelskörper eine Harmonie erzeugten, sei zwar verführerisch formuliert, aber gleichwohl falsch. Zwar erzeugen bewegte Körper Geräusche, aber die Planeten ruhen in ihren Sphären u. bringen folglich keinen Ton hervor (cael. 2, 9, 290b 12/291a 28). Aristoteles unterscheidet zwei Arten von Harmonik, eine mathematische u. eine das Gehör betreffende (κατὰ τὴν ἀκοήν). Aufgabe der αἰσθητικοί ist es, die Tatsachen (τὸ μὲν ὅτι), der μαθηματικοί, die Gründe (τὸ δὲ διότι) zu kennen. Den Mathematikern fehlt es oft aus Mangel an Beobachtung an Wissen über die

Tatsachen (anal. post. 1, 13, 79a). Aristoteles selbst hat keine auf dem Gehör basierende M.theorie erarbeitet; eine solche entwickelte sein Schüler Aristoxenos v. Tarent.

d. Aristoxenos. Aristoxenos verwirft das Gedankengut der Pythagoreer, die dem Gehör misstrauten u. die Zahl als das Prinzip der Harmonik u. der Weltordnung überhaupt betrachteten. Seine Theorie basiert auf dem Gehör u. dem Denken (ἀκοή καὶ διάνοια: harm. stoich. 2, 33 [H. S. Macran, The harmonics of Aristoxenus (Oxford 1902) 124f]): ‚Wer schlecht hört, kann nicht gut über das reden, was er nicht wahrnimmt' (ebd.). So verweist Aristoxenos als erster M.theoretiker nicht nur auf die Notwendigkeit der Kontrollinstanz der διάνοια, sondern auch der Gehörbildung. Von seinen Schriften sind zumeist nur Fragmente überliefert. Von der Schrift Ἁρμονικὰ στοιχεῖα sind drei nicht aufeinander abgestimmte Bücher erhalten, der Schluss fehlt. Hier beschreibt er die M. systematisch von der einfachsten Einheit (dem Ton) bis hin zu den komplexesten Intervallkombinationen. Auch wenn er sich von den Pythagoreern absetzt, sind außer Unterschieden auch Gemeinsamkeiten in der Lehre feststellbar (Zaminer, Harmonik 135/7). – Das aus der Theorie des Aristoxenos hervorgehende Tonsystem geht von dem kleinsten Element der τετρακτύς, der Quarte (s. o. Sp. 223f), aus. Diese bildet einen Tetrachord, eine Reihe von vier Tönen, von denen die äußeren eine reine Quarte umfassen. Zwei disjunkte Tetrachorde, durch einen Ganzton getrennt (8:9), bilden die ‚charakteristische Oktave', in moderner Tonschrift wie folgt wiederzugeben:

6	:	8	:	9	:	12
e'	:	h	:	a	:	e

Zwischen diese ‚feststehenden' (μένοντες) werden ‚bewegliche' Töne (κινούμενοι) gesetzt, die abhängig vom Tongeschlecht (γένος) variieren (Aristox. harm. stoich. 2, 33f. 46f [124/6. 136/8 Macran]). Das diatonische Tongeschlecht besteht aus zwei Ganztönen u. einem Halbton (zB. e'-d'-c'-h), das chromatische enthält zwei Halbtöne (zB. e'-des'-c'-h) u. im enharmonischen γένος ist der Halbton c'-h in zwei noch kleinere Intervalle geteilt. Dies bildet die Grundlage des bedeutendsten Tonsystems der griech. Antike, des σύστημα τέλειον, des ‚vollkommenen Systems' (ebd. 1, 6 [99 M.]; Zaminer, Harmonik 166/8). Die Bezeichnungen der Tonstufen können zu Verwirrung führen, weil die ‚höchste der höchsten' (sc. Saiten: ὑπάτη ὑπάτων) der entspricht, die man in der Gegenwart als den am tiefsten klingenden Ton wahrnimmt. Die ‚hohen' Saiten auf dem Instrument befinden sich am weitesten weg vom Boden, aber sie bringen die ‚tiefsten' Töne hervor. Die charakteristische Oktave befindet sich in der Mitte des Systems. Die höchsten zwei u. die tiefsten zwei Tetrachorde sind verbunden, dazwischen liegt eine Trennung (διάζευξις) von einem Ganzton. An das System ist ein Ton angefügt, der προσλαμβανόμενος. Im diatonischen Tongeschlecht sieht das σύστημα τέλειον zB. folgendermaßen aus:

Nete hyperbolaion	a'
Paranete hyperbolaion	g'
Trite hyperbolaion	f'
Nete diezeugmenon	e'
Paranete diezeugmenon	d'
Trite diezeugmenon	c'
Paramese	h
Mese	a
Lichanos meson	g
Parhypate meson	f
Hypate meson	e
Lichanos hypaton	d
parhypate hypaton	c
Hypate hypaton	H
Proslambanomenos	A

Neben diesen vier Tetrachorden (a'-e', e'-h, a-e, e-H) gibt es die Möglichkeit des Tetrachords συνεμμένων (d'-c'-b-a), der die mittleren zwei überlappt u. die Trennung zwischen παραμέση u. μέση aufhebt. Das Resultat ist das σύστημα τέλειον ἀμετάβολον, das ‚unveränderliche vollkommene System' (Zaminer, Harmonik 159). – Weiter ersetzt Aristoxenos das alte Konzept der ἁρμονίαι durch ein System von dreizehn τόνοι als Transpositionsskalen, von hypodorisch bis hypermixolydisch. Diese Theorie ist in seinen Schriften nicht überliefert, aber in Teilen von späteren Autoren referiert, so bei dem vermutlich ca. vier Jhh. später wirkenden Aristoxenos-Anhänger Kleoneides (Cleonid. harm. 12 [203 v. Jan]; S. I. Kaiser, Die Frg. des Aristoxenos aus Tarent [2010]; für eine Rekonstruktion Zaminer, Harmonik 127/84; vgl. Barker, Writings 2, 119/89; ders., Science 215/28; zu Kleoneides J. Solomon,

Cleonides. Εἰσαγωγή ἁρμονική, Diss. Chapel Hill [1980]; Zanoncelli 71/132; zu den τόνοι s. u. Sp. 230).

e. Nikomachos v. Gerasa. Nikomachos verfasste ein (verloren gegangenes) großes Werk über die Harmonik; überliefert ist ein Ἁρμονικὸν ἐγχειρίδιον (237/65 v. Jan; vgl. W. Haase, Unters. zu Nikomachos v. Gerasa [1982]; Barker, Writings 2, 245/69; Zanoncelli 133/244; F. R. Levin, The manual of harmonics of Nicomachus the Pythagorean [Grand Rapids 1994]). Die Sphärenharmonie umfasst bei Nikomachos einen Heptachord (7 Saiten), in dem Saturnus mit der Sonne einen tiefen Tetrachord bildet (in modernen Tonbuchstaben e-a) u. die Sonne mit dem Mond einen damit verbundenen hohen Tetrachord (a-d'; Nicom. Geras. enchir. harm. 3 [241 v. Jan]). Die Sonne befindet sich also in der Mitte, der μέση des griech. Tonsystems (ebd. 242). Auffallend ist, dass in der Vorstellung des Nikomachos die Venus dem Mond am nächsten steht u. der Merkur der Sonne, im Widerspruch zum angenommenen Abstand zur Erde (ebd.). Boethius wird dies später korrigieren (s. u. Sp. 243). Weiter fällt auf, dass Saturnus in diesem Modell den tiefsten u. der Mond den höchsten Ton hervorbringt, eine Vorstellung, die der Ciceros entgegengesetzt ist (s. u. Sp. 233f).

f. Klaudios Ptolemaios. Ptolemaios verfasste nicht nur Werke über die Astronomie u. Astrologie, sondern auch drei Bücher über die M., die Ἁρμονικά (I. Düring, Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios [Göteborg 1930]; ders., Ptolemaios u. Porphyrios über die M. [ebd. 1934]; Barker, Writings 2, 270/391; Zaminer, Harmonik 203/40; M. Raffa, La scienza armonica di Claudio Tolemeo [Messina 2002]). Im ersten Buch werden die Intervalle behandelt, im zweiten die τόνοι (hier Oktavgattungen) u. die Tongeschlechter, im dritten spekulative Fragen der Harmonik. Nach Ptolemaios sind die Kriterien der Harmonik das Gehör u. der λόγος, aber anders als Aristoxenos ordnet er die Sinnesorgane dem λόγος unter. Das Gehör bedarf zum Erkennen der Wahrheit des rechnenden Verstandes, so wie der Gesichtssinn wegen seiner Mangelhaftigkeit des rationalen Kriteriums des Lineals u. des Zirkels (Ptol. math. harm. 1, 1 [3/5 Düring]). Ptolemaios führt seine Berechnungen mit präzisen Messinstrumenten durch u. erklärt seine Methode Schritt für Schritt. Zu den konsonanten Intervallen (συμφωνίαι) zählt er die Quarte (3:4), Quinte (2:3) u. Oktave (1:2) sowie Kombinationen daraus: Oktave u. Quarte (3:8), Oktave u. Quinte (1:3) u. Doppeloktave (1:4) (ebd. 1, 7 [15f D.]). Bei der Ausfüllung der Tetrachorde übernimmt Ptolemaios die drei Tongeschlechter von Aristoxenos (s. o. Sp. 227f), liefert aber auch exakte Berechnungen der Intervalle, die im diatonischen, chromatischen u. enharmonischen γένος zur Anwendung kommen (ebd. 1, 15 [33/7 D.]). Er kritisiert Aristoxenos in Bezug auf die Anzahl der τόνοι u. beschränkt diese auf sieben Oktavgattungen: mixolydisch, lydisch, phrygisch, dorisch, hypolydisch, hypophrygisch u. hypodorisch. Ptolemaios konstruiert diese nicht mit Ganztönen u. Halbtönen, sondern mit Hilfe des kleinsten Bausteins der pythagoreischen τετρακτύς, der Quarte. Nach den ersten zwei absteigenden Quarten (-4) bedient man sich einer Quinte zum Aufsteigen (+5), um innerhalb der Oktave zu bleiben; eine absteigende Quarte ist funktionell gleich mit einer aufsteigenden Quinte (ebd. 2, 9f [60/4 D.]). – Ptolemaios unterscheidet folgende Oktavgattungen (ebd. 2, 15 [74/80 D.]):

mixolydisch	B-b	½–1–1–½–1–1–1
lydisch	C-c	1–1–½–1–1–1–½
phrygisch	D-d	1–½–1–1–1–½–1
dorisch	E-e	½–1–1–1–½–1–1
hypolydisch	F-f	1–1–1–½–1–1–½
hypophrygisch	G-g	1–1–½–1–1–½–1
hypodorisch	A-a	1–½–1–1–½–1–1

In dieser Übersicht scheint mixolydisch den am tiefsten klingenden u. hypodorisch den am höchsten klingenden τόνος darzustellen. Es geht allerdings nicht um die konkrete Tonhöhe, sondern um die Frage, wo im System die jeweilige Abfolge von Ganztönen u. Halbtönen zu finden ist. – Im dritten Buch der Harmonica zieht Ptolemaios einen Vergleich zwischen den τόνοι u. der Astronomie. Darin sagt er, dass die Veränderung des τόνος der Veränderung des Umlaufes eines Himmelskörpers im Hinblick auf den Himmelsäquator entspreche (3, 12 [106f D.]). Dorisch korrespondiere mit diesem Äquator, mixolydisch mit dem Wendekreis des Krebses, hypodorisch mit dem Wendekreis des Steinbocks u. die übrigen τόνοι mit Breitengraden, die zwischen dem Äquator u. den Wendekreisen u. parallel zu diesen verlaufen (ebd.). – Ptolemaios spricht in diesem Zu-

sammenhang nicht ausdrücklich von der Zeitrechnung, aber wenn man die Position der Sonne als Ausgangspunkt nimmt, wird deutlich, dass zwischen den Jahreszeiten Tetrachord-Relationen festgestellt werden können. Um den 21. III., nach julianischer Zeitrechnung der erste Monat, beschreibt der Tagesumlauf der Sonne den Kreis des Äquators. Drei Monate später, Ende Juni, im vierten Monat, ist dies der Wendekreis des Krebses, wieder drei Monate später, im siebten Monat September, ist die Sonne zum Kreis des Äquators zurückgekehrt, u. im Dezember beschreibt der Tagesumlauf der Sonne den Wendekreis des Steinbocks. Diese vier Punkte markieren die Zeitpunkte, durch die das Sonnenjahr in vier Jahreszeiten eingeteilt wird. In musikalischen Termini ausgedrückt, bildet der Äquator mit jedem der vier Wendekreise einen Tetrachord (ebd.). – Weiter sieht Ptolemaios eine Analogie zwischen den Tetrachorden u. den verschiedenen Stellungen der Himmelskörper in Beziehung zur Sonne. So durchläuft der Mond einen Zyklus, der mit dem gleichfalls zyklisch gedachten, eine Doppeloktave umfassenden Tonsystem übereinstimmt. In jeder der vier Phasen, die jeweils einer Woche entsprechen, wird ein Tetrachord durchlaufen (3, 13 [107/9 D.]). – Tetrachord-Relationen bestimmen also auf verschiedenen Ebenen den Stand von Sonne u. Mond u. damit implizit die Zeitrechnung, in der gleiche oder verwandte zyklische Strukturen gleichfalls auf verschiedenen Ebenen auftreten können. Ptolemaios' Anschauung von der Übereinstimmung von Planeten u. Tonstufen ist nicht erhalten, weil die Harmonica unvollständig überliefert sind. Die Kapitel 14/6, die dies behandeln, stammen von dem byz. Gelehrten Nikephoros Gregoras (14. Jh.). – Wenn man die Theorie des Ptolemaios mit der Sphärenharmonie des Nikomachos kombiniert, erhält man Einblicke in die Entstehung der Planetenwoche. Dio Cass. 37, 18 schreibt, dass die Gewohnheit, die Tage der Woche nach den sieben Planeten zu nennen, von den Ägyptern aufgebracht u. zu seiner Zeit allgemein üblich geworden sei. Als Erklärung der merkwürdigen Reihenfolge habe er erfahren, dass sie auf dem musikalischen Prinzip der Quarte, dem Tetrachord, beruhe. Wenn man von Saturn ausgehe u. die zwei folgenden Planeten (Jupiter u. Mars) überschlage, komme man bei der Sonne an, u. wenn man die darauf folgenden zwei Planeten (Venus u. Merkur) wieder überschlage, beim Mond usw. ‚So werdet ihr erkennen, dass alle diese Tage gewissermaßen musikalisch mit der Ordnung des Himmels in Verbindung stehen' (ebd.).

Saturn	E
Saturni dies	
Sonne	A
Solis dies	
Mond	D
Lunae dies	
Mars	G
Martis dies	
Mercurius	C
Mercurii dies	
Jupiter	F
Iovis dies	
Venus	B
Veneris dies	

Das Vorgehen stimmt exakt mit Ptolemaios' Berechnung der τόνοι überein (s. o. Sp. 230). In diesem Fall geht es nicht um spekulative Analogien, sondern es wird angenommen, dass die musikalische Harmonik der eigenartigen Struktur der Planetenwoche zugrunde liegt. Nach Origenes (c. Cels. 6, 22) soll Kelsos (*Celsus) eine gleichartige Reihenfolge von Himmelskörpern mit musikalischen Theorien (λόγοι u. θεωρήματα) der Perser in Verbindung gebracht haben (E. Vetter, Concentrische cirkels [Amsterdam 2000] 160/70). – Sowohl Nikomachos als auch Ptolemaios spielen in der Geschichte der M.theorie eine bedeutende Rolle, umso mehr, als sie die bedeutendste Quelle für Boethius sind (s. u. Sp. 241/3).

g. Aristeides Kointilianos. Er bietet ca. 300 nC. in Περὶ μουσικῆς eine umfangreiche Übersicht über die griech. M.theorie (R. P. Winnington-Ingram [Hrsg.], Quintiliani De musica libri tres [1963]; dt.: R. Schäfke, Von der M. [1937]; Th. J. Mathiesen, On music [New Haven 1983]; Barker, Writings 2, 392/535; vgl. L. Zanoncelli, La filosofia musicale di Aristide Quintiliano: QuadUrbCultClass 24 [1977] 51/93; Zaminer, Harmonik 244/52). Im ersten Buch unterscheidet er theoretische u. praktische M.lehre u. behandelt Harmonielehre, Rhythmik u. Metrik. Das zweite Buch bespricht in Anlehnung an Cicero, Platon u. andere Autoritäten den Einfluss der M. auf die Seele. Aristeides geht dabei ausführlich auf die Beziehung

zwischen M. u. Körper u. auf den Zusammenhang männlicher u. weiblicher Eigenschaften mit musikalischen Erscheinungen ein. Auch die affektive Wirkung von M.instrumenten wird hier behandelt. Das dritte Buch gibt schließlich einen Überblick über Zahlensymbolik u. das Verhältnis zwischen M. u. Kosmos.

II. Römisch. Die lat. Literatur übernimmt die Theorie der griech. M. durch Übersetzungen u. gibt sie bis in die Spätantike ohne Anspruch auf Originalität weiter (Wille 594/715; E. Pöhlmann, Altgriech. M. u. ihr Wiederaufleben in der Neuzeit: Sorgner / Schramm 53). Aus der Zeit vor der Zeitenwende sind von römischen Autoren kaum Schriften mit Bezug zur M.theorie überliefert.

a. Varro. Bei dem verloren gegangenen 7. Buch der Disciplinae Varros muss es sich um eine gelehrte Besprechung der M.lehre gehandelt haben. Aus den Berichten späterer Autoren von Plinius d. Ä. u. Quintilian bis *Martianus Capella u. Boethius kann geschlossen werden, dass Varros Abhandlung sich mit der kosmischen Bedeutung der M. in Übereinstimmung mit der pythagoreischen Tradition befasste, mit ihrer therapeutischen u. ethischen Wirkung, aber auch mit Intervallen, Konsonanz u. Dissonanz. Soweit rekonstruierbar, stützte er sich dabei stark auf seine griech. Vorbilder (Wille 413/20). Die Definition der M. als ‚Wissenschaft von der wohlbemessenen Tonbewegung' könnte von Varro stammen (musica est scientia bene modulandi: u. a. Cens. 10, 3 [23 Jahn]; Aug. mus. 1, 2 [s. u. Sp. 239]; Cassiod. inst. 2, 5, 2; in den überlieferten Texten Varros nicht belegt). Da sich Cens. 9, 1 (22 J.) auf Varro bezieht, ist die Definition vielleicht von diesem übernommen.

b. Cicero. *Cicero würdigt die pythagoreisch-platonische Tradition im Somnium Scipionis (rep. 6, 12/33; Wille 438/41; K. Büchner, Somnium Scipionis [1976]; Richter 509/29): Dem jüngeren Scipio erscheint in einem Traum sein berühmter Großvater Scipio Africanus maior, der ihn auf eine *Jenseitsreise mitnimmt u. ihm die Schönheit des Kosmos zeigt. Der Enkel ist tief beeindruckt, u. auf seine Frage nach dem lauten u. wohltönenden Klang, den er hört, erklärt der Großvater, dass dies die *Harmonie der Sphären sei (rep. 6, 22). Der Sternenhimmel mit seinem weitesten u. schnellsten Umlauf erzeugt den höchsten, der Mond mit seinem kürzesten u. langsamsten den tiefsten Ton. Die kosmische M. hat der irdischen zum Vorbild gedient. Cicero legt dar, dass Gelehrte jene auf Saiten u. durch Gesang nachgeahmt haben u. so die Rückkehr zu jenem Ort der Himmels-M. immer offengehalten haben (ebd.). Um welche Töne u. Intervalle es sich handelt, wird nicht erwähnt. Boethius arbeitet das Modell Ciceros weiter aus (s. u. Sp. 242f). Man nimmt an, dass Cicero einen großen Teil seiner astronomischen Kenntnisse bei Poseidonios entlehnt hat, den er persönlich kannte (Cic. nat. deor. 1, 123; 2, 88; Tusc. 2, 61). Das Somnium Scipionis scheint aber eher vom Er-Mythos in Platons Politeia inspiriert zu sein (Büchner aO. 63; Richter 513f; zur M.theorie bei Poseidonios: K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 1 [1953] 814). – An anderer Stelle beschreibt Cicero die Wirkung der M. auf die menschliche Seele u. vergleicht die gesellschaftliche mit der musikalischen Harmonie (rep. 2, 69). Er stimmt Platon darin zu, dass nichts einen so starken Einfluss auf die Seele hat wie die M., die stets sowohl beruhigend als auch erregend wirken kann (leg. 2, 38). Ähnlich de orat. 3, 197: ‚Nichts aber ist unserem Geist so verwandt wie Zahlen u. Töne; durch sie werden wir erregt u. begeistert u. beruhigt u. schläfrig gemacht u. oft in Heiterkeit u. Trauer versetzt, aber ihre höchste Kraft zeigt sich noch wirksamer in der Dichtung u. im Gesang' (Wille 434/7. 464/6; M. v. Albrecht, Cicero: Sorgner / Schramm 205/16).

c. Plinius d. Ä. Er bezweifelt die Existenz einer Sphärenharmonie (n. h. 2, 3, 6. 20. 84). Dessen ungeachtet stellt er eine Reihe von Intervallen vor, die auf der angenommenen Entfernung der Erde zum Sternenhimmel basiert (ebd. 2, 20, 84). Diese Reihe von sieben Ganztonschritten bilde nach Pythagoras die Oktave (διὰ πασῶν, universitas concentus); tatsächlich allerdings umfasst eine Oktave sechs Ganztonschritte (Richter 561).

d. Quintilian. In der Institutio oratoria widmet Quintilian ein Kapitel der M. (1, 10, 1/33), die seines Erachtens in gewisser Hinsicht als Schwesterwissenschaft der Rhetorik betrachtet werden könne (ebd. 1, 10, 17). Kenntnisse in der M. sind von großer Bedeutung für den Redner, der sich einzelne musikalische Techniken aneignen muss (1, 10, 22/8). In diesem Kapitel behandelt Quin-

tilian u. a. die Sphärenharmonie (1, 10, 12), die enge Beziehung zwischen musica u. grammatica (1, 10, 17) sowie die Wirkung der M. auf die Affekte (1, 10, 31f). An anderer Stelle erwähnt er die natürliche Affinität der Seele zur M. (9, 4, 9/12). In diesem Zusammenhang geht er auch ausführlich auf Rhythmus u. den Gebrauch der Stimme ein (9, 4, 13/89; detaillierte Beschreibung bei Wille 467/87).

e. Censorinus. Er legt seiner iJ. 238 verfassten Abhandlung über günstige Geburtszeiten nicht nur astrologische, sondern auch arithmetische u. musikalische Prinzipien zugrunde (N. Sallmann [Hrsg.], Censorini de die natali liber [1983]; dt.: ders. [Hrsg.], Betrachtungen zum Tag der Geburt [1988]; *Geburtstag). Er ist der Meinung, dass die Zahlen, die bei der Geburt relevant sind, denselben Verhältnissen unterliegen wie die Konsonanzen der M. (Cens. 13, 1). Darum geht er ausführlich auf die Entdeckung der Zahlenharmonik durch Pythagoras ein sowie auf die Zahlenverhältnisse, auf denen der angenehme Zusammenklang basiert. Ein Embryo bestehe sechs Tage lang aus *Milch, danach acht Tage aus *Blut u. neun aus ungeformt wachsendem Fleisch; in den folgenden 12 Tagen forme sich der Körper. Dies stimme mit den Intervallen von Quarte, Quinte u. Oktave (6:8:9:12) überein (ebd. 11, 3f; vgl. o. Sp. 223f). Nach Censorinus hat die M. göttlichen Charakter u. große Macht, die Gemüter zu bewegen (12, 1: certe multum obtinet divinitatis et animis permovendis plurimum valet). Er verweist auf die pythagoreische Sphärenharmonie u. erläutert, dass die sieben für die Geburt bedeutenden Planeten sich in Abständen zueinander befänden, die mit musikalischen Intervallen übereinstimmten. Zwischen Himmel u. Erde erklinge eine Oktave (13, 1/5).

f. Macrobius. Der Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis von *Macrobius ist wie das Werk des **Calcidius (s. u. Sp. 238) von großer Bedeutung für die mittelalterl. M.theorie (M. Bernhard, Überlieferung u. Fortleben der antiken lat. M.theorie im MA: Zaminer, Geschichte 7/35; Mathiesen 617f). Macrobius legt den Text Ciceros mithilfe neuplatonischen Gedankenguts aus. Die Weltseele ist eine Harmonie aus musikalischen Proportionen, deren wichtigste die Oktave (1:2) als übergreifende Proportion von Quinte (2:3) u. Quarte (3:4) ist (Macrob. somn. 2, 1/2, 2, 1). Wie Calcidius verbindet Macrobius die Zahlen aus dem Timaios mit der Sphärenharmonie (ebd. 2, 2). An die Stelle der Sirenen Platons setzt Macrobius Musen, die, angeführt vom Sonnengott *Apollon, ihr himmlisches Lied singen (2, 3). Darum begleiten, so Macrobius, die meisten Völker die Toten mit Gesang zu ihrer letzten Ruhestätte. So kann die Seele nach dem Tod zum Ursprungsort der lieblichen M., dem Himmel, zurückkehren (2, 3, 6). Aber auch im Leben wird jede Seele durch musikalische Klänge ergriffen. Macrobius führt diverse Beispiele für den bald aufpeitschenden, bald wieder beruhigenden Einfluss der M. auf die menschliche Seele an, u. a. den Mythos von Orpheus (2, 3, 7f): ‚Zu Recht wird alles Lebende durch M. ergriffen, weil die himmlische Seele, durch die das Universum beseelt wird, ihren Ursprung aus der M. genommen hat' (2, 3, 11). – Auch andere Autoren haben in dieser Epoche das Somnium Scipionis kommentiert, etwa der Augustinusschüler *Favonius Eulogius (Richter 530/40).

g. Martianus Capella. Der aus Karthago stammende *Martianus Capella widmet in De nuptiis Philologiae et Mercurii das ganze Buch 9 dem Thema der Harmonie. Seine Erzählung beginnt mit der Suche Mercurs, der heiraten will (1, 5) u. darum Apollo um Rat fragt. Er findet den Sonnengott auf dem Parnass, auf dem die Bäume in Oktaven, Quinten, Quarten u. kleineren Intervallen rauschen (1, 11). Der Wald erklingt in göttlicher Harmonie, aber auch die Himmelskörper lassen Töne erklingen, die zusammen eine liebliche M. ergeben (1, 11f). Auf den acht Sphären thronen *Musen, die die Stelle der Sirenen bei Platon einnehmen (s. o. Sp. 224): Urania auf dem äußersten Kreis des Fixsternhimmels, Clio auf dem innersten des Mondes. Thalia, die Muse der *Komödie, musste auf der Erde bleiben, weil ihr Beförderungsmittel, ein Schwan, sich weigerte, aufzufliegen (1, 27f; C. Schindler, Art. Musen: o. Sp. 184/201). Martianus Capella gibt im Zusammenhang der Himmelsreise der Philologia die Abstände zwischen den Planeten ähnlich wie Plinius d. Ä. als in Halb- u. Ganztönen ausgedrückte Intervalle wieder (2, 169/99). – Nach den zwei einleitenden Büchern kommen in den folgenden sieben die Personifikationen der freien Künste zu Wort, erst die des Triviums, danach die des

Quadriviums. Im letzten, dem neunten Buch, hält Harmonia eine Ansprache an die Götter. In der Darstellung des Martianus Capella trägt sie ein kreisförmiges M.instrument vom Aussehen eines runden Schildes, auf dem zahlreiche Ringe als kreisförmige Saiten angebracht sind. Diese sind aufeinander abgestimmt u. erzeugen einen besonders harmonischen Zusammenklang (9, 909). In ihrer Ansprache behandelt Harmonia den fast grenzenlosen Einfluss der M., der sich vom Verhindern politischer Aufstände, dem Herabziehen des Mondes bis hin zur Faszination indischer *Elefanten für Orgel-M. erstreckt (9, 924/9). Danach spricht Harmonia, zT. gestützt auf Aristeides Kointilianos (s. o. Sp. 232f), über die traditionelle M.lehre, von Intervallen, Transpositionsskalen u. Tetrachorden bis hin zu rhythmischen Aspekten (9, 930/95). Ab dem 9. Jh. erfreute sich das Werk des Martianus Capella großer Beliebtheit u. lebte in Kommentaren u. a. von Johannes Scotus Eriugena u. Remigius v. Auxerre fort (Bernhard, Überlieferung aO.; M. Teeuwen, Harmony and the music of the spheres [Leiden 2002]).

III. Jüdisch. In der antiken jüd. Literatur findet sich keine ausgearbeitete M.theorie. – Lediglich Philo verweist in verschiedenen Zusammenhängen auf Inhalte der griech. M.theorie (L. H. Feldman, Philo's view on music: JournJewMusLit 9 [1986] 36/54). In seinen Schriften bezieht Philo Elemente pythagoreisch-platonischen Gedankengutes auf den jüd. Glauben, um die traditionelle philosophische Kosmologie mit der bibl. Schöpfungslehre zu verbinden. Die kosmische Harmonie der Sphären ist das Vorbild der sie nachahmenden menschlichen M. u. das Urbild (ἀρχέτυπον) der M.instrumente (*M. III). Die Himmel sind so gestimmt, dass sie die Gott dargebrachten Lobgesänge musikalisch begleiten (somn. 1, 37). Die Glöckchen am Gewandsaum des *Hohenpriesters (vgl. Ex. 28, 33/5) symbolisieren die Harmonie, die Eintracht u. den Einklang der Bestandteile des Universums (spec. leg. 1, 93: ἁρμονίαν καὶ συμφωνίαν καὶ συνήχησιν; Feldman aO.; Pépin 610f; Richter 592/5). Philo versteht die M.theorie als Wissenschaft, die es ermöglicht, die Praxis der M. zu begreifen (migr. Abr. 8, 39). Die innige Verbindung zwischen M. u. Mathematik zeigt sich in der Aussage, dass die Geometrie durch das Mittel edler M. mit ‚ihren drei Bestandteilen Rhythmus, Metrum u. Melos' alles heilt, was in der Seele hart, unharmonisch oder dissonant ist (cherub. 30, 105).

C. Christlich. Christliche Autoren lehnen als heidnisch wahrgenommene Gebräuche u. Instrumente in der M. ab (J. McKinnon, Music in early Christian literature [Cambridge 1987] 1/4), nicht aber die musikwissenschaftliche Theorie der Zahlenverhältnisse. Sie haben vielfach Inhalte der antiken M.theorie übernommen u. in ihr Gedankengut integriert. Das Konzept der Sphärenharmonie wurde nur in seltenen Fällen ganz zurückgewiesen, häufiger wurde es modifiziert u. der jeweiligen theologischen Argumentation dienstbar gemacht (Pépin 611/7).

I. Calcidius. Deutlich kommt der Einfluss der platonischen Kosmologie im Werk des christl. Philosophen **Calcidius (Ende 4./Anf. 5. Jh. nC.) zum Ausdruck, der Teile von Platons Timaios ins Lat. übersetzt u. mit einem ausführlichen Kommentar versehen hat. Er verwendet in seiner Auslegung auch Passagen aus der Politeia, so die Erzählung vom scheintoten Er, der im Jenseits die Sphärenharmonie wahrnimmt (s. o. Sp. 224; zu weiteren Quellen des Kommentars J. H. Waszink, Art. Calcidius: RAC Suppl. 2, 291/8). Die Kosmologie Platons ist dabei durch christliche Auffassungen eingefärbt, insofern, als Calcidius die Erschaffung der Weltseele in christlicher Terminologie beschreibt u. auf Übereinstimmungen zwischen platonischen u. christlichen Gesichtspunkten hinweist. Calcidius verbindet mit den Himmelskörpern die Zahlen des Timaios, d. h. die ersten drei Zahlen u. ihre Vielfachen (1:2:3:4:8:9:27; s. o. Sp. 224), die den Umfang von vier Oktaven u. einer Sexte ergeben (Chalc. comm. 96f [148/50 Waszink]). Ihm zufolge schmückt die M. die Seele auf rationale Art u. Weise, um ihre ursprüngliche Natur wiederherzustellen u. sie schließlich so zu bilden, wie Gott sie erschaffen hat (ebd. 267 [273 W.]; Pépin 612).

II. Augustinus. Augustinus vereint in De musica antike M.theorie mit christlicher Theologie (Wille 603/23; McKinnon aO. 153/68; U. Pizzani / G. Milanese, De musica di Agostino d'Ippona [Palermo 1990]; A. Keller, Aurelius Augustinus u. die M. Unters. zu De musica im Kontext seines Schrifttums [1993]; U. Störmer-Caysa, Augustins philologischer Zeitbegriff [1996]; F. Hentschel, Von der äs-

thetischen Erfahrung zur metaphysischen Erkenntnis. De musica: W. Böhm [Hrsg.], Aurelius Augustinus u. die Bedeutung seines Denkens für die Gegenwart [2005] 77/90; ders., Augustinus: Sorgner / Schramm 295/310). Augustinus führt aus, wie eine Wissenschaft, die mit körperlich-sinnlichen Größen befasst ist, einen Weg höherer Erkenntnis eröffnen kann, die das Unkörperliche umfasst. Das Werk besteht aus zwei Teilen: Die ersten fünf Bücher sind laut Augustinus noch vor seiner Bekehrung iJ. 387 in Italien entstanden, das sechste später, wahrscheinlich in Afrika (retract. 1, 6 [CCL 57, 17]). Die sechs Bücher behandeln hauptsächlich metrische Aspekte. Das Vorhaben, weitere sechs Bücher der Harmonik u. Melodik zu widmen, ist nicht ausgeführt worden. – Augustinus definiert musica nach traditionellem römischem Vorbild (wahrscheinlich Varro, s. o. Sp. 233) als die ‚Wissenschaft von der wohlbemessenen Tonbewegung' (mus. 1, 2, 2 [PL 32, 1083]: Musica est scientia bene modulandi). Modulari (eigentlich ‚messen') bezieht sich nicht ausschließlich auf M., sondern auch auf Tanz u. Dichtung (ebd. 1, 2, 3 [32, 1084]). Ein gebildeter Musiker unterscheidet sich von einem unwissenden durch die scientia. So singt zwar die *Nachtigall rhythmisch u. unendlich süß, sie besitzt also die Fertigkeit des bene modulari, aber ihr fehlt die scientia. Dasselbe gilt für Sänger, die zwar gut singen, aber über ihren Gesang keine Rechenschaft ablegen können (1, 4, 5 [1085f]). Augustinus zeigt hier eine ausgesprochene Geringschätzung für Berufsmusiker, die nach äußerem Erfolg u. Gelderwerb streben, denen aber die Einsicht fehlt (1, 6, 11f [1089f]). – Die Zeit ist das Medium der M., die in dieser Hinsicht der Herrschaft der Zahl unterworfen ist (1, 13, 27 [1098]; Wille 609). In diesem Rahmen gibt Augustinus eine Übersicht über die traditionelle Zahlenlehre mitsamt der pythagoreischen Tetraktys (s. o. Sp. 223f). Das zweite Buch behandelt die poetischen Metren, wobei M. u. Grammatik unterschieden werden. Im dritten Buch wird der Rhythmus behandelt, aufgefasst als ein gleichmäßiger, endloser Strom, der selbst kein Maß hat, u. es werden genaue Regeln für die Pausen aufgestellt. Auch die folgenden zwei Bücher sind dem Rhythmus, Metrum u. Vers gewidmet. Im sechsten Buch wendet sich Augustinus vom Körperlich-Sinnlichen ab u. dem Unkörperlich-Unsinnlichen der M. zu. Ein Musiker, der das hörbare Abbild nach dem unhörbaren Urbild gestaltet, dient Gott (H. Hüschen, Art. Augustinus: M. in Gesch. u. Gegenwart 1 [1949] 852). M. ist dann als das Wahre das Echo Gottes. Am Beispiel der ersten Verszeile des Hymnus Deus creator omnium wird die Frage gestellt, wo der Ort des Ausgesprochenen ist: Allein im Klang, im Ohr des Hörers, im Akt des Darbietenden oder im Gedächtnis (mus. 6, 2, 2 [1163]: in sono tantum qui auditur, an etiam in sensu audientis quid ad aures pertinet, an in actu etiam pronuntiantis, an quia notus versus est, in memoria)? Nach Augustinus an allen vier Stellen, aber es gibt offenbar noch eine weitere Stelle, an der ein Klang ohne Hörer da ist u. keinen Hörer braucht (ebd.). Mit anderen Worten: Ein Ton braucht nicht zu erklingen oder wahrgenommen zu werden, um zu existieren. Auf der Suche nach dem Wesen des Klanges unterscheidet Augustinus zwischen äußerem u. innerem Hören. – Auf dieser Grundlage unterscheidet er sechs Arten von in der Seele befindlichen natürlichen Rhythmen: a) iudiciales, ‚verstandesmäßig urteilende', basierend auf der natürlichen Urteilsfähigkeit des Hörers; b) sensuales, ‚gefühlsmäßig urteilende'; c) progressores, ‚ausgehende'; d) occursores, ‚begegnende'; e) recordabiles, ‚erinnerbare', u. f) sonantes, ‚ertönende' (ebd. 6, 2, 2/4, 7; 6, 16; 9, 24 [1163/7. 1172. 1176f]; A. Nowak, Die numeri iudiciales des Augustinus u. ihre musiktheoretische Bedeutung: Archiv für M.wissenschaft 32 [1975] 196/207). M. ist ein Geschenk Gottes, des rhythmischen Bewegers des Alls (ep. 166, 13 [CSEL 44, 565]). – Augustinus hat die Macht der M. selbst erfahren: ‚Wie hab' ich geweint bei deinen Hymnen u. Gesängen, wie ward ich innerlich bewegt, wenn deine Kirche von den Stimmen der Gläubigen lieblich widerhallte! Jene Klänge flossen in meine Ohren, Wahrheit träufelte in mein Herz, fromme Empfindungen wallten auf, die Tränen liefen, u. wie wohl ward mir bei ihnen zumute!' (conf. 9, 6, 14; dt. Übers.: W. Thimme [Zürich 1950^2] 228; J. Eberhardt / A. Franz, Art. M. II: u. Sp. 247/83). – Ähnliche Emotionen können sich über die unstoffliche Zahl auf das ewige Urbild richten, oder, wie Wille 622 den Schluss von De musica paraphrasiert: ‚Denn es gibt einen solchen Urgrund der ganzen Harmonie u. Ordnung in der Welt, eine kosmische, intelligible Schön-

heit der reinen Formen, die Augustins philosophischer Instinkt als Werk der Zahlen erkannt hat, wie sie sich in der M. der Wahrnehmung darbieten' (mus. 6, 17, 57 [PL 32, 1191f]).

III. Boethius. Den größten Einfluss auf spätere M.theoretiker vom 9. bis 17. Jh. hatte zweifellos Boethius. Seine fünf Bücher De institutione musica, in denen die antike M.theorie umfassend behandelt wird, sind um 500 entstanden (ed. G. Friedlein [1867]; die dt. Übers. von O. Paul [1872] ist mangelhaft; engl.: C. M. Bower, Fundamentals of music [New Haven 1989]; ders., Boethius and Nicomachus: Vivarium 16 [1978] 1/45; A. Heilmann, Boethius' M.theorie u. das Quadrivium [2007]; Zusammenfassungen bei M. Bernhard, Das musikalische Fachschrifttum im lat. MA: Zaminer, Geschichte 37/103; R. Harmon, Die Rezeption griech. M.theorie im Röm. Reich 2: Ertelt / v. Loesch / Zaminer 394/483). Das fünfte Buch ist nicht vollständig erhalten. Die wichtigste Quelle für seine Darstellung der antiken M.lehre waren die teilweise verlorenen Werke des Nikomachos u. Ptolemaios (Bower aO.; Harmon aO.). – Boethius unterteilt die M. in drei Arten (mus. 1, 2 [187 Friedlein]): Musica mundana ist die *Harmonie der Sphären u. die Einheit in Verschiedenheit, wie sie in den vier Elementen u. den Jahreszeiten zu finden ist (Pépin 612f). Die Musica humana ‚begreift jeder, der in sich selbst hineinschaut' (mus. 1, 2 [188 F.]). Sie ist das, was Leib u. Seele sowie die Seelenteile miteinander verbindet, gleichsam zu einem harmonischen Zusammenklang aus hohen u. tiefen Tönen (ebd.). Die dritte Art der M. ist die, die in bestimmten Instrumenten angelegt ist (ebd. [187 F.]: quae in quibusdam constituta est instrumentis). Diese Art wird später kurz als musica instrumentalis bezeichnet (frühester Beleg um 1025 in einem Adalbold v. Utrecht zugeschriebenen M.traktat: J. Smits van Waesberghe [Hrsg.], Adalboldi episcopi Ultraiectensis epistola cum tractatu de musica instrumentali humanaque ac mundana [Buren 1981]). Dabei muss man bedenken, dass es hier nicht um Instrumental-M. im Allgemeinen geht, sondern um bestimmte Instrumente, mit denen exakte Messungen vorgenommen werden können, so der Monochord, ein Instrument mit einer einzigen Saite, auf dem die Proportionen der Töne genau abgemessen werden können (mus. 4, 5/18 [314/49 F.]). Diese Art der M. beschreibt Boethius als erste. Die angekündigten Beschreibungen der musica mundana u. humana sind nicht erhalten. – Boethius geht davon aus, dass die M. dem Menschen angeboren ist u. Einfluss auf seinen Charakter u. sein Verhalten hat (der Titel des ersten Kapitels lautet: Musicam naturaliter nobis esse coniunctam et mores vel honestare vel evertere [178 F.]). Von den vier mathematischen Disziplinen ist sie als einzige auch mit der *Ethik verbunden. Für Menschen jeden Alters gilt, dass sie von lieblichen Melodien entspannt u. von gegenteiligen angespannt werden u. dass sie durch einen ‚spontanen Affekt' (affectu quodam spontaneo: ebd. 1 [180 F.]) mit der M. verbunden sind. Nicht umsonst, so Boethius, habe Platon gesagt, dass die Weltseele durch musikalische Harmonie zusammengehalten werde (s. o. Sp. 224f). In harmonischen Klängen erkennen die Menschen ihre eigene Harmonie (ebd. 1 [180 F.]). Kein Weg zum Ziel steht weiter offen als der durch die Ohren (ebd. [181 F.]). Sobald die Klänge bis in die Seele hinabgestiegen sind, werden sie diese sowohl berühren als auch formen (ebd.). – Die Wirkung der M. illustriert Boethius mit zahlreichen Beispielen. So soll sie u. a. gegen Ischiasschmerz helfen, Mordanschläge vereiteln, Krieger in den Kampf führen u. außer sich geratene Menschen aus ihrer Raserei zurückholen (ebd. [185]). In diesem Zusammenhang erzählt er, dass Pythagoras einen berauschten jungen Mann aus Taormina, der unter den Einfluss des phrygischen Modus geraten war, durch Melodien mit spondeischem Metrum beruhigt habe. So stimmte er die Seele des rasenden Mannes in einen Zustand geistiger Ruhe ein (ebd. [184f]). Dies sei möglich, weil Seele u. Leib im selben Verhältnis zueinander stehen wie harmonische Klänge, so Boethius (ebd. [186]). Die M. ist von Natur aus so mit uns verbunden, dass wir sie nicht entbehren können, auch wenn wir es wollten (ebd. [187]). – Boethius bündelt das antike Wissen zur M.theorie in übersichtlicher Weise, indem er sich auf Autoritäten wie Platon u. Cicero beruft, deren Gedanken allerdings wohl durch die jahrhundertelange Überlieferung bereits umgeformt worden waren. Platons Vorstellung der Sphärenharmonie u. Ciceros ebenso poetische Verbildlichung der kosmischen Harmonie ohne Spezifikation von Tönen u. Intervallen sind in De institu-

tione musica auf das handliche Oktavmodell reduziert (1, 27 [219]). Boethius stellt nebeneinander ein Modell in Anlehnung an Nikomachos vor, in welchem Saturn den tiefsten Ton u. der Mond den höchsten Ton hervorbringt, u. ein Modell in Anlehnung an Cicero in umgekehrter Reihenfolge, eine Reihe, die vom Mond (tiefster Ton) zum Fixsternhimmel (höchster Ton) aufsteigt (ebd.). In letzteres Modell fügt er die Tonstufen ein, die bei Cicero fehlen; Boethius kommentiert diese Frage an dieser Stelle nicht. – In den überlieferten Teilen untersucht Boethius die gesamte M.lehre bis in die kleinsten Details: die Zahlenverhältnisse, die den Intervallen zugrunde liegen (Buch 1/3 [178/300]), die Einteilung des Monochordes (ebd. 4 [301/49]), u. die Prinzipien der ptolemäischen Harmonik (5 [351/71]). Er berechnet die Proportionen aller Intervalle, von den größten Konsonanzen (zB. 2, 21/7 [253/60]) bis hin zur kleinsten Unterteilung des Ganztons (2, 28/3, 16 [260/300]), die Tetrachorde (zB. 1, 21/6 [212/9]), die Oktavgattungen u. die Modi (4, 14/7 [337/48]), das lat. Äquivalent zu Ptolemaios' τόνοι (s. o. Sp. 230). Sein Werk wird im 9. u. 10. Jh. zur Fundgrube für M.theoretiker, die danach streben, den Gesängen der lat. Kirche eine über die Praxis hinausgehende Legitimation zu verleihen (Bernhard, Überlieferung aO. 24/31 [o. Sp. 235f]). – Nach De institutione musica des Boethius gibt es nur noch Auszüge von Disciplinae. Um 551/62 schrieb Cassiodor für die Mönche von Vivarium zwei Bücher Institutiones divinarum et saecularium litterarum (s. unten). Das zweite Buch bietet einen Überblick über das Trivium u. Quadrivium; das fünfte Kapitel ist eine zusammenfassende Darstellung der M. Einen ähnlichen Überblick bieten die Kapitel zur M. in den Etymologiae des *Isidor v. Sevilla (3, 15/23; s. u. Sp. 245f).

IV. Cassiodor. Boethius stand bei *Cassiodor in hohem Ansehen. Als ‚Quaestor' König Theoderichs schrieb Cassiodor iJ. 507 einen Brief an Boethius (var. 2, 40 [CCL 96, 87/91]; S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1372). Anlass war eine Anfrage des fränkischen Königs Chlodwig, der einen Kitharöden suchte (var. 2, 40, 1 [96, 87]). Nach einigen Höflichkeitsformeln (ebd.) beginnt der Brief mit einem Preis auf die Harmonie der Sphären (2, 40, 2/4 [96, 87f]). Nach Cassiodor werden wir von ihr durchdrungen; dank ihrer denken wir zusammenhängend, sprechen schön u. bewegen uns auf angemessene Weise. Durch diese Harmonie hat die M. Einfluss auf die Seele u. die geistige Verfassung des Menschen. Sie verwandelt Verdruss in Freude u. mäßigt rasende Wut. Schlechte Liebesanwandlungen führt sie zurück zur Keuschheit, u. Gefühle von Hass u. Abscheu wandelt sie in eine konstruktive Sinnesverfassung um (2, 40, 3 [87f]). M. liebkost auf körperliche Weise die unkörperliche Seele u. kann sie in Bereiche führen, in die Worte nicht gelangen können (2, 40, 4 [88]). Durch den *Gehorsam dem Nicht-Sinnlichen gegenüber ist sie imstande, über die Sinne zu herrschen (ebd.). – Cassiodor führt die Wirkung einzelner Modi (er bezeichnet sie in Ableitung von den griech. τόνοι als toni) gesondert aus. Nach ihm verleiht der dorische Modus Weisheit u. bewirkt Keuschheit (ebd.), stachelt der phrygische zum Kampf an u. entflammt ungezügeltes Verlangen (ebd.) u. heilt der lydische durch Entspannung die Seele von ihren Sorgen u. stärkt sie mit Genuss (ebd.). Er illustriert dies mit einer Reihe von Beispielen: wie Orpheus mit Gesang u. Spiel wilde Tiere zähmte (2, 40, 6 [88]), wie Amphion mit seiner M. die Mauern Thebens erbaute (2, 40, 7 [89]) u. wie Musaios sich einen guten Platz im Jenseits erwarb, indem er auf den Elysischen Gefilden mit seinem Spiel auf den sieben Saiten die seligen Geister angenehm ergriff (ebd.). Die Macht der M. in der Rhetorik kommt zur Sprache u. das Wunder des verführerischen Sirenengesangs, dem als einziger Odysseus, an den Mast gefesselt, widerstehen konnte (2, 40, 10 [89]; vgl. o. Bd. 24, 918). – Cassiodor fügt der langen Liste der heidn. Beispiele nur ein bibl. hinzu: wie David durch sein Saitenspiel König Saul von dem bösen Geist, von dem er besessen war, befreite (var. 2, 40, 11 [89f]). Das Saiteninstrument, auf dem David spielte (im Text sowohl lyra als auch cithara genannt), ist nach Cassiodor Symbol der himmlischen Harmonie, die nicht in menschlicher Sprache ausgedrückt werden kann u. zu der die Ohren keinen Zugang haben, aber die die Ratio der Seele übergeben hat (ebd. 2, 40, 14 [90]). Der Grund dieser himmlischen Seligkeit ist nicht in den Tönen selbst zu finden, sondern im Schöpfer, der Quelle aller Freude ohne Ende (2, 40, 16 [91]). Der Brief lässt erkennen, wie antike Konzepte wie die Harmonie der Sphären u. die magische Wirkung der M. auf die Seele ihren Platz in einem christl. Denkmo-

dell gefunden haben (Wille 700/4). – In den ca. 50 Jahre später entstandenen Institutiones widmet Cassiodor ein Kapitel (inst. 2, 5) der musica als einer der Wissenschaften des Quadriviums. Er nennt hier die Quellen, die ihm offenbar im Kloster Vivarium zur Verfügung stehen: u. a. das Werk Varros (inst. 2, 5, 8, 15; s. o. Sp. 233) u. De die natali des Censorinus (inst. 2, 5, 1; s. o. Sp. 235). Er nennt auch andere lat. u. griech. Autoren, darunter Euklid u. Ptolemaios sowie Augustins De musica (inst. 2, 5, 11; Zusammenfassung bei Wille 704/9; Harmon aO. [o. Sp. 241] 484/94). In diesem Kapitel behandelt Cassiodor zunächst nacheinander die Erfindung der M. (wobei Pythagoras als ‚erster *Erfinder' genannt wird: inst. 2, 5, 1), die Etymologie des Wortes musica (das von musa, ‚Muse', stammen soll: ebd.; vgl. Plat. Crat. 406a), die Definition der M., die wahrscheinlich auf Varro zurückgeht u. auch von Augustinus verwendet wird (inst. 2, 5, 2: musica quippe est scientia bene modulandi), die pythagoreische musica mundana (ebd.), aber auch christliche Aspekte: die Symbolik des zehnsaitigen Dekalogs (2, 5, 3: decalogi decacordus) u. des Psalteriums, das die angenehmste modulatio der himmlischen Tugenden umfasse (ebd.: in ipso contineatur caelestium virtutum suavis nimis et grata modulatio). Nach diesen einleitenden Worten gibt Cassiodor eine zweite Definition der M., die stärker pythagoreisch eingefärbt ist. Sie ist die ‚Disziplin, die über Zahlen spricht' (2, 5, 4: musica scientia est disciplina quae de numeris loquitur). Er unterteilt sie in Harmonik, Rhythmik u. Metrik (2, 5, 5); ebenso teilt er die Instrumente in drei Gruppen ein (Schlag-, Saiten- u. Blasinstrumente: 2, 5, 6). Anschließend behandelt er die Konsonanzen (2, 5, 7) u. die Modi (2, 5, 8). Zum Schluss kommt er in Worten, die denen des Briefes an Boethius verwandt sind, auf die kosmische Harmonie u. die Wirkung der M. auf die Seele zurück (2, 5, 9).

V. Isidor v. Sevilla. Er folgt größtenteils Cassiodor, wenn er in den Etymologiae die M. behandelt (J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique 1 [Paris 1959] 413/44; ders., Art. Hispania II: o. Bd. 15, 676f; Wille 709/15; Harmon aO. 495/504). Nach Isidor kann keine einzige Disziplin ohne M. vollkommen sein, da ja der ganze Kosmos aus einer musikalischen Harmonie bestehe (orig. 3, 17, 1). M. ruft Affekte hervor u. kann die Sinne dazu veranlassen, ihr Verhalten zu ändern (ebd.). Isidor stellt hier in Anlehnung an Cassiodor eine Reihe von Beispielen ihrer Macht vor (3, 17, 2f). Am Schluss nennt er die Zahlen, auf denen die Harmonie basiert, u. macht deutlich, dass diese Proportionen sowohl im Makro- als auch im Mikrokosmos zu finden sind (3, 23). Die Billigung durch Autoritäten wie Cassiodor u. Isidor ist von großer Bedeutung für die weitere Überlieferung derartiger Ideen in mittelalterlichen musiktheoretischen Abhandlungen ab dem 9. Jh. (Bernhard, Überlieferung aO.). Auch in musiktheoretischen Schriften aus byzantinischer Zeit (überwiegend 13. u. 14. Jh.) leben die Prinzipien der antiken M.lehre fort (C. Floros, Byz. M.theorie: Ertelt / v. Loesch / Zaminer 257/318).

A. BARBERA (Hrsg.), Music theory and its sources. Antiquity and the MA = Notre Dame conferences in medieval studies 1 (Notre Dame, 1990). – A. BARKER, Greek musical writings 1/2 (Cambridge 1984/89); The science of harmonics in classical Greece (ebd. 2007). – J. CHAILLEY, La musique grecque antique (Paris 1979). – TH. CHRISTENSEN (Hrsg.), The Cambridge history of Western music theory (Cambridge 2002). – G. COMOTTI, Music in Greek and Roman culture (Baltimore 1989). – P. COURCELLE, Les lettres grecques en occident. De Macrobe à Cassiodore = BiblÉcFrançAthRom 159 (Paris 1943). – TH. ERTELT / H. v. LOESCH / F. ZAMINER (Hrsg.), Gesch. der M.theorie 2 (2006). – S. HAGEL, Ancient Greek music. A new technical history (Cambridge 2009). – J. G. LANDELS, Music in ancient Greece and Rome (London 1999). – E. A. LIPPMAN, Musical thought in ancient Greece (New York 1975). – TH. J. MATHIESEN, Apollo's lyre. Greek music and music theory in Antiquity and the Middle Ages = Publications of the Center for the History of Music Theory and Literature 2 (Lincoln, NE 1999). – P. MURRAY / P. WILSON (Hrsg.), Music and the muses. The culture of ‚mousikè' in the classical Athenian city (Oxford 2004). – Musikè u. Logos, Festschr. J. Lohmann (1970). – A. J. NEUBECKER, Altgriech. M. Eine Einführung (1977). – J. PÉPIN, Art. Harmonie der Sphären: o. Bd. 13, 593/618. – L. RICHTER, ‚Tantus et tam dulcis sonus'. Die Lehre von der Sphärenharmonie in Rom u. ihre griech. Quellen: Ertelt / v. Loesch / Zaminer 505/634. – A. RIETHMÜLLER / F. ZAMINER (Hrsg.), Die M. des Altertums = Neues Hdb. der M.wissenschaft 1 (1989). – Z. RITOÓK, Griech. M.ästhetik. Quellen zur Gesch. der antiken griech. M.ästhetik = Studien zur klass. Philologie 143 (2004). – S. L. SORGNER / M.

SCHRAMM (Hrsg.), M. in der antiken Philosophie. Eine Einführung (2010). – M. L. WEST, Ancient Greek music (Oxford 1992). – G. WILLE, Musica Romana. Die Bedeutung der M. im Leben der Römer (Amsterdam 1967). – F. ZAMINER (Hrsg.), Gesch. der M.theorie 3 (1990); Harmonik u. M.theorie im Alten Griechenland: Ertelt / v. Loesch / Zaminer 49/256. – L. ZANONCELLI, La manualistica musicale greca (Milano 1990).

Eddie Vetter (Übers. Christine Mühlenkamp).

Musik II (Vokalmusik).

A. Allgemeines. I. Thematische Eingrenzung. Wenn von der Allgegenwärtigkeit von M. in den Kulturen zZt. der frühchristl. Formierungsprozesse gesprochen wird (zB. K. Levy, Art. Music: G. W. Bowersock / P. Brown / O. Grabar [Hrsg.], Late Antiquity [Cambridge, Mass. 1999] 598), so trifft dies nicht auf die überlieferte Material- u. Quellenlage zu. Ein Bild griechisch-römischer, antiker jüdischer u. frühchristlicher Vokalmusik (im Folgenden V.) kann nur aus weit verstreuten Quellenaussagen rekonstruiert werden. In einer in weiten Teilen des Lesens u. Schreibens unkundigen Welt (Klinck 3; W. Suerbaum: ders. [Hrsg.], Hdb. der lat. Lit. der Antike 1 [2002] 16) war die μουσικὴ τέχνη (die ‚Kunst der Musen‘: Weyer 183; vgl. Isid. Hisp. orig. 3, 15: et dicta musica per derivationem a Musis) eines der grundlegenden Kommunikationsmedien (Comotti 3; *Hören). Für die archaische u. klassisch griech. Antike konnte gar plausibel gemacht werden, von einer ‚song culture‘ zu sprechen (Herington 3). Um sich den antiken Vorstellungen von V. anzunähern, gilt es, moderne Vorkonzeptionierungen verschiedenen sehr offenen M.definitionen u. Vorstellungen unterzuordnen (Lind 199), die Klangkunst, aber auch Tanz u. Lyrik mit einschließen. Die genauen Melodien, Rhythmen u. Aufführungspraktiken der antiken V. zu rekonstruieren, bleibt trotz elaborierter Analysen (zB. Hagel) oft hypothetisch (Lind 197). Gesprochene Sprache war, wenn sie beispielsweise als hinreichend ‚rituell markiert‘ aufgefasst wurde (Th. Habinek, The world of Roman song [Baltimore, Maryland / London 2005] 1), verschiedenartig als Lied benennbar. Die Übergänge zwischen Geräuschen der Umwelt u. von Menschen organisiertem Klang können dabei als recht weich u. diffus aufgefasst worden sein (G. Wille, Akroasis 2 [2001] 1070/111). Die Abstufungen zum Gesang waren fließend u. formal nicht eindeutig abgegrenzt (F. Hickson Hahn, Performing the sacred. Prayers and hymns: J. Rüpke [Hrsg.], A companion to Roman religion [Malden, Mass. 2007] 235/48, bes. 236). Gleichwohl wurde in der Antike zwischen ‚Sagen‘ (nicht zwangsläufig im modernen Sinne ‚Sprechen‘) u. ‚Singen‘ unterschieden (Aug. conf. 10, 33, 49), nur eben nicht eindeutig oder gar einheitlich (Auson. Mos. 391). Die antiken Sprachen des Mittelmeerraums wiesen eine ausgeprägte u. sinntragende Sprachmelodik auf,

deren Wortakzente hohe u. tiefe Töne markierten (Th. G. Georgiades, M. u. Rhythmus bei den Griechen [1958] 26/36). Vers- u. rhythmusgebundene Prosatexte konnten melodisch durchkomponiert sein u. sind potentiell durchgängig als Formen der V. denkbar (Comotti 3; West 198; Landels 9f). Mit Beginn der Schriftlichkeit setzen in der griech.-röm. Kultur die Nachrichten zur V. ein. M. war ein Element von Vorstellungen der antiken Menschen von Funktion, Gestalt u. dem Aufbau der Welt (*Harmonie der Sphären), aber auch des *Jenseits oder in der Mythologie (Landels 148/62). So konnten etwa Amphion, *Apollon, *Herakles, *Hermes, Orpheus (Power 137. 201. 285. 355), die *Musen u. *Nymphen auf vielfältige Weise in Verbindung mit V. stehen (Ovid. met. 5, 300/32; Herington 58; O. Falter, Der Dichter u. sein Gott bei den Griechen u. Römern [1934] 47/50; G. Riedner, Typische Äußerungen der röm. Dichter über ihre Begabung, ihren Beruf u. ihre Werke [1903] 10. 14f. 19f). Zeus muss zwar nicht als selbstsingend gedacht werden, wird aber dennoch ausdrücklich zu V. in Beziehung gesetzt (Aristot. pol. 8, 5, 1339b 5/10). Wenn Quintilian im 1. Jh. nC. behauptet, Gesang u. Tanz seien allen Bevölkerungen zu eigen (inst. 2, 17, 10: cantatur ac saltatur per omnis gentes aliquo modo), zwingt dies, über die Definitionsproblematik hinaus, die Konzeption des vorliegenden Artikels einzugrenzen. – Die frühchristl. V.kultur entstand vor dem Hintergrund der sie umgebenden Traditionen. Allgemein geht man für die frühchristl. M. von hegemonialen Einflüssen griechischer, römischer u. jüdischer Traditionen aus (Porter 227). Dies bedeutet umgekehrt, dass viele der beispielsweise provinzialröm., aber auch der angrenzenden Kulturen (etwa Partherreich / Sasaniden; barbarica), wenn auch nicht behandelt, zumindest aber als weitere Einflüsse mitgedacht werden müssen. Aug. conf. 9, 6f etwa vermerkt ausdrücklich, Ambrosius habe den ‚Gesang von Psalmen u. Hymnen nach der Weise der Ostkirchen‘ in *Mailand eingeführt, was sich wohl auf einen Impuls aus dem syr. Christentum bezieht (s. u. Sp. 275). Diese Traditionen u. Einflüsse der frühchristl. M. angemessen zu analysieren u. zu synthetisieren steht noch aus (Porter 202/27).

II. Forschungsüberblick u. Quellen. Die altertumswissenschaftliche M.forschung blickt auf äußerst produktive Jhh. zurück. V. wurde dabei noch nicht umfassend u. detailliert monographisch als Klangkunst heraus- u. dargestellt. Untersuchungen zur altoriental., altgriech., röm. u. frühchristl. M., Kultur, Religion, Lyrik u. weiterer angrenzender Bereiche haben wichtige Forschungsberichte u. Bibliographien zur Folge gehabt (zB. bis 1995 subsumiert: Pöhlmann 1627/76. 1706/9; ferner Mathiesen 669/784). Aus der Fülle der altertumswissenschaftlichen M.forschung wird sich in diesem Artikel auf die subsumierenden maßgeblich-einschlägigen Beiträge beschränkt. Für den nichtchristl. Bereich der ersten Jhh. nC. erscheint eine getrennte Betrachtung der griech. u. röm. Welt als ungeeignetes Paradigma. Vielmehr deutet sich, etwa am Beispiel des jüngeren Plinius, der von seinen durch ‚Griechen‘ vertonten u. mit der Kithara begleiteten lat. Gedichten berichtet (ep. 4, 19, 3f), an, dass Austausch sowie gemeinsame Traditionen u. nicht Separation dominierten (Lind 199f; Comotti 7). Die teils musiktheoretischen Schriften des Aristoxenos u. Aristides Quintilianus illustrieren überdies die langen Kontinuitäten in den überlieferten Texten (West 190). – Das unter diesen Gesichtspunkten relevante Quellenmaterial zur antiken V. lässt sich wie folgt überblicken: Über 60 erhaltene Texte mit Notation (Pöhlmann / West) sind vor allem auf Vasenabbildungen, Inschriften u. am häufigsten auf Papyri tradiert. Diese auf organischem Material überlieferte größte Fundgruppe beschränkt sich auf Gebiete mit entsprechenden klimatischen Bedingungen (vor allem Ägypten). Notation u. schriftliche Fixierung spielte für die M. wohl nur eine kleine Rolle, da es sich vor allem um das Wissen von Spezialisten handelte (Comotti 41; West 270). Zudem waren die Melodien wohl sehr viel flüchtiger als die Texte, da sie sehr rasch verklingen u. daher kurzlebig sein konnten (Comotti 11) oder da sie notiert zu starr für einen praktischen kreativen Umgang waren (Anderson 143). Die verstreuten Erwähnungen in allen Arten der überlieferten Texte sind die wichtigsten (wenn auch oft idealisierenden: Lind 197f) Repräsentationen. Dazu kommen archäologische Darstellungen (Bundrick; Fless), die vorwiegend indirekt auf V. schließen lassen. Die meisten überlieferten Texte, aus denen Informationen zur griech.-röm. V.kultur bezogen werden können, müssen einem mehr oder weni-

ger bruchstückhaft überlieferten Elitendiskurs zugeordnet werden. Gleichwohl deuten die Quellen auf eine in allen Alltagsbereichen u. durch alle Gruppen u. Schichten der Bevölkerung verbreitete M.kultur (Klinck 3. 11). So sollen die Texte der überlieferten Dichter zB. auf den Straßen gesungen u. im Theater auswendig gekannt worden sein (Stat. silv. 1, 2, 172f; Suet. vit. Galb. 13). Analog ist im christl. Bereich das Auswendigkennen von Psalmen u. Hymnen bezeugt (s. u. Sp. 272; *Auswendiglernen). Viele der Informationen, die zur Rekonstruktion der antiken V.kultur herangezogen werden, sind sicherlich Topoi oder poetische Metaphern, doch in ihrem jeweiligen Kontext von den Autoren offenbar für geeignet gehalten worden, verständlich zu sein. Dies ist in einer Umwelt ohne die realen Verortungen der literarischen Topoi, also ohne entsprechende V.praktiken kaum vorstellbar. Die Debatten zB. um die musikalischen Aspekte ‚tatsächlicher' Aufführungspraktiken der Gedichte des *Horaz blicken bei all ihrer Aktualität (zB. N. Mindt, Rez. zu S. Lyons, Music in the odes of Horace [Oxford 2010]: Bryn Mawr Classical Review 2010.06.24 [e-Veröff.]) auf eine lange kontroverse Forschungstradition zurück. Auch scheinbare Lesedichtung wie die alexandrin. wird zunehmend in Kontexten u. Traditionen der klassisch griech. lyrisch-musikalischen Aufführungspraktiken gesehen (Schröder 152f). Bei der Rekonstruktion antiker M.kultur ist es also grundlegend, zu analysieren, was in bestimmten Kontexten sag- u. denkbar war.

B. Griechisch-römisch. I. Orte u. Zeiten des Singens. a. Kult- u. Opferdienst. In der griech.-röm. Religion der Antike begegnet V. in vielfältigen Formen (West 17). Unmittelbar beim Opfer sind Klagegesänge literarisch überliefert (Eur. Iph. Taur. 1336/8), auch wenn von ihrem regulären Einsatz während des Opferritus nicht gesprochen werden kann (zu den Formen u. Anlässen vgl. Apul. Socr. 13f; Cens. 12; Bundrick 150/60; Lambin 313/50). Sänger schreiten u. tanzen bei Prozessionen zu Tempeln, auf Straßen u. Plätzen (Liv. 27, 37, 7; CIL 6, 32323, 3; zB. 3. Jh. nC.: Hist. Aug. vit. Aurelian. 20, 3), sie begegnen in Städten u. Siedlungen oder bei verschiedenen Gelegenheiten ländlicher Opfer- u. Kultrituale (zB. Bacchusritual: Verg. georg. 2, 388/94). Tempel, Altäre u. andere Heiligtümer sind dabei ebenso als Ziel oder Ort der Aufführungen überliefert, wie private Bereiche (Quasten 1f). Die unterschiedlichen Opfer- u. Kultrituale bildeten regional u. chronologisch verschiedene Festkalender aus (für die röm. Religionen zB. J. Rüpke, Kalender u. Öffentlichkeit [1995]; Wissowa, Rel.[2] 567/97; *Jahr [kultisches]). Ebenso wird V. zu verschiedenen Tages- u. Nachtzeiten aufgeführt (zB. Bacchuskult oder privater Kult: Propert. 4, 6, 85f). Dennoch lässt sich der Kult- u. Opferdienst nicht scharf von weiteren Anlässen antiker V. abgrenzen, die ebenfalls von religiösen Vorstellungen u. Praktiken durchdrungen sein können (Landels 1/3; Neubecker 56). Andererseits können auch festlich-religiöse Opfer- u. Kultrituale die Form von tagelangen M.spektakeln annehmen, bei denen religiöse Inhalte in den Hintergrund treten (West 14/21 mit Belegen).

b. Bestattungsriten u. Totengedächtnis. Die enge Verbindung zu Opfer- u. Kultritualen gilt besonders für die V. bei Bestattungsriten u. Totengedächtnis; dort ist ihr Auftreten seit *Homer bekannt (Il. 24, 718/76; zu emotionalen Effekten: Stat. silv. 2, 1, 1/43). Nach der Aufbahrung der Toten wird die Totenklage erhoben (zu θρῆνος; s. u. Sp. 270f; vgl. M. Alexiou, The ritual lament in Greek tradition[2] [Cambridge 2002], Reg. s. v. thrênos, ferner s. vv. Church fathers, hymnus, music; O. Nussbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 932f). Sie wird zunächst von den Verwandten übernommen, später kommen ausgebildete Klagesängerinnen zum Einsatz (Plat. leg. 947bc; Quasten 195). Die Klage wird begleitet von Weherufen, zu denen zusätzlich das Ausreißen der Haare u. das Schlagen der Brust als Ausdruck der Trauer treten können (Lucian. luct. 12). Leichenzüge werden so intensiv von Gesängen begleitet (ebd. 19), dass man gegen sie einschreitet, allerdings ohne durchgreifenden Erfolg (Cic. leg. 2, 23, 59; Quasten 200). Zu verbreitet ist der Glaube, dass der Tote nur dann freundliche Aufnahme bei den Göttern erfährt, wenn sein Begräbnis zuvor von heftiger Totenklage begleitet wurde (Sophocl. Oed. Rex 30). Anzeichen für Gesänge bei *Bestattungen sind etwa durch Berichte über die Grablegung römischer Kaiser bezeugt (Suet. vit. Aug. 100, 2; Herodian. Hist. 4, 2, 5; West 23f). Die memoria der Ahnen im Gesang ist zudem ein wichtiges Element der Literatur (Cic. leg. 2, 24, 62). Deren Aufführ-

rungskontexte wie etwa Symposien oder religiöse Mähler bilden den Rahmen des Totengedenkens (*Mahl V; Neubecker 57; Rüpke 145).

c. Hochzeit. V. findet sich bei Hochzeitsfeierlichkeiten zu allen Zeiten in der griech.-röm. Antike (vgl. R. Keydell, Art. Epithalamium: o. Bd. 5, 927/43; Hom. Il. 18, 492/6; Stat. silv. 1, 2, 17f; Bundrick 179/93). Die Gesänge bleiben nicht auf die Opferrituale beschränkt, sondern begegnen während der Hochzeit in vielfältiger Form im privaten u. öffentlichen Raum (West 22f). Ein Epithalamium wird beispielsweise angestimmt, wenn das Brautpaar in das *Brautgemach geführt wird. Es bildet den Abschluss der Feierlichkeiten (J. Schmid: o. Bd. 2, 525). Chorgesang dient bereits zuvor als Begleitung des Hochzeitswagens, wenn dieser am Abend zum Haus des Bräutigams geführt wird, wie potentiell in allen anderen Phasen der *Hochzeit (E. Contiades-Tsitsoni, Hymenaios u. Epithalamion. Das Hochzeitslied in der frühgriech. Lyrik [1990] 39f; Nussbaum aO. 923). Sog. versus fescennini singt man in Italien zur Hochzeit. Mit ihnen wird auf derbe Art der Bräutigam verspottet u. die Braut, wie Varro Menipp. Agatho bei Non. 167. 357 berichtet, mit obszönen Worten angegangen (Keydell aO. 931; Marquardt, Priv.[2] 2, 835).

d. Schauspiele u. Spektakel. Religiös konnotierte Feste der griech.-röm. Welt kennen diverse M.aufführungen. V. war ein wesentlicher Bestandteil von M.wettkämpfen (ἀγῶνες), die an prominenten Stellen (die Siegespreise für Kitharöden [κιθαρῳδοί] sind wohl die höchsten; Vendries 274) von Gesängen begleitet werden (Friedlaender, Sittengesch.[10] 2, 175f). Neben Veranstaltungen unter freiem Himmel führt man V. seit der 1. H. des 5. Jh. vC. auch in extra erbauten Konzerthallen (ᾠδεῖα) auf (West 348/50). In Theateraufführungen ist die V. in allen Genres ein wichtiges Element (zB. Propert. 2, 22, 4/6), u. auch der in der röm. Kaiserzeit beliebte pantomimus, der auf Straßen u. Bühnen wie auch in privaten Häusern aufgeführt wurde (Webb 98; vgl. W. Speyer, Art. Maske: o. Bd. 24, 333), ist bis in die Spätantike von Gesang begleitet (Claud. carm. min. 20, 363f; Friedlaender, Sittengesch.[10] 2, 126). Nach Lucian. salt. 62 u. Sidon. Apoll. ep. 9, 9, 5 treten Sänger den Tänzern zur Seite; dadurch soll der Brauch abgelöst worden sein, nach dem die Tänzer auch gleichzeitig singen (E. Wüst, Art. Pantomimus: PW 18, 3 [1949] 855). Die Gesänge selbst klassifiziert nicht erst in christlicher Zeit Aug. en. in Ps. 136, 9 (CCL 40, 1969) als turpia cantica. Ihre Inhalte erregen schon bei den nichtchristl. Zeitgenossen Anstoß u. sind wohl auch deshalb schlecht überliefert; ein seltenes Beispiel möglicher Themen bieten die Hist. Aug. vit. Aurel. 6, 4 erhaltenen Tanzlieder auf Kaiser Aurelian, die anlässlich seines Sieges im Sarmatenkrieg verfasst wurden (Wüst aO. 855). Eine besondere Form von Eigensinn in der V. wird schließlich von Zweikämpfern in der Arena berichtet: Nach Fest. s. v. Retiario (359 Lindsay) singen sie vor Kampfbeginn zum Hohn ihrer Gegner (Wille 130).

e. Symposium u. Kultmahl. V. ist ein wichtiger Bestandteil abendlicher bzw. nächtlicher Symposien u. Kultmähler, die von verschiedenen, religiös konnotierten Aktivitäten bestimmt sind (Hom. Od. 8, 256/71; Hesiod. theog. 239/43; Plut. vit. Sull. 2, 5; Quint. inst. 1, 2, 8; Comotti 6). So bringt man zur Eröffnung des Trinkgelages den Göttern drei Libationen dar (R. Mehrlein, Art. Drei: o. Bd. 4, 269/310, bes. 285) u. stimmt einen Päan an (Plat. conv. 176a; A. Lumpe, Art. Essen: o. Bd. 6, 618; B. Eckhardt, Art. Mahl V [Kultmahl]: o. Bd. 23, 1019). Gesang begleitet in Privathäusern das Gelage bei Tisch (Cic. Brut. 19, 75; Tusc. 4, 2, 3; Martial. 9, 77; Marquardt, Priv.[2] 1, 90f); Sänger bieten Lieder von Sappho u. Anacreon dar (Gell. 19, 9, 3f). Von den Gästen erwartet man, dass sie reihum singen u. rezitieren (West 25f). Plat. conv. 176e zeigt, dass M. auch von den Männern u. ihrem Symposium abgeschieden, ausschließlich für Frauen gespielt werden kann. Nach Darstellungen hellenistischer Zeit u. in der röm. Kaiserzeit erfährt die V. zudem bisweilen eine Spezialisierung u. Professionalisierung (Suet. vit. Ner. 30, 2; freilich finden sich weiterhin nichtprofessionalisierte Sänger: Plin. ep. 4, 19, 4). Über diese Entwicklungen hinausweisend wird im 2. Jh. nC. die Idee scheinbar ‚ortloser' V. formuliert, deren Ausführende sich verborgen halten (Apul. met. 5, 15).

f. Arbeitswelt, Alltag, Bildung u. Erziehung. An Textstellen, an denen die Verortung von V. greifbar wird, erscheint diese wiederholt als Phänomen der Arbeitswelt u. des Alltags (zB. Lambin; Neubecker 59; West 27; Wille 107/24). Hierbei bestimmen

Ort u. Zeit der Arbeitstätigkeit den Kontext der V.ausübung. Gesang begegnet als Ruder- (als Normalität: Quint. inst. 1, 10, 16) oder Hirtenlied (Verg. buc. 2, 22/4), in der Form einer werbenden Anpreisungsmodulation von Marktverkäufern (Sen. ep. 56, 2) oder singenden Haussklaven beim Kochen (Petron. sat. 70, 7) u. Bedienen (ebd. 31, 4/8). Daneben erscheinen singende Straßenmusiker (Dio. Chrys. or. 20, 10) u. Bettler, die durch Gesang ihr Leben bestreiten (Pers. sat. 1, 88; *Mendicus), oder auch Räuber, die Mars Lieder singen (Apul. met. 4, 22). – V. spielt in Bildung u. Erziehung eine bis in die Spätantike wichtige Rolle (Amm. Marc. 22, 16, 17; Th. Raptis, Den Logos willkommen heißen. Die M.erziehung bei Platon u. Aristoteles [2007]; Weyer 255/317; H. Fuchs, Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 365/98; P. Blomenkamp, Art. Erziehung: o. Bd. 6, 508). Seit der klass.-griech. Zeit gehört beispielsweise Gesang zur Kithara zu den wichtigsten Formen der Bildung, um Kindern die Kenntnis der prominenten Götter- u. Heldensagen sowie der Lyriker u. ihrer Stoffe zu vermitteln (Plat. Protag. 325b/326c; West 36f). Bis in die späte griech.-röm. Antike ist die Bedeutung der homerischen Werke mit ihren geradezu prototypisch aufgefassten Erscheinungsformen von V. zu beobachten (Iulian. Imp. misopog. 21, 351d [2, 2, 175 Bidez / Lacombrade]; Herington 16). In römischer Zeit diskutieren Cic. de orat. 3, 44. 48 u. Quint. inst. 1, 12, 12/5 Gesangskenntnisse als wichtigen Bestandteil der Unterweisung des Rhetors. – Im häuslich-privaten Bereich erscheint V. in medizinisch-magischen Zusammenhängen (West 32) wie auch bei der Versorgung u. Pflege der Kinder (Plat. Theaet. 149c: Gesang bei der *Geburt; Plat. leg. 790de: Gesang beim Stillen; Quint. inst. 1, 10, 32: Gesang als Schlaflied). Die Erwähnung, dass Kinder beim Spielen singen (Hor. ep. 1, 1, 59/64; Hist. Aug. vit. Aurelian. 6, 4/7, 1: ... ut etiam ballistia pueri et saltatiunculas in Aurelianum tales componerent), ist wie viele der überlieferten Stellen sehr allgemein gehalten, aus dem Erzählkontext weitestgehend gelöst u. daher wenig hilfreich bei der konkreten räumlichen u. zeitlichen Einordnung. Liebeslieder werden ebenso in häuslich-privaten Kontexten gesungen (zB. Propert. 1, 16, 15/7) wie am Strand von Baiae (ebd. 1, 11, 9/16). Kritische u. satirische Lieder können sowohl bei großen öffentlichen Veranstaltungen durch die versammelten Zuschauer oder Teilnehmer angestimmt (Iulian. Imp. misopog. 368c [2, 2, 195 Bidez / Lacombrade] referiert möglicherweise Zuschauergesang als einen Auslöser für dessen satirische Schrift, vgl. J. M. Alonso-Nuñez, The Emperor Julian's Misopogon and the conflict between Christianity and Paganism: AncSoc 10 [1979] 313) als auch unspezifisch an verschiedenen Orten in Rom gesungen werden (zB. Cic. Sest. 55, 118; Suet. vit. Iul. 80, 2). – Weitere Beispiele für V. in Alltagssituationen sind folgende: Gesang beim Gang über den Friedhof (Petron. sat. 62, 4f) oder beim Waldspaziergang (Hor. carm. 1, 22, 9/12). Für sich steht *Lucretius (4, 971/83), der V. innerhalb von Träumen überliefert.

g. Militärmusik, Triumph- u. Soldatenlieder. Im antiken Militärwesen sind auf *Kreta (Plat. leg. 660) u. in Rom (Salierlieder: Siebert 103) chorbegleitete Waffentänze bekannt (*Heerwesen [Heeresreligion]; *Krieg). Bei Aeschyl. Pers. 386/94 u. Amm. Marc. 22, 4, 6 (als verweichlicht negativ konnotiert) werden Kampflieder der Soldaten beschrieben, daneben vor allem Triumphlieder (zB. Liv. 39, 7, 3; Plut. vit. Aemil. 33, 1; Marquardt, Priv.^{2} 2, 835). Soldaten, die zur See fahren, kennen verschiedene Ruderlieder (s. o. Sp. 255; Wille 102. 122/4 mit Belegen). Grundsätzlich zu unterscheiden ist nach Wille die Signal-M. von der militärischen Kunst-M., bei der sich durch die ‚Ständigkeit des Heerwesens' eigene Formen entwickelten (75). Neben der für das Heer wichtigen Instrumental-M. (bes. Metallblasinstrumente; *Musik III) sind nur wenige Zeugnisse von Gesängen erhalten. Enn. ann. 140 überliefert das taratantara der Trompete. Auch bei Opfer- u. Kultriten sowie in Theateraufführungen ist für das röm. Militär Gesang bekannt (CIL 6, 1063f; D. Koßmann, Röm. Soldaten als Teilnehmer von Festen: J. Rüpke [Hrsg.], Festrituale in der röm. Kaiserzeit [2008] 133/52, bes. 141. 147).

II. Formen, Gattungen u. Aufführungspraktiken. a. Terminologie: Formen u. Gattungen. Die verschiedenen Gesangsformen werden in der Antike mit einer sehr komplexen, oft uneinheitlichen oder wenig differenzierten Terminologie bedacht (Habinek aO. 53f. 58/109). Eindeutige Gattungszuweisungen sind daher ebenso schwierig (Neubecker 42) wie die scharfe Trennung der Formen griechisch-römischer V. Vor allem

können musikalische Aufführungsspezifika entscheidend für die Terminologie sein, durch die die gesanglich-melodiöse Dimension zusätzlich betont wird. Erscheint zB. ein Gesang in den überlieferten Texten bis in das 5. Jh. vC. als νόμος (Aeschyl. supplic. 69; Ag. 1142. 1153; choeph. 424. 822), so werden Inhalt u. spezifische Aufführungsweise durch den Terminus charakterisiert (Comotti 16; Power 215/24; West 215f; Weyer 188f). – Die einzelnen Gattungen u. Formen finden sich dabei in unterschiedlichen, auch poetischen u. lyrischen, Kontexten. Bei den Kult- u. Opferriten erscheinen als Gattungsbegriffe ὕμνος, παιάν u. διθύραμβος (Plat. leg. 700b). Alle drei, vor allem jedoch der παιάν, sind nicht auf Kult- u. Opferriten beschränkt, sondern werden auch bei Agonen, Symposien, Kriegsgesang, Triumph u. Hochzeit verwendet (M. Wegner, Das M.leben der Griechen [1949] 77f). Paiane gelten zunächst (Schröder 101) als Gesänge im Apollonkult (können aber ebenso gut der Athene gewidmet sein: Landels 3); die für den Chorgesang gedachten Dithyramben begegnen vor allem im Dionysoskult (ebd. 4; B. Zimmermann, Dithyrambos [1992] 137; *Liber). Sie können als Vorläufer der Pantomime-Chöre der röm. Kaiserzeit gelten (Zimmermann aO. 146f). Der *Hymnus, ins Lat. als *carmen oder canticum übertragen (Res gest. div. Aug. 10), ist begrifflich u. inhaltlich äußerst schwer zu fassen, da der Sprachgebrauch schon in der Antike uneinheitlich ist (K. Thraede, Art. Hymnus I: o. Bd. 16, 916f; Wegner aO. 76). Hymn. Hom. 3, 158 bedeutet ὑμνεῖν schlicht ‚preisen'; als Synonyme erscheinen ψαλμός u. ᾠδή (Diod. Sic. 5, 46, 3). Eine leichte Tendenz, Hymnen als Gesang für einen Gott zu interpretieren, zeichnet sich seit Plat. resp. 10, 607a ab (vgl. leg. 700b 1f). In der röm. Antike etablieren sich bis zum Beginn der Spätantike alle drei Gattungsbegriffe für die zentralen religiösen Gesänge (παιάν im Kybelekult: Stat. Theb. 8, 221/4; Porph. Hor. sat. 2, 1, 134). Θρῆνος, im Lat. nenia oder exsequiae (Wille 65), ist die Bezeichnung für die V. der verschiedenen Bestattungsriten (Sen. apocol. 12; Serv. Verg. Aen. 9, 486; West 23; W. Kroll, Art. Nenia: PW 16, 2 [1935] 2390/3; E. Stommel, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 204; zum Hochzeitsgesang s. o. Sp. 253). Seit dem *Hellenismus sind überdies Parodieformen wie zB. die alte Melodien persiflierende Sinodie u. die privat ausgerichtete Hilarodie bekannt (West 378).

b. Aufführungspraktiken. Die Aufführungen erfolgen als Chor- oder Sologesang, a capella sowie mit Instrumentalbegleitung (*Musik III) oder Tanz (Hist. Aug. vit. Aurelian. 6, 4/7, 1). Für Choraufführungen ist der αὐλός oder die tibia geeignet (Hor. carm. 4, 15, 25), während der Sologesang am prominentesten durch die λύρα oder κιθάρα begleitet wird. Kitharöden u. Auloden begleiten sich selbst auf dem Instrument, während Chorauleten u. -kitharisten zur Begleitung der Chöre dienen (Landels 5; West 16f). Entsprechend der Vielzahl an Gattungen der V. kann sie in ihrer Aufführung nach Länge, Form u. Aufbau sehr stark variieren. Wechselgesänge, wie sie sich etwa im Totenkult (Alexiou 135) oder bei dem berühmten röm. Kultlied der Arvalbrüder andeuten (CIL 6, 2104a; CEL 1), sind auch für Dithyramben (Hom. Il. 16, 182f; West 17), Hymnen (Plat. leg. 947b) u. *Komödien wahrscheinlich (West 355). Die komplexen Melodien, Modi, Tonarten u. -geschlechter sowie Rhythmen u. Metren werden aus den eingangs erwähnten M.frg. sowie den Schriften der M.theorie (*Musik I) erschlossen (ausführlich Hagel). Metren u. Wortsilben strukturierten die Rhythmen, auf denen komplexe diatone, enharmonische oder chromatische Melodien gesungen werden (J. Silva Barris, Metre and rhythm in Greek verse [Wien 2011]; Landels 110/29). Die Mehrstimmigkeit galt in der Forschung häufig als einfach, wobei Oktaven u. ab dem späten 5. Jh. vC. auch Quarten u. Quinten charakteristisch gewesen seien (Comotti 12). Diese vereinfachende Sicht verliert jedoch fortschreitend zugunsten komplexerer Modelle an Bedeutung (Hagel). Zu den Merkmalen dieser ‚Neuen M.' (West 356/72) gehören komplexere Strophenformen, Melodien, Modulationen u. die Vermischung von Tongeschlechtern u. -arten (Neubecker 48). In der röm. Kaiserzeit dominiert in den M.frg. die Diatonik, während Enharmonik u. Chromatik nicht völlig verschwinden. Auch die Terz tritt in den Überlieferungen der nachchristl. Jhh. hervor (West 383).

III. Akteure. a. Sologesang u. bestimmte Gruppen. Vor allem für professionelle Einzelsänger u. Komponisten sind Namen überliefert (etwa die Sänger Tigellius: Hor. sat. 1, 2, 3; Menecrates: Petron. sat. 73, 3; Suet. vit. Ner. 30, 2 u. Mesomedes: Suda s. v. Με-

σομήδης [3, 367 Adler]), bisweilen auch für Komponistinnen u. Sängerinnen wie Sappho oder Glauke v. Chios (Theocr. carm. 4, 31; Friedlaender, Sittengesch.[10] 2, 177). Ab dem 5. Jh. vC. werden aus den literarischen Überlieferungen bekannte Sängernamen verstärkt greifbar (West 34), wobei den teils ätiologischen Zuschreibungen mit Vorsicht zu begegnen ist (Comotti 16). Epigraphische Untersuchungen haben hier aufschlussreiche Ergebnisse erzielt (zB. die prosopographische Auflistung Vendries 375/81). – In römischer Zeit treten in den Texten, neben Heroen u. Götter (Ovid. met. 5, 294/332; zum göttlichen Ursprung des Gesangs vgl. W. F. Otto, Die Musen u. der göttliche Ursprung des Singens u. Sagens [1961] 69/88), vielfach prominente Figuren der Geschichte als Sänger auf. Dies gilt für Scipio im Totenritual (Sil. Ital. 16, 310f), Sulla bei Symposien (Macrob. Sat. 3, 14, 10) u. eine Reihe von Kaisern wie *Nero, Titus, *Caracalla, Heliogabalus, Severus Alexander (Hist. Aug. vit. Hadr. 14, 9; ebd. Comm. 1, 8; ebd. Heliog. 32, 8; ebd. Alex. Sev. 14, 5; 27, 5; A. Scheithauer, Kaiser u. M. in der Historia Augusta: G. Bonamente / F. Heim / J.-P. Callu [Hrsg.], Historiae Augustae Colloquium Argentoratense [Bari 1998] 297/311, bes. 298) u. *Marcus Aurelius (Hist. Aug. vit. Marc. Aur. 4, 4). Auch Schriftsteller (zB. Statius: silv. 2, 1, 17/33) oder in einem Beispiel auch die Frau eines Autors singen in ihren Selbstzeugnissen (Calpurnia: Plin. ep. 4, 19, 4). Überlieferte Namen wertgeschätzter M.sklaven, wie der des Zosimus (ebd. 5, 19, 3), sind eher die Ausnahme. Über die häufiger erwähnten M.virtuosen (Suet. vit. Ner. 20, 1) wird meist nur wenig berichtet (Friedlaender, Sittengesch.[10] 2, 177f). Oft bleiben in den Texten die Aufführenden der V. anonym; auch die Namen nach Soldatenart tanzender Kinder, die in aurelianischer Zeit eigene Lieder gesungen haben sollen, sind nicht überliefert (Hist. Aug. vit. Aurelian. 6, 4; 7, 1). Bisweilen ist die Organisation oder die soziale Herkunft der Sänger in religiösen Kontexten rekonstruierbar (vgl. jedoch D. Yatromanolakis, Ancient Greek popular song: F. Budelmann [Hrsg.], The Cambridge companion to Greek lyric [Cambridge 2009] 263/76, bes. 265/72). Neben den seit dem Hellenismus überlieferten Musikerkollegien (West 374), wie die aus den Eliten rekrutierten Arvalbrüder, sind bei großen Staatsfesten oder -begräbnissen auftretende Chöre bekannt, die aus bestimmten Jungen u. Mädchen vornehmer Familien bestanden (für die ὕμνοι der Salier: Dion. Hal. ant. 3, 32, 4; Suet. vit. Aug. 100, 2; Friedlaender, Sittengesch.[10] 2, 183; vgl. den aus Jungen u. Mädchen bestehenden Kinderchor, der das carmen saeculare des *Horaz aufführt [zur Aufführungspraxis M. Landmann, Die Aufteilung der Chöre im Carmen saeculare: G. Radke (Hrsg.), Gedenkschr. für G. Rohde (1961) 173/9]). Jungfrauenchöre sind seit der klass. griech. Zeit überliefert (C. Calame, Choruses of young women in ancient Greece[2] [Lanham, Maryland u. a. 2001] 20/9; vgl. für Rom Liv. 27, 37, 7; CIL 6, 32323, 3; Wille 47f). Überdies berichtet Sen. Ag. 372/4 von Matronenchören. Für den Kybele-Attis-Kult ist Chorgesang überliefert, der von semiviri aufgeführt wurde (Sil. Ital. 17, 18/20; Quint. inst. 11, 3, 51; G. M. Sanders, Art. Gallos: o. Bd. 8, 1014; *Kybele). Spezialisten gibt es für den Hymnengesang etwa im ritus graecus in Gestalt von Hymnoden (Rüpke 97), sowie bei Trauerriten, um Klagegesang aufzuführen (Fest. s. v. praeficae [250 Lindsay]; G. Fleischhauer, Die Musikergenossenschaften im hellenist.-röm. Altertum [1959] 45. 95).

b. Versammlungs- u. Gemeindegesang. Versammlungen u. aus dem Stegreif gebildete Chöre scheinen ein häufiges Phänomen religiöser V. gewesen zu sein (Rüpke 105). Kultgesänge auf dem Land wurden von Chören vorgetragen (Dion. Hal. ant. 1, 31, 2; Verg. georg. 2, 388/94; ferner Tib. 1, 1, 23f). Wenn bei Trauerriten anwesende Familienmitglieder oder angeworbene Spezialistinnen u. Spezialisten Klagegesänge anstimmten, kann hierin freilich eine wenig formalisierte Form paganen ‚gemeinschaftlichen Gesanges' erkannt werden (Suet. vit. Aug. 100, 2; satirisch: Lucian. luct. 12/20; Alexiou 18f). – Feiern boten ebenso Anlass zu spontanem Versammlungsgesang. Bei Hochzeiten stimmten die Gratulanten Lieder an (Hom. Il. 18, 491/6; West 21; Nussbaum aO. [o. Sp. 252] 920f; *Epithalamium; o. Sp. 253) u. bei Symposien sangen bis in das 6. Jh. vC. die Anwesenden gemeinsam (zB. Theogn. 1, 239/43).

IV. Funktionen, Bedeutungen u. Bewertungen. a. Funktionen u. Bedeutungen. Als genauso vielfältig, polyvalent u. arbiträr wie die individuellen Träger u. Ausführenden der V. erweisen sich ihre Funktionen u. Be-

deutungen, auch wenn in den Quellen stets die scheinbar neutrale, kritiklose oder nebensächliche Erwähnung von Gesängen überwiegt. V. dient in der griech.-röm. Welt der Kommunikation u. Steuerung (Kodierung u. Dekodierung) von Informationen u. Emotionen (Fless / Moede 259; J. Rüpke, Religiöse Kommunikation im provinzialen Raum: ders. / H. Cancik / W. Spickermann [Hrsg.], Religion in den germanischen Provinzen Roms [2001] 71/88, bes. 75). Wenn etwa seit der Epik u. frühgriech. Lyrik Götter- u. Heldentaten gerühmt werden, können Melodie u. rhythmische Bindung dabei einen großen suggestiven Einfluss auf die Zuhörer ausüben (Wille 39); auch Titus Manlius Torquatus verdankt nach Livius seinen Namen vor allem den Liedern der Soldaten (7, 10, 12f). In Opfer- u. Kultriten sollen die angerufenen Götter durch die M. im Allgemeinen u. die V. im Besonderen erfreut werden (Hor. carm. 1, 36, 1/3; Cens. 12, 2; W. Burkert, Griech. Hymnoi: ders. / F. Stolz, Hymnen der alten Welt im Kulturvergleich [1994] 9/17, bes. 15). Durch ihre Epiklese werden die Rituale im Ablauf strukturiert (Fless 81; J. Laager, Art. Epiklesis: o. Bd. 5, 581: ‚Ruflieder' mit Rückverweis auf A. Baumstark, Art. Advent: o. Bd. 1, 116/8; Fless / Moede 259) u. durch zusätzlichen Gesang u. Flötenspiel (Plin. n. h. 28, 3) störende Geräusche ferngehalten (Fless 37). Daher ist hier mit einem kathartisch-apotropäischen Zweck der V. zu rechnen, durch die der sakrale Raum erst produziert wird (S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [Kristiania 1915] 52. 461 weist der M. eine ‚rein magische' Qualität zu). Die Überlappung von Inhalt (Mythos u. Religion) u. Rollen (Erfahrungen u. Kreativität; Lind 204) kann bei Akteuren u. Teilnehmern zudem synästhetische Aufhebungen von Grenzen hervorrufen (B. Kowalzig, Singing for the Gods [Oxford 2007] 393). – Gesang markiert so einerseits das Besondere der Opfer- u. Kultriten (Rüpke 97), andererseits übernimmt er auch im Alltag vielfältige weitere Funktionen. Gesungene *Gebete können als Dank für die Errettung aus Gefahr dienen (Pind. paean. 9, 45/55). Die in der Antike oft zugewiesene magische Bedeutung der V. erscheint in Texten bis in die Spätantike hinein (vgl. bereits die Sirenen bei Homer: Od. 12, 39/54. 158/200; dazu H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung[3] [1992] 281/328). Auch die (magische) Erfüllung von Wünschen wird mit Gesang in Verbindung gebracht (zur Verfluchung durch Gesang vgl. Leg. Tab. VII, 1. 8a [Riccobono, Fontes[2] 1, 52. 55f]; I. Pfaff, Art. Incantatio: PW 9, 2 [1916] 1241/4, bes. 1242). V. wird zu Heilungszwecken eingesetzt (Pind. paean. 3, 51f; vgl. Od. 19, 455/8, wo die starke Blutung aus einer Wunde des Odysseus durch eine ἐπῳδή gestillt wird; Heim, Incant.), um Naturgewalten zu bändigen (Aeschyl. Ag. 1418), Unterweltswesen zu besänftigen (Martian. Cap. 9, 925) oder dem Liebeszauber zu dienen (Xen. mem. 2, 6, 10; Ovid. ars 2, 101f; zum carmen vgl. Verg. buc. 8, 67/109; O. Hey, Art. carmen: ThesLL 3 [1906/36] 463/74; E. Seemann, Art. Singen, Gesang, Lied: Bächtold-St. 9 [1938/41] 424/85; Kritik magischer M.verwendung Sen. nat. quaest. 4, 7, 2). – Professionalisierte Sänger konnten mit ihrem Gesang den Lebensunterhalt bestreiten (etwa Sängerinnen: CIL 6, 33794 oder auch Gesangslehrer: ebd. 6, 10133; Wille 318f). Im Privaten kann er dem Totengedenken dienen (s. o. Sp. 252f), u. bei Symposien gemeinsame Werte festigen (Rüpke 145; s. o. Sp. 254). Lieder des Arbeitsalltags haben darüber hinaus die Funktion, Arbeitsabläufe zu synchronisieren u. zu rhythmisieren (West 28); sie dienen der Arbeitserleichterung u. Entspannung (Quint. inst. 1, 10, 16). Ferner kann die öffentliche Meinung durch V. beeinflusst werden (Comotti 6; Webb 216/9). In Gesängen übt man Kritik an politischen Entscheidungen wie der Zulassung von Galliern zu Senatoren (Suet. vit. Iul. 80, 2) u. der Schließung ungünstiger Friedensverträge (Ioh. Ant. Caes. 273, 2 [TU 154, 460 Roberto]) oder verspottet öffentlich wirksam unbeliebte *Magistrate (Liv. 4, 53, 11). Doch wird V. keineswegs immer eine konsequenzenreiche, öffentlich wirksame Funktion beigemessen. Sie kann bloßer Zeitvertreib (Hor. carm 1, 22, 9/12; Petron. sat. 62, 4/5) oder wahrnehmbarer Ausdruck innerer Beunruhigung sein (Apul. met. 2, 25).

b. Bewertungen u. Kritik. Die Tendenz, V. allein innerlich zu verorten (angedeutet bei Hom. Il. 7, 194/6), führt in der Antike zu einer verbreiteten Kritik oder gar Ablehnung einer nur in der Welt praktizierten u. so äußerlichen M. (McKinnon, Church fathers 69f). Kritisierte Platon allein die Instrumental-M. als inhaltsleer (leg. 669e), so weitet sich diese Distanzierung später aus. Der

Epikureer Philodemus v. Gadara (1. Jh. vC.) kritisiert die gesamte weltlich bezahlte M.kultur im Zusammenhang des Kults (134 [2, 260 Delattre]) u. skizziert an deren Stelle die Idee inneren hymnischen Gesangs (Quasten 70/6). Das Ideal innerlicher musikalischer Verehrung der höchsten Götter findet sich auch bei Apuleius (Socr. 13f für Mysterienkulte) oder indirekt bei Celsus (Orig. c. Cels. 8, 60). In der neuplatonischen Tradition erscheint vielfach eine kritische Haltung gegenüber V. in religiösen Ritualen (Porph. abst. 2, 34; Quasten 70/6). – Grundsätzlich lassen sich zwei gegensätzliche Bewertungen von M. in der Antike aufzeigen (H. Abert, Die Lehre vom Ethos in der griech. M.[2] [1968]; Bundrick 103/39; Weyer 191/254; Comotti 46f). Die eine ‚Richtung', deren prominentester Vertreter Philodemus v. Gadara bereits genannt wurde, spricht M. ethischen Wert ab u. sieht sie als reinen Ausdruck von Vergnügen (Neubecker 137). Die zweite extreme Sichtweise zeigt sich etwa bei Platon u. Aristides Quintilianus. In ihr erscheint M. als ein wichtiger Bildungs- u. Ethosträger. Der große Einfluss, der M. hier auf Erziehung, Seele u. Charakter der Menschen eingeräumt wird (Plat. resp. 3, 401de; Aristid. Quint. 2, 6. 10 [59. 75 Winnington-Ingram]), lässt sie in den Fokus gesamtgesellschaftlich relevanter Fragestellungen treten (West 246f). V. kann potentiell als unmittelbare Gefahr für die Gesellschaft gesehen werden (Plat. resp. 4, 424c; u. noch im 6. Jh. nC.: Boeth. mus. 1, 1 [180 Friedlein]). Cicero lehnt daher Gesang auf dem Forum ab, wenn er die Harmonie des selbstdisziplinierten, gemäßigten Verhaltens gefährdet (off. 1, 140/5); Quint. inst. 1, 2, 8 u. Iuvenal. 14, 45f warnen vor dem schlechten moralischen Einfluss von Liedern. Detailliertere Bewertungen von V. bilden bisweilen Stereotype aus, die in ihren Klangformen begründet sind. So wird die dorische u. die phrygische Tonskala als männlich konnotiert u. mit positiven Tugenden besetzt beschrieben (Plat. resp. 3, 399a), während die lydische u. ionische negativ-weiblich u. daher weich u. unmännlich sei (ebd. 3, 398e). Können enharmonische Melodieführungen als erhaben, rein u. einfach gelten, vermag die Chromatik den Vorwurf auf sich zu ziehen, vulgär u. unmännlich zu sein (PHib. 13; West 247; zur bis in die Spätantike negativen Konnotation von Unmännlichkeit [*Effeminatus] u. ‚schlechter' V. vgl. Amm. Marc. 22, 4, 6). Diese detaillierten Bewertungen sind, wie die meisten übrigen, zu vereinzelt anzutreffen, als dass ihnen ein Allgemeingültigkeitsanspruch zukäme. Die Willkür der antiken Bewertungen gegenüber V. zeigt sich daran, dass bei der Bevölkerung sehr beliebte, jedoch in den überlieferten Texten häufig abgelehnte Kulte, wie der der Kybele, eine mit ihr in Verbindung gebrachte, bei Platon positiv konnotierte Tonart insgesamt zu diskreditieren vermögen (vgl. Tib. 1, 4, 67/70: die phrygische Tonart). Die neue verspielt-regelbrechende M. der Zeit Platons ließ den Philosophen ebenfalls ihre hohe moralische Bedeutung oder Fragwürdigkeit betonen (Plat. leg. 669c/670a. 700a/701a). Das Motiv der musikalischen Gesellschafts- u. Luxuskritik (Hor. carm. 4, 13; Catull. 25; *Luxus II) u. die Verbindung von Luxus- u. Musikkritik findet sich bis in die Spätantike (Amm. Marc. 14, 6, 18/26; Webb 162), was die überwiegend positive Bewertung von V. kaum schmälert. So war sie im Trauer- u. Bestattungsritus ein elementarer Bestandteil, dessen Fehlen in Bezug auf die *Jenseitsvorstellungen der Menschen (Gesang im Elysium: Verg. Aen. 6, 644. 656/65) verheerende Konsequenzen haben konnte (‚Einlassverbot' in das Totenreich: ebd. 6, 317/30; s. o. Sp. 252).

C. Jüdisch. Die althebr. Sprache kennt ein relativ breites Gesangs- u. M.vokabular. Neben den aus zamar (‚singen' bzw. ‚Gott durch Gesang u. Spiel verherrlichen' [Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 201]) u. šir (‚Lied', ‚singen') abgeleiteten Lexemen, die eine Hauptrolle im Bereich der mit oder ohne instrumentale Begleitung gesungenen M. spielen, findet man die semantisch nahen Wurzeln hll (‚[Gott] preisen', D-Stamm) u. jdh (‚[Gott] danken', H-Stamm), denen fast ausschließlich eine religiös-sakrale Relevanz zugeschrieben wird. Im Bereich der Instrumentalmusik (*Musik III) wird konsequent zwischen dem Spielen mit Saiten- (ngn) u. Blasinstrumenten (tq') unterschieden. – Für das AT u. das rabbin. Schrifttum gilt V. als grundlegende, ‚normale' Ausdrucksgestalt des Gottesverhältnisses Israels. Stereotyp wird in den Psalmen die Aufforderung wiederholt, zu Gott wegen seiner Schöpfungs- u. Heilstaten ‚zu singen u. zu spielen' (7, 18 [zmr u. jdh]; 9, 3 [zmr]; 61 [60], 9 [zmr]; 66 [65], 2. 4 [zmr]; Schürer, History 2, 288f; für die Rabbinen vgl. Grözinger 16/22. 170/80).

Lieddichter u. Sänger gelten als Weise u. Seher, ein guter König ist auch ein guter Liedschöpfer (2 Chron. 29, 30; 1 Reg. 5, 12 mit Blick auf Salomo). Der Gesang verbindet irdische u. himmlische Liturgie (zum Gott lobpreisenden Gesang der Engel vgl. J. Michl, Art. Engel II [jüdisch]: o. Bd. 5, 70; Grözinger 76/108, wobei Gott die V. der Menschen bevorzugt), weckt Gottes Barmherzigkeit (ebd. 142/7) u. wird auch im neuen Äon erklingen (ebd. 211/23). So ‚thront' JHWH gleichsam über den ‚Lobliedern' (t^{e}hillā) Israels (Ps. 22 [21], 4), seine Weisungen werden zum ‚Lobgesang' (zimrā; ebd. 119 [118], 54), er selbst zum ‚Lied' (zimrā) des Sängers (ebd. 118 [117], 14). – Werden für die Frühzeit kanaanäische (weniger ägypt.) Einflüsse vermutet, zeigen die Quellen ab Ende des 4. Jh. deutliche hellenistische Einflüsse auf die V. (Braun 1523f). Dies gilt schon um die Zeitenwende für die Bewertung von V. bei Philo v. Alex. (spec. leg. 1, 271): Statt der blutigen Tempelopfer sollen die Gläubigen sich selbst ‚als die vollendete Fülle der sittlichen Güte' unter dankbarem Hymnengesang darbringen, der mit der Stimme oder auch nur in der Seele u. in Gedanken vollzogen wird. – Die unterschiedlichen Versuche, die Klanggestalten zu rekonstruieren, gehen entweder in einem Rückschlussverfahren von gegenwärtigen, aber lange isolierten u. daher vermutlich sehr alten Gesangsweisen aus (E. Gerson-Kiwi, The bards of the Bible: Studia Musicologica 7 [1965] 61/70; R. Randhofer, Psalmen in einstimmigen vokalen Überlieferungen [1995]), suchen Anhaltspunkte im hebr. Text u. seiner masoretischen Überlieferung (S. Haïk Vantura, La musique de la bible révélée [Paris 1976]) oder ziehen Vergleiche zu anderen altoriental. Quellen (Seidel).

I. Vokalmusik in alltäglichen, höfischen u. politischen Kontexten. Trotz der hohen Wertschätzung von V. in den Schriften des AT sind Zeugnisse über Gesang im Alltag eher selten. Arbeit begleitende V. lässt sich erschließen für das Weinkeltern (Jes. 16, 10 [vgl. dazu Ta'anit 4, 8]; Jer. 48, 33), den Brunnenbau (Num. 21, 17f) u. die Ernte (Jes. 9, 2). Gen. 31, 27 nennt die Möglichkeit von V. beim Abschied. Gegen V. als Ausdruck der Sorglosigkeit auf den Banketten der Reichen polemisiert Amos 6, 4/6 (‚Ihr wollt Lieder erfinden wie David', ebd. 5; zur V. bei Gelagen vgl. Sir. 32, 3/6; 40, 18/27, wo diese geschätzt wird, sowie Soṭah 9, 11f; s. u. Sp. 271). In biblischen sowie außerbiblischen Quellen ist auch die Rede von V. am Königshof: Sprechen 2 Sam. 19, 36 u. Koh. 2, 8 von zum König gehörenden Sängern u. Sängerinnen, belegen die Sanherib-Tafeln (um 701 vC.), dass König Hiskia Sänger u. Sängerinnen als Tribut an den assyr. Hof schicken musste (Braun 1522). Das Hohelied Salomos (šir hašširim, Canticum canticorum) basiert auf einer Sammlung erotischer Liebeslieder. Reichere Zeugnisse gibt es für V. bei besonderen Anlässen: Ps. 45 (44) liegt ein Lied zugrunde, das auch die Hochzeit des Königs besingt. Zahlreiche Hinweise finden sich auf die Totenklage (qīnā), die von (professionellen) Klagefrauen (Jer. 9, 16f) oder von Freunden u. Verwandten angestimmt wird (2 Sam. 1, 17/27; 3, 33); in der prophetischen Rede erscheint sie in einer Art Kontrafaktur als ‚politische' Totenklage über das Schicksal Israels (Hes. 19, 1/14; Amos 5, 2) sowie der Völker (Hes. 26, 17; 27, 32; 32, 2. 16). Jes. 23, 15f beschreibt das Schicksal von Tyrus mit einem širat hazzonā (‚Dirnenlied'), während ebd. 14, 4/21 den Untergang von *Babylon mit einem mašal (‚Spottlied') verspottet (vgl. dazu Num. 21, 27/30). An der Grenze zwischen Spott- u. Siegeslied steht 1 Sam. 18, 6f (‚Saul hat tausend erschlagen, David aber zehntausend'; überhaupt gilt David in 2 Sam. 23, 1 als ‚Lieblingsheld der Lieder Israels'). Typischerweise von Frauen vorgetragene Siegeslieder sind Ex. 15, 21 (Mirjam), Iudc. 5, 1/31 (Debora) u. Judt. 16 (Judit). – Die rabbin. Schriften des frühen Judentums stehen der V. im Alltag eher reserviert gegenüber. Als Grund dafür wird oft die Trauer über die Zerstörung des Tempels genannt: Mit der Zerstörung des ersten Tempels hat *Nabuchodonosor den ‚Gesang' (šir) im Trinkhaus zum Verstummen gebracht (Lament. Rabbah prooem. 23 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 19f]; ausführlich Grözinger 242), wobei es sich nach Koh. Rabbah 12, 7 zu Koh. 12, 7 (dt.: Wünsche, BR 1, 1, 155f) lediglich um die Tempel-M. handelt (vgl. auch Soṭah 9, 11f; bSoṭah 48a). Nach Raschis Kommentar zu ebd. (‚der Gesang [zimra'] der Schiffer u. Pflüger ist erlaubt, der der Weber ist jedoch verboten') sind Lieder bei der Arbeit (s. o. Sp. 254) erlaubt, wenn sie diese befördern (beim Schiffziehen, Pflügen, Keltern), jedoch verboten, wenn sie nur der Belustigung dienen (zB. am Webstuhl; vgl. Grözinger 245).

V. bei Trinkgelagen ist verpönt, ebenso wird vor der verführerischen Wirkung von Frauengesang gewarnt, der zur Unzucht verleite (bSoṭah 48a; vgl. Grözinger 249).

II. Vokalmusik in gottesdienstlichen Kontexten. a. Hausliturgie u. persönliche Frömmigkeit. Unbeschadet der Verwendung einzelner Psalmen oder Psalmengruppen im Zusammenhang mit der Tempelliturgie (s. unten) hat der Psalter als Sammlung keine liturgische Funktion, sondern dient der persönlichen Schriftmeditation, bei der die bibl. Texte (auswendig) ‚gemurmelt' werden (vgl. Ps. 1, 2 das Verb hgh, das die Vulgata mit meditabitur übersetzt; *Auswendiglernen). Nur vereinzelt lässt sich bei häuslichen Feiern V. nachweisen (vgl. G. Stemberger, Psalmen in Liturgie u. Predigt der rabbin. Zeit: E. Zenger [Hrsg.], Der Psalter in Judentum u. Christentum [1998] 211), so beim Pesach-Mahl die Hallel-Psalmen 113/8 (112/7) (in diesem Sinne ist die Notiz Mc. 14, 26; Mt. 26, 30 am Ende des Abendmahls zu verstehen: ‚Nach dem Lobgesang gingen sie zum Ölberg hinaus').

b. Tempelliturgie. Die V. des unter Salomo errichteten Tempels wird nach ausländischem Vorbild u. wohl zunächst von ausländischen (Berufs-) Musikern ausgeübt (Seidel 82/5). Da das Tempelgebäude dem Kultpersonal vorbehalten war, fand V. im Vorhof statt. Als Formen der V. werden Prozessionsgesänge u. bei der Verkündigung (chorische) Responsorien vermutet (ebd. 86/104). Nach der Zerstörung des Tempels 587 vC. werden mit der judäischen Oberschicht auch die Tempelmusiker deportiert (Ps. 137 [136]). Im Exil verfassen u. sammeln sie Lieder, die zum Repertoire der Sängerfamilien oder -gilden zählen (etwa die Asaf-Psalmen 74 [73] u. 79 [78]). Mit dem Ende der Verbannung nach 538 vC. kehren laut Esr. 2, 41 auch 128 Mitglieder der Asaf-Gruppe nach Jerusalem zurück. Gibt es für die Zeit des Wiederaufbaus kaum Zeugnisse für V., zeichnen die Chronik-Bücher (2. Jh. vC.) ein glanzvolles Bild der Tempel-M.: Sie wird auf David selbst als Initiator u. Organisator zurückgeführt, die Musiker zählen nun zu den Leviten, es werden drei Sängerfamilien genannt, Asaf, Heman u. Jedutun (1 Chron. 15, 16/21. 16, 4/7. 25, 1/7; 2 Chron. 5, 12f). Neben V. steht ein reiches Repertoire an Instrumenten zur Verfügung. Die Psalmen werden vom Vorsänger oder Levitenchor an den Stufen vom Vorhof der Frauen zum Vorhof der Männer vorgetragen, während der Chor oder die Gemeinde einen Refrain oder Kurzvers singt (‚Halleluja', ‚Amen', ‚Denn seine Huld währt ewig'). Nach Seidel lassen sich anhand der Psalmengruppe 146/50 die Umrisse der nachexilischen Kult-M. erschließen; speziell die literarische Struktur von Ps. 150 entspreche der Struktur des Tempels u. der musikalischen Abfolge eines Gottesdienstes (H. Seidel, Ps 150 u. die Gottesdienst-M. Altisraels: NederlTheolTijdschr 35 [1980] 89/100). Die in den Psalmüberschriften genannten Hinweise zur Aufführungspraxis sind kaum zu entschlüsseln (ders., Art. M. u. Religion I: TRE 23 [1994] 445), ebenso wie die Bedeutung des Terminus selā umstritten ist.

c. Synagogenliturgie. Die Anfänge der Synagoge sind nicht geklärt; möglicherweise gibt es zur Zeitenwende verschiedene ‚Synagogenkonzepte' (vgl. Foley 48: ‚The coexistence of many types of synagogues'), die jeweils unterschiedliche Funktionen akzentuieren (Lehrhaus, Gottesdienstort, Gemeindezentrum); dafür spricht die Existenz mehrerer Synagogen auch in kleineren Städten (F.-L. Hossfeld / E. Zenger, Die Psalmen 1 = Echter Komm. AT 29 [1993] 6f). Viel diskutiert ist die Frage, ob nach der Zerstörung des Tempels 70 nC. dessen M.traditionen von der Synagoge aufgenommen werden (zustimmend Sendrey 150/4). Auch wenn dies mit guten Gründen zu bestreiten ist (McKinnon, Question), scheint es unwahrscheinlich, dass die Synagoge völlig ‚psalmenlos' gewesen sein soll (Hossfeld / Zenger aO. 7; J. Maier, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie: Liturgie u. Dichtung 1 [1983] 55/90); R. Flender (Die hebr. Psalmodie, Diss. Jerus. [1981] 90/8) nimmt an, hebräische Psalmodie sei in der Synagoge schon zZt. des 2. Tempels geübt worden, wobei allerdings die unterschiedlichen Vollzugsweisen beachtet werden müssen: Sind es im Tempel Berufsmusiker, die im Kontext der Opferhandlungen oder Prozessionen Psalmengesang mit Instrumentalbegleitung vortragen, wird in der Synagoge bei den Schriftlesungen ein von Laien ausgeführter Rezitationsstil in Form eines kodierten Sprechgesangs gepflegt, der eher mit der persönlichen Tora- u. Psalmenmeditation (s. oben) vergleichbar sein dürfte (zu der Angabe von Melodiefolge u. Rhythmus durch

Handzeichen [Cheironomie], die später als Akzente in den Bibeltext eingetragen wurden, vgl. K. Groß, Menschenhand u. Gotteshand in Antike u. Christentum [1985] 190/8). Das Amt eines professionellen Vorsängers (ḥazzan) ist erst seit dem 5. Jh. belegt. In hellenistischer Zeit entstehen ab dem 4. Jh. nichtbiblische ‚Hymnen' (pijjuṭim, von ποιητής), unter denen die Dichtungen Eleasar Kalirs (6./7. Jh.) hervorragend sind (Braun 1527).

D. Christlich. I. Orte u. Zeiten des Singens. a. Gottesdienst. Für Christen sind die heidn. u. jüd. Sach-Opfer im Sinne des ‚Christus-gemäßen' Gottesdienstes (λογικὴ θυσία) ersetzt durch den Lebensvollzug im Alltag (Rom. 12, 1) u. das (gesungene) Lob-Opfer (Clem. Alex. strom. 7, 49, 3; Tert. orat. 28). Von Anfang an ist daher in den Gemeindeversammlungen mit V. zu rechnen (1 Cor. 14, 26; Eph. 5, 19; Col. 3, 16), auch wenn Art u. Umfang kaum näher bestimmt werden können. Für die in neutestamentlichen Schriften tradierten ‚Hymnen' (zB. Phil. 2, 6/11; Col. 1, 12/20; Eph. 1, 3/14; vgl. R. Deichgräber, Gotteshymnus u. Christushymnus in der frühen Christenheit [1967]; J. Gnilka, Der Christushymnus des Philipperbriefes u. die ntl. Hymnendichtung: Liturgie u. Dichtung 1 [1983] 173/85) fehlen jegliche Hinweise auf eine liturgische Verwendung; das älteste außerbibl. Zeugnis, wonach Christen sich vor Sonnenaufgang versammeln u. carmen Christo quasi deo dicere secum invicem (Plin. ep. 10, 96, 7), ist in seiner Deutung umstritten (J. Quasten, Art. Carmen: o. Bd. 2, 906f; F. J. van Beek, The worship of Christians in Pliny's letter: Studia Liturgica 18 [1988] 121/31). Für das 2. u. 3. Jh. gibt es nur spärlich Zeugnisse für V., die hauptsächlich die Rezitation von Psalmen im Kontext des persönlichen Gebetes (Clem. Alex. strom. 7, 7, 49; Tert. uxor. 2, 6, 1. 8, 8) oder der Gemeindeversammlung (Tert. an. 9; orat. 28) belegen; die detaillierte Schilderung der sonntäglichen ‚Messe' bei Iustin. apol. 1, 67 nennt interessanterweise überhaupt keine Elemente von V. Dagegen weisen die Quellen ab dem 4. Jh. im Osten u. Westen Gesang als festes Element der verschiedensten liturgischen Feiern aus: bei der *Initiation, der eucharistischen Liturgie, dem Tagzeitengebet, den Herrenfesten, bei Prozessionen (McKinnon, Music 108/70 mit Belegen).

b. Totengeleit u. Totengedächtnis. Auch wenn Christen ‚beim Dienst, den man den Toten erweist, den Brauch eines jeden Volkes wahren' (Aug. in Joh. tract. 120, 4 [CCL 36, 662]), wird all das abgelehnt, was der christl. Deutung des Todes widerspricht oder missverständlich ist (etwa die Bekränzung der Toten, vgl. Tert. cor. 10; *Kranz). Dies gilt speziell für die (ritualisierte) Totenklage. Beim Tod seiner Mutter lehnt Augustinus den üblichen Klagelärm ab, denn Monnica ‚starb weder elend noch starb sie überhaupt' (conf. 9, 12, 29); sein Freund Evodius stimmt stattdessen einen Psalm an, den die Hausgemeinschaft respondiert. Ähnliches berichtet *Hieronymus (ep. 108) vom Begräbnis der Paula, bei deren Aufbahrung in der Kirche eine Woche lang Psalmen, nicht Wehklagen erklungen seien. Die Grabinschrift der Cyriaka (4. Jh.) erwähnt ausdrücklich Hymnengesang beim Totengeleit (J. B. de Rossi: BullArchCrist 2 [1864] 34; Quasten 226). In diesen Gesang können auch Engel einstimmen, so beim Begräbnis der Mutter Jesu (Joh. Damasc. carm. dorm. Mar. 2, 18 [PTS 29, 536/9]) oder beim Leichenzug Konstantins (Greg. Naz. or. 5, 16 [SC 309, 323f]). Doch zeigen Berichte (Greg. Nyss. vit. Macr. 26 [SC 178, 229/33]), Predigten (Joh. Chrys. in Hebr. hom. 4, 5 [PG 63, 41/4]) u. die bis ins 7. Jh. reichenden synodalen Verbote, dass sich die Totenklage noch längere Zeit neben der christl. V. behaupten kann (Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 22 [5, 130f Martínez Díez / Rodríguez]; Quasten 217/29; vgl. zum Ganzen Nussbaum aO. [o. Sp. 252] 1001/3). – Analog werden beim Toten- u. speziell beim Martyrergedächtnis die paganen Bräuche (Opfer, *Mahl, Gesänge u. Tanz) durch christliche ersetzt; Konstantin nennt (bei Eus. or. ad s. coet. 12 [GCS Eus. 1, 170f]) Eucharistiefeier, Mahl sowie Psalmen- u. Hymnengesang als feste Bestandteile des Martyrerfestes. Von dem großen Hymnendichter der Ostkirche, *Ephraem Syrus, wird berichtet, er habe Martyrerhymnen verfasst (s. u. Sp. 280), von seinem westkirchl. Pendant, *Ambrosius v. Mailand, sind solche überliefert (J. Fontaine [Hrsg.], Ambroise de Milan. Hymnes [Paris 1992] 363/621). Wie beim Totengeleit halten sich an manchen Orten zum Verdruss vieler Bischöfe in den mit dem Martyrergedenken verbundenen Vigilien bis ins 7. Jh. Elemente der paganen Pannychis wie Gelage, Instrumental-M. u. Tanz (Epiph. haer. 51, 22, 9f

[GCS Epiph. 2, 285f]; Aug. ep. 29, 8; Quasten 231/47).

c. Hochzeit. Auch hier werden die gesellschaftlich-rechtlichen Formen unter Ausschluss der kultischen u. erotischen Elemente (Aug. civ. D. 6, 9) weitgehend beibehalten (die Bemerkungen bei Tert. uxor. 2, 8, 6 über spezifisch christl. Hochzeitsriten sind singulär u. in ihrer Deutung umstritten); die pagane V. soll durch christlichen Hymnen- u. Psalmengesang ersetzt werden (vgl. Keydell aO. [o. Sp. 253] 927/43; Nussbaum aO. 997f). Dass im 4. Jh. auch in christlichen Familien beides nebeneinander bestehen kann, zeigen die Mahnungen des Joh. Chrysostomos (in Col. hom. 12, 5 [PG 62, 387f]; de non iter. coniug. 4 [ebd. 48, 615f]; in 1 Cor. hom. 12, 5f [61, 102/5]), des Gregor v. Naz. (ep. 232) u. der Synode v. Laodicea (cn. 53f [90 Beneševič, Synagoga L titulorum]).

d. Theater u. Schauspiele. Aufgrund ihrer Verbindung zum paganen Kult u. ihrer ‚Sittenlosigkeit' gelten Theater u. Schauspiele als pompa diaboli, der die Getauften bei der *Initiation abgeschworen haben (Cyrill. Hieros. catech. 1, 6 [PG 33, 1070]: ‚Pomp des Teufels, das sind die Theaterleidenschaft, die Pferderennen, die Jagd u. all solche Sinnlosigkeit'; vgl. Joh. Chrys. catech. II 5 [PG 49, 239]; zum Ganzen vgl. H. Jürgens, Pompa Diaboli. Die lat. Kirchenväter u. das antike Theater [1972]). Die Kritik der Theologen ist scharf u. eigener Traktate wert (PsCypr. spect.; Tert. spect.; Novatian. spect.; Joh. Chrys. theatr.; zu letzteren vgl. umfassend Ch. Jacob, Das geistige Theater. Ästhetik u. Moral bei Joh. Chrys. [2010]). Der teilweise sehr populären V. des Theaters werden die christl. Hymnen u. Lieder entgegengesetzt: ‚Sollte die Bühne aber etwa der Bildung wegen anziehen, wir (Christen) haben Literatur genug, ... auch genug Gesänge u. Lieder' (Tert. spect. 29, 4; ähnlich Ambr. hex. 3, 1, 5 [CSEL 32, 1, 61]; Aug. en. in Ps. 39, 9 [CCL 38, 431/3]). In der innerchristl. Auseinandersetzung um den angemessenen Gesang (s. u. Sp. 280f) ist der Vergleich mit Theater-M. ein oft bemühtes Argument.

e. Mahlzeiten. In der Weiterführung griechisch-römischer Traditionen (Clem. Alex. paed. 2, 44, 3 nennt ausdrücklich das Skolion als Parallele) kennen Christen V. bei den Mahlzeiten. ‚Auch die Stunde des Gastmahls soll nicht ohne Gnade sein. Die nüchterne Mahlzeit soll von Psalmen ertönen, u. hast du ein gutes Gedächtnis u. eine gute Stimme, so übernimm das Sängeramt' (Cypr. ad Donat. 16 [CSEL 3, 1, 16]). Neben biblischen Gesängen können nichtbiblische Stücke zum Vortrag kommen (Tert. apol. 39, 18: ‚wie es jeder nach der Hl. Schrift oder nach der eigenen Fähigkeit vermag'; A. Budde, Art. Lucernarium: o. Bd. 23, 580). Joh. Chrys. expos. in Ps. 41, 2 (PG 55, 158) stellt, an christliche Zuhörer gewendet, polemisch den heidn. Mahlgesängen die christl. Hymnen entgegen: Jene rufen den Teufel ins Heim, diese aber rufen Christus selbst herbei. ‚Jene machen ihr Haus zu einem Theater. Du aber mache dein Haus zu einer Kirche' (ähnlich interpretiert in hom. in Jes. 5, 5 [PG 56, 62f]; in Col. hom. 1, 5 [ebd. 62, 307f]; zu christl. Tischsitten vgl. auch A. Lumpe, Art. Essen: o. Bd. 6, 631f).

f. Arbeitswelt, Alltag, Bildung u. Erziehung. Die Hinweise auf eine christl. V. im Alltag stehen meist im Zusammenhang mit dem häuslichen Gebet (Clem. Alex. strom. 7, 7; Tert. uxor. 2, 6, 1. 8, 8), seltener mit anderen Verrichtungen (Joh. Chrys. expos. in Ps. 41 [PG 55, 155/67] nennt Psalmen- u. Hymnengesang ‚am Webstuhl u. bei anderen Arbeiten'). Die herkömmliche Wertschätzung von V. bei der Kindererziehung wird von christlichen Theologen weitgehend geteilt, da M. trotz ihrer Verquickung mit dem heidn. Götterglauben die Qualität habe, Erkenntnis zu fördern (Aug. doctr. christ. 2, 18, 28 [CSEL 80, 54f]). Basil. leg. lib. gent. 7 (PG 31, 581f) unterscheidet zwischen einer die Leidenschaften erregenden u. einer diese beruhigenden (nach dem Beispiel des David u. des Pythagoras) M.; Psalmengesang sei zur Stärkung der Kinder geeignet (hom. in Ps. 1, 1 [PG 29, 209/12]; P. Blomenkamp, Art. Erziehung: o. Bd. 6, 551). Ebenso schätzt Hieronymus Psalmengesang bei der Kindererziehung; in seinem Brief an Patacula rät er, die Tochter solle mit dem 7. Lebensjahr beginnen, statt weltlicher Lieder die Psalmen zu lernen, u. zwar auswendig (ep. 128, 4, 2: Discat memoriter psalterium; vgl. ebd. 107, 12, 1: Discat primum psalterium, his se canticis avocet). In dem sog. ‚Psalmenlob' des Ambrosius v. Mailand (in Ps. 1, 9 [CSEL 64, 8]) werden ausdrücklich adulescentes, iuvenculae u. puellulae genannt, für die das Singen der Psalmen geeignet sei: (psalmum) tenere gestit pueritia, hunc meditari gaudet infantia, quae alia declinat ediscere.

II. Formen, Gattungen u. Aufführungspraktiken a. Terminologie: Formen u. Gattungen. Wie für die griech.-röm. Kultur, so ist auch für den christl. Bereich eine scharfe Trennung der Formen oder eine eindeutige, etwa auf der Terminologie beruhende Gattungszuweisung kaum möglich. Für die gottesdienstliche V. nennen die (deutero-) paulinischen Briefe zweimal die Trias psalmi et hymni et cantica spiritualia (ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι καὶ ᾠδαὶ πνευματικαί; vgl. Col. 3, 16; Eph. 5, 19); der Pliniusbrief (ep. 10, 96, 7) benutzt den Begriff carmen (s. o. Sp. 269). Man kann davon ausgehen, dass es sich hier weitgehend um Synonyme handelt; jedenfalls ist die bibl. Trias nicht im modernen Sinn zu verstehen (Psalm ein dem Psalter, Canticum / Ode ein den übrigen bibl. Schriften entnommenes, Hymnus ein nichtbibl. Gesangsstück), vielmehr dürfte auch der genannte ‚Psalm' (vgl. ebenfalls 1 Cor. 14, 26) nicht einen atl., sondern einen neu verfassten Text meinen (Bauer, Wb.[6] 1777 s. v.). Ob es sich bei diesen neu verfassten Stücken auch um jene ntl. Texte handeln könnte, die die Exegese gerne als ‚Hymnen' bezeichnet (s. o. Sp. 269), ist unklar; für keinen dieser ntl. ‚Hymnen' lässt sich die Verwendung im urchristl. Gottesdienst im Sinne einer V. nachweisen (vgl. G. Delling, Art. ὕμνος: ThWbNT 8 [1969] 503/5; Hengel 393/404). Ihre Form scheint eher gegen eine solche Annahme zu sprechen; vielleicht wurden sie erst durch die spätere Praxis zu wirklichen Gesangsstücken gemacht (M. Reiser, Sprache u. literar. Formen des NT [2001] 173/8). Hat die ältere Forschung vor allem mit Blick auf diese ntl. Texte oder etwa die außerkanonischen Oden Salomos (M. Lattke, Oden Salomons 1/3 [1999/2005]) alttestamentliche u. frühjüdische Einflüsse auf die christl. V. betont (Werner, Conflict 404/70; ders., Bridge 2/30; Sendrey 40/2; G. May, Der Christushymnus des Clemens v. Alex.: Liturgie u. Dichtung 1 [1983] 257f), geht man heute von einer ‚confluence of culture' jüdischer u. griechisch-römischer Traditionen aus (Porter 203/27; McKinnon, Music 1/11; S. Vollenweider, Hymnus, Enkomion oder Psalm?: NTStudies 56 [2010] 219). Sicherlich ist die synagogale Konzeption eines priesterlosen, wortzentrierten, auf Instrumental-M. verzichtenden Gottesdienstes prägend für die christl. Liturgie (vgl. Foley 57f), was aber nicht zwangsläufig die Übernahme spezieller Gesangsformen bedeuten muss. Interessant ist immerhin, dass die Form der ältesten christl. Hymnen, für die sich eine Verwendung als V. tatsächlich nachweisen lässt (es sind dies im Wesentlichen der griech. Abendhymnus Φῶς ἱλαρόν [vgl. P. Plank, Phos hilaron. Christushymnus u. Lichtdanksagung der frühen Christenheit (2001)], der ebenfalls zunächst griech. Morgenhymnus Gloria in excelsis Deo [vgl. J. A. Vermeulen, Art. Gloria: o. Bd. 11, 196/225] u. das lat. Te Deum [vgl. R. Meßner, Der König der Herrlichkeit u. seine Heiligen. Das Te Deum als kosmische Doxologie: D. Monninger (Hrsg.), Doxologie. Gesungene Theologie. Erträge aus dem 10. Interdisziplinären ökumenischen Seminar zum Kirchenlied (2003) 12/21]), weder die Charakteristika der hellenist. Dichtung (Metrik) noch der atl. Poesie (Parallelismus membrorum) aufweisen, sondern dass diese Hymnen vielmehr ‚in einer Art freirhythmischer Verse' (Zerfaß 1f) abgefasst sind. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam wird im 4. Jh. die Entscheidung des Ambrosius, seinem für die Tagzeitenliturgie bestimmten Hymnus das der Gemeinde aus der weltlichen Dichtung vertraute Versmaß des iambischen Dimeters zugrunde zu legen; dies wird für die westl. Tradition bis ins MA hinein stilbildend, so dass jedes in der Manier des Mailänders verfasste Gesangsstück (hymnus) ambrosianus genannt werden kann (etwa Bened. reg. 9, 4; 12, 4; 13, 11 [CSEL 75[2], 60. 65. 68]). Auch wenn sich hier ein von Metrum u. Strophenzahl bestimmter Gattungsbegriff zu formieren scheint, kann Ambrosius selbst seine Hymnen auch als carmina bezeichnen, wenn er deren Wirkmächtigkeit betonen will (ep. 75a [21a], 34 [CSEL 82, 3, 105]); die bekannte Definition von Hymnus durch Augustinus (Hymni laudes sunt Dei cum cantico: hymni cantus sunt continentes laudem Dei; en. in Ps. 72, 1 [CCL 39, 986]) schließt noch alle Arten von christlichen Gesängen ein, neben den Hymnen des Ambrosius auch die Psalmen der Tagzeitenliturgie oder das ‚Canticum' der drei *Jünglinge im Feuerofen (M. Klöckener, Art. Hymnus: AugLex 3 [2006] 457).

b. Aufführungspraktiken. Der solistische Vortrag Einzelner dürfte sowohl bei den eucharistischen Mahlfeiern der Gemeinde (McKinnon, Frühchristl. M. 910) als auch bei den häuslichen Mählern (s. o. Sp. 271) die Regel gewesen sein. Wie als frühes Zeugnis

die Didache (9f) zeigt, beteiligt sich die Gemeinde durch *Akklamationen (‚Dir die Herrlichkeit in Ewigkeit', ‚Hosanna dem Gott Davids', ‚Maranatha', ‚Amen') am Vortrag des Eucharistiegebetes (zu Akklamationen vgl. Th. Klauser: o. Bd. 1, 216/33; R. Deichgräber, Art. Formeln, Liturgische II. NT u. Alte Kirche: TRE 11 [1983] 256/63). Auch wenn der Begriff ‚Psalm' in den ntl. Briefen, die Hinweise auf V. in der Gemeindeversammlung geben (Col. 3, 16; Eph. 5, 19; 1 Cor. 14, 26), wohl nicht auf alttestamentliche Stücke bezogen ist (s. o. Sp. 273), darf aufgrund der hohen Bedeutung der Psalmen für das Christuszeugnis (vgl. D. Güntner, Das Gedenken des Erhöhten im NT. Zur ekklesialen Bedeutung des Gedenkens am Modell des Psalms 110 [1998]) davon ausgegangen werden, dass auch schon vor dem 2. Jh. ausgewählte Psalmen in der Gemeindeversammlung ihren Ort hatten; hier legt sich schon von der Struktur einiger dieser Stücke (zB. Ps. 136 [135]) eine responsorische Aufführungspraxis nahe: Ein Vorsänger kantiliert die Verse, die Gemeinde antwortet nach jedem Vers oder jeder Einheit mehrerer Verse mit einem Refrain (vgl. Foley 101). Im 4. Jh. begegnet dieser responsorische Vortrag auch in der Form, dass spezielle Chöre den Psalm vortragen (s. unten). Viel Anlass zu Diskussionen haben die Berichte des Augustinus u. des Paulinus gegeben, Ambrosius habe 385/86 den ‚Gesang von Psalmen u. Hymnen nach der Weise der Ostkirchen' (conf. 9, 7, 15) bzw. ‚Antiphonen, Hymnen u. Vigilien' (Paulin. Med. vit. Ambr. 13 [68 Pellegrino]) eingeführt. Die ältere Forschung deutete dies als Einführung einer antiphonalen, d. h. wechselchörigen Aufführungspraxis (P. Lejay, Art. Ambrosien [Rit]: DACL 1, 1373/6; J. Handschin, Gesungene Apologetik: Miscellana Liturgica, Festschr. L. C. Mohlberg 2 [Roma 1949] 102/6; M. Pellegrino, La poesia cristiana latina dalle origini a S. Ambrogio [1947] 184/211). Aus den Schriften des Ambrosius selbst lässt sich aber an keiner Stelle ein Hinweis auf eine solche Gesangsweise finden (H. Leeb, Die Psalmodie bei Ambrosius [1967] 85/9; J. Schmitz, Gottesdienst im altchristl. Mailand = Theophaneia 25 [1975] 304/6). Die Berichte sind daher wohl nicht im Sinne der Einführung neuer Gesangsweisen, sondern neuer ‚Textsorten' von V. (nichtbibl. Kehrverse u. nichtbibl. Hymnen) zu verstehen (Franz, Tageslauf 17/20). Nach Theodrt. h. e. 2, 24, 8 soll der antiphonale Psalmengesang von den späteren Bischöfen Flavian u. Diodor erstmals in die Martyrervigilien eingeführt worden sein. Ein belastbares Zeugnis ist Basil. ep. 207 (2, 183/8 Courtonne) an den Klerus von Neocaesarea, worin die liturgische V. gegen Angriffe von Gesangsgegnern (s. u. Sp. 280f) verteidigt wird: Bei den Vigilien teilen sich die Gläubigen ‚in zwei Chöre u. psallieren abwechselnd miteinander'. Sidonius Apollinaris (ep. 5, 17 [MG AA 8, 89/91]) berichtet ebenfalls im Zusammenhang mit Vigilien von der Praxis, dass Mönche u. Kleriker die Psalmen alternante mulcedine gesungen hätten. Der in einigen Psalmenkommentaren anlässlich des Wortes iubilare (etwa Ps. 99 [98], 1: Iubilate Domino omnis terra) erwähnte Jubilus (Hilar. Pict. tract. in Ps. 65, 3 [CCL 61, 236]; PsHieron. brev. in Ps. 32 [PL 26, 970]; Aug. en. in Ps. 99, 3/5 [CCL 39, 1393/9]) ist eine Erscheinung des weltlichen Gesangs, der durch den Verzicht auf Worte charakterisiert ist; Landarbeiter scheinen ihn als rhythmische Unterstützung ihrer Arbeit bei der Ernte u. Weinlese verwendet zu haben. Augustinus (ebd. 32, 2, 1, 8 [38, 254]) beschreibt mit diesem Phänomen den Ausdruck einer christl. Freude, die nicht in Worte zu fassen ist. Möglicherweise wird hier auf den melismatischen Gesang des aus dem 4./5. Jh. stammenden Halleluja der Osternacht angespielt (vgl. E. Jammers, Das Alleluja in der Gregorianischen Messe [1973] 31. 72/84; anders McKinnon, Frühchristl. M. 924). Eine spezielle Form der Psalmen-Meditation (im Sinne einer ruminatio des Bibeltextes) wird im ägypt. *Mönchtum praktiziert (Joh. Cassian. inst. 2, 4/7 [CSEL 17, 20/4]): Ein Vorsänger rezitiert 12 fortlaufende Psalmen, ‚einen Vers nach dem anderen, in gleichmäßigem Vortrag', der letzte Psalm wird mit einem ‚Halleluja' beschlossen. Die übrigen sitzen u. hören achtsam zu; nach jedem Psalm folgt eine Zeit des stillen Gebetes, das von allen kniend oder in Proskynese vollzogen wird, darauf das verlautete Gebet des Vorsängers (Psalterkollekte), zu dem alle stehen. Der Dreischritt lectio-meditatio-oratio mit den Körperhaltungen sitzen / knien (liegen) / stehen ist ein weitverbreitetes Modell (etwa auch in den Lesungen der Ostervigil vor 1970).

III. Akteure. a. Sologesang u. bestimmte Gruppen. Neben dem solistischen Vortrag

(s. oben) der ‚Psalmen, Hymnen u. geistlichen Lieder' (Col. 3, 16; Eph. 5, 19) mehren sich ab dem 4. Jh. die Zeugnisse, die die Existenz besonderer Chöre belegen. Egeria (peregr. 24, 5 [CCL 175, 68]) berichtet von einer Knaben-Schola (pisinni plurimi), die auf die Anliegen der vom *Diakon vorgetragenen Fürbittlitanei das kyrie eleison respondiert. In Test. Dom. 2, 22 (142f Rahmani) sind es virgines et pueri, die dem Psalmenvortrag mit einem Refrain antworten; beim Abendgottesdienst treten pueruli an die Stelle des Vorsängers, wenn sie die Cantica vortragen u. die Gemeinde mit Halleluja respondiert (ebd. 2, 11 [134f Rahmani]). In der Westkirche gibt es Hinweise auf Knabenchöre bei Germanus v. Paris, Gregor v. Tours (*Gregor IV) u. in einer Lyoner Grabinschrift (Quasten 133/41 mit Belegen). Nach dem Vorbild des Gnostikers *Bardesanes (gest. 222) soll Ephraem d. Syrer in Edessa einen Chor gottgeweihter Jungfrauen (‚Bundestöchter') gegründet u. im Gesang unterrichtet haben, die an den Herrenfesten, Sonntagen u. Martyrerfesten in der Kirche seine Lieder vortrugen (Anonymus bei J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis 1 [Romae 1720] 47f; Quasten 115/7).

b. Gemeindegesang. Die häufigen Mahnungen, dass zum Zeichen ihrer inneren Einheit die ganze Gemeinde ihren Gesang una voce vortragen solle (ebd. 91/102), werden ebenso wie die nach Alter u. Geschlecht differenzierte Gemeindebeteiligung im ‚Psalmenlob' des Ambrosius (in Ps. 1, 9 [CSEL 64, 7f]) sowie der eher praktische Ratschlag des Niketas v. Remesiana (psalm. 13 [79/81 Burn]), die im Gesang ungeübteren Gemeindemitglieder sollten besser ‚mit sanfter Stimme psallieren als mit lauter (Stimme) großen Lärm zu machen' (C. Turner: JournTheolStud 24 [1923] 239f) von der Forschung auf das responsoriale Singen der Gemeinde bezogen, die mit einem Refrain dem Vortrag eines Solisten oder Chors antwortet. Nichts deutet darauf hin, so Leeb aO. über die Verhältnisse in Mailand im 4. Jh., dass die Gemeinde einen Psalm in directum (Vers für Vers) gesungen habe. Doch zumindest für die wenigen, ausgewählten Psalmen des kathedralen Tagzeitengebetes lässt sich das kaum ausschließen. Caes. Arel. serm. 136, 1 (CCL 103, 560) berichtet, der Abendpsalm 104 (103) werde allabendlich in fast jeder Pfarrkirche der Welt (per omnem mundum) gesungen u. die meisten Menschen kennten ihn auswendig, was sicherlich auch für einige andere täglich gesungene Psalmen zutreffen könnte. Das Auswendigkennen der Texte dürfte die Voraussetzung dafür sein, dass sich die Gemeinde, wie Basilius schreibt, in zwei Chöre teilt u. antiphonal psalliert (ep. 207, 3 [2, 186 C.]; s. o. Sp. 276). Auch die von Ambrosius geschaffenen Hymnen, deren Kenntnis par cœur Augustinus von sich u. seiner Mutter bezeugt (beat. vit. 4, 35 [CSEL 63, 115]), sind wohl kaum responsorial (die Gemeinde beschränkt sich auf einen Refrain), sondern als Ganze von der Gemeinde (in directum oder doppelchörig) gesungen worden; Papst Coelestin I (bei Arnob. Iun. confl. 2, 13 [CCL 25A, 112]) erinnert sich, wie Ambrosius zu Weihnachten seinen Hymnus Intende qui regis Israel ‚das ganze Volk mit einer Stimme singen ließ' (vgl. Franz, Tageslauf 15/7; vgl. A. Weckwerth, Art. Mailand: o. Bd. 23, 1179f).

IV. Funktionen u. Bewertungen. a. Die Wertschätzung von Vokalmusik. Grundsätzlich teilt das Christentum mit der antiken Kultur die hohe Wertschätzung von V., auch wenn bestimmte M.typen u. -praktiken (Kult- u. Theater-M., Hochzeitslieder, Totenklage) abgelehnt werden u. teilweise heftig um eine angemessene christl. V. gestritten wird. Gesang ist Ausdruck für eine λογικὴ θυσία (Quasten 78/80 mit Verweis O. Casel, Die Λογικὴ θυσία der antiken M. in christl.-liturgischer Umdeutung: JbLiturgWiss 4 [1924] 37/47; für Augustins Bewertung des Gesangs vgl. E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1245), dient dem Trost sowie der Ermahnung u. bestärkt den affectus precis (Aug. conf. 9, 6, 14/8, 17; vgl. Ch. Markschies, Die Herausbildung des christl. Liedes im Kontext der antiken Musik- u. Religionspraxis: BerlinTheolZs 28 [2011] 211/29), er ist Zeichen der Einheit der Gottesdienstfeiernden untereinander u. dieser mit den Engeln, Abbild der Sphärenharmonie des Alls (die von Gott bzw. dem Logos als ‚Musiker' bewirkt wird; vgl. J. Pépin, Art. Harmonie der Sphären: o. Bd. 13, 597/600), hat epikletische Kraft (Quasten 91/102) u. nach dem Beispiel des vor Saul singenden David u. des *Orpheus melotherapeutische Wirkungen (W. Geerlings, Das Bild des Sängers Orpheus bei den griech. Kirchenvätern: R. v. Haehling [Hrsg.], Griech. Mythologie u. frühes Christentum [2005] 257/65).

b. Die These vom ‚Hymnenverbot' an der Wende vom 2. zum 3. Jh. Da trotz verschiedener Hinweise auf eine verbreitete Hymnendichtung in den ersten beiden Jhh. nur sehr wenige dieser Stücke (s. o. Sp. 269) überliefert sind, hat schon die ältere Forschung die These vertreten, dass aufgrund des großen Erfolgs gnostischer Hymnen (Hippol. ref. 5, 10, 2; 6, 37, 7; Tert. carn. 20, 3; Soz. h. e. 3, 16) die Großkirche unterschiedslos den Gesang aller nichtbibl. Lieder in der Liturgie verboten u. sie durch die bibl. Psalmen ersetzt habe (Kroll 37f; Leitner 95/9). Üblicherweise wird hier auf Conc. Laod. cn. 59 (153 Beneševič, Synagoga L titulorum) verwiesen, das allerdings erst zwischen 341 u. 380 zu datieren u. deren Geltungsbereich unklar ist: ‚Es ist nicht erlaubt, selbstverfasste Psalmen (ψαλμοὶ ἰδιωτικοί) in der Kirche vorzutragen, noch im Kanon nicht enthaltene Bücher, sondern ausschließlich die kanonischen Bücher des Alten u. Neuen Testaments'. Frühere, den (vermuteten) Ereignissen zeitlich näher liegende Quellen sind kaum zu finden. Auch bei der Mahnung der Didasc. 2 (CSCO 401 / Syr. 175, 17; engl. Übers.: CSCO 402 / Syr. 176, 14f): ‚Wenn du Hymnen begehrst, so hast du die Psalmen [scil. Davids]' ist es nicht eindeutig, ob vor heidnischen oder häretischen Hymnen gewarnt wird. – Dennoch kann die These eine gewisse Plausibilität beanspruchen, da sie nicht nur den Mangel an überlieferten frühen Hymnen erklären kann, sondern auch, warum die Psalmen um die Wende vom 2. zum 3. Jh. deutlich als ‚liturgisches Gesangbuch' (Ba. Fischer, Die Psalmen als Stimme der Kirche. Ges. Studien zur christl. Psalmenfrömmigkeit [1982] 17f) hervortreten. Und weiterhin: Wenn iJ. 385/86 Ambrosius v. Mailand die von ihm verfassten Hymnen regelrecht ‚einführt' (der Ohrenzeuge Augustinus benutzt den Ausdruck ‚institutum est' [conf. 9, 7, 15]), u. den Zeitgenossen diese Hymnen als etwas spektakulär Neues erscheinen (Ambr. ep. 75a [21a], 34 [CSEL 82, 3, 105]: sermo c. Auxentium), so dass sie noch zu Lebzeiten des Augustinus (gest. 430) ‚von vielen, ja den meisten Kirchengemeinden der Welt übernommen' (Aug. conf. 9, 6f) werden, dann drängt sich der Schluss auf, dass die Hymnen einem Bedürfnis Rechnung tragen, das zuvor nicht befriedigt wurde (Franz, Kirche 8/10): Gegen die Auffassung, die Bibel sei das alleinige liturgische Textbuch, sind Lieder Ausdruck einer ‚permanenten Liturgiereform' (A. A. Häussling, Art. Hymnus II, 1: LThK[3] 5 [1996] 362f), mit der je gegenwärtige Glaubenserfahrungen in die Liturgie einfließen dürfen. – Ein ‚Hymnenverbot' ist aber nicht die einzige Weise, auf die heterodoxen Lieder zu reagieren. Schon vor Ambrosius (der laut Aug. conf. 9, 7, 15 ausdrücklich einem Impuls aus der Ostkirche folgt: more orientalium partium) versucht Ephraem d. Syrer die Häretiker mit ihren eigenen Waffen zu schlagen: Er nimmt die beliebten Melodien der Bardesanes-Hymnen einfach auf u. unterlegt ihnen einen neuen Text. Sein Hymnus 53 (Contra haereses) ist eine direkte Auseinandersetzung mit dem Gnostiker Bardesanes, der wie David 150 Psalmen dichtete, doch dessen ‚Harfe die Lüge ist' (hymn. 53, 6 [CSCO 170 / Syr. 77, 182]).

c. Die Gegner des Gesangs in der 2. H. des 4. Jh. Bekannt sind die Skrupel, die Aug. conf. 10, 33, 49f äußert: Bisweilen errege ihn das Singen mehr als das gesungene Wort, die ästhetische Kraft des Gesanges überdecke zum Schaden der Seele den Gebetscharakter des Liedes, u. am liebsten würde er dann allen Gesang aus der Kirche verbannen. Ob Augustinus hier einer in bestimmten Kreisen verbreiteten Haltung Ausdruck gibt oder, wie W. Kurzschenkel (Die theol. Bestimmung der M. [1971] 123/31) meint, von einer individuellen Veranlagung geleitet wird, ist schwer zu entscheiden. Grundsätzliche Kritik an den Liedern u. Gesängen der Kathedralkirchen wird im östl. *Mönchtum laut (beispielhaft Hieron. in Eph. comm. 3, 5 [PL 26, 561f] u. Abt Pambo in den Apophth. Patr.; Quasten 147f). Drei Motive tauchen in der Argumentation immer wieder auf: 1) Die verschnörkelten Melodien erinnerten an die verpönte Theater-M.; 2) In Eph. 5, 19 mahne der Apostel, nicht mit der Stimme, sondern ‚im Herzen' zu singen; 3) Der kunstvolle Gesang verhindere das Gebetsideal der contritio cordis (κατάνυξις). Die Verteidiger des Gemeindegesangs (beispielhaft Nicetas, De psalmodiae bono: PL Suppl. 3, 191/9; Basil. ep. 207 [2, 183/8 Courtonne]) wehren sich gegen diese ‚Verleumder, die die Einfältigen ängstigen' (ebd. 207, 3 [2, 186 C.]) mit exegetischen, theologischen u. pastoralen Argumenten sowie mit dem Hinweis auf die Praxis der Kirchen (vgl. Franz, Kirche 20/5). Die etwa zur gleichen Zeit erkennbaren Ver-

suche, *Frauen vom Gemeindegesang auszuschließen (beispielhaft Hieron. adv. Pelag. 1, 26 [CCL 80, 33f]; Cyrill. Hieros. procatech. 14 [PG 33, 353/6]; Isid. Pel. ep. 1, 90 [ebd. 78, 243/5]), sind in ihrer Motivation weniger eindeutig aus den Quellen zu erheben. Quasten (111/25) vermutet allgemein die besondere Stellung von Frauen als Prophetinnen u. Sängerinnen in häretischen Gruppen u. den ‚ganz üblen Ruf' der heidn. Musikerinnen; von beidem habe sich die Kirche absetzen wollen. Möglicherweise hat auch das Diktum in 1 Cor. 14, 34 (mulieres in ecclesiis taceant) eine gewisse Rolle gespielt, obwohl der Hymnendichter Ambrosius dies gerade nicht auf die Beteiligung der Frauen am Psalmengesang bezieht: Mulieres apostolus in ecclesia tacere iubet, psalmum etiam bene clamant (in Ps. 1, 9 [CSEL 64, 7f]). – Die von monastischen Kreisen u. von einigen Bischöfen vorgetragene Kritik am Frauengesang oder an einem überhaupt vermeintlich zu kunstvollen Gesang bleibt im Rahmen der antiken Kultur. Ähnliche Vorbehalte sind bei Porphyrios (abst. 2, 34; s. o. Sp. 263) sowie bei Philo (spec. leg. 1, 271; plant. 126) u. den Rabbinen (s. o. Sp. 266) zu finden. Was Ch. Markschies für die Stellung der Christen zum heidn. Mythos vermutet, gilt sicherlich für deren Stellung zur V., dass nämlich ‚auch hier weniger die Fragen der Religionszugehörigkeit, als vielmehr Fragen der Bildung, des sozialen Standes u. des philosophischen Hintergrundes für die jeweilige Haltung ... einschlägig waren' (Odysseus u. Orpheus - christlich gelesen: v. Haehling aO. 294).

I. ADLER / R. FLENDER, Art. M. u. Religion II: TRE 23 (1994) 446/52. – M. ALEXIOU, The ritual lament in Greek tradition[2] (Lanham, Maryland 2002). – W. D. ANDERSON, Music and musicians in ancient Greece (Ithaca, NY 1994). – J. BRAUN, Art. Jüd. M. 1/3: Musik in Gesch. u. Gegenwart[2]. Sachteil 4 (1996) 1511/28. – SH. D. BUNDRICK, Music and image in classical Athens (New York u. a. 2005). – G. COMOTTI, Music in Greek and Roman culture (Baltimore, Maryland 1991). – F. FLESS, Opferdiener u. Kultmusiker auf stadtröm. hist. Reliefs. Unters. zur Ikonographie, Funktion u. Benennung (1995). – F. FLESS / K. MOEDE, Music and dance. Forms of representation in pictoral and written sources: Rüpke, Companion aO. (o. Sp. 248) 249/62. – E. FOLEY, Foundations of Christian music. The music of pre-Constantinian Christianity (Collegeville, Minn. 1996). – A. FRANZ, Die Alte Kirche. Kirchenlied u. Gesangbuch = Mainzer hymnologische Studien 1 (2000) 1/28; Tageslauf u. Heilsgeschichte. Unters. zum literar. Text u. liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius v. Mailand = Pietas Liturgica 9 (1994). – K. E. GRÖZINGER, M. u. Gesang in der Theologie der frühen jüd. Lit. Talmud, Midrasch, Mystik = TextStudAntJud 3 (1982). – S. HAGEL, Ancient Greek music. A new technical history (Cambridge u. a. 2010). – M. HENGEL, Das Christuslied im frühesten Gottesdienst: Weisheit Gottes - Weisheit der Welt, Festschr. J. Kardinal Ratzinger 1 (1987) 357/404. – J. C. HERINGTON, Poetry into drama. Early tragedy and the Greek poetic tradition = SatherClassLect 49 (Berkeley / Los Angeles 1985). – A. L. KLINCK, Woman's songs in ancient Greece (Montréal u. a. 2008). – B. KOWALZIG, Singing for the gods. Performances of myth and ritual in archaic and classical Greece (Oxford u. a. 2007). – J. KROLL, Die christl. Hymnodik bis zu Klemens v. Alex. (1921). – G. LAMBIN, La chanson grecque dans l'antiquité (Paris 1992). – J. G. LANDELS, Music in ancient Greece and Rome (London / New York 1999). – F. LEITNER, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüd. u. christl. Altertum. Ein Beitrag zur jüd. u. christl. Kultgesch. (1906). – T. T. LIND, Music and cult in ancient Greece. Ethnomusicological perspectives: J. T. Jensen (Hrsg.), Aspects of ancient Greek cult. Context, ritual and iconography = Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity 8 (Aarhus 2009) 195/214. – S. LYONS, Music in the odes of Horace (Oxford 2010). – TH. J. MATHIESEN, Apollo's lyre. Greek music and music theory in Antiquity and the Middle Ages = Publications of the Center for the history of music theory and literature 2 (Lincoln, New England 1999). – J. MCKINNON, The church fathers and musical instruments, Diss. Columbia (1965); Art. Frühchristl. M.: Musik in Gesch. u. Gegenwart[2]. Sachteil 3 (1995) 907/30; Music in early Christian lit. (Cambridge 1987); Art. M. u. Religion III: TRE 23 (1994) 452/7; On the question of psalmody in the ancient synagogue: Early Music History 6 (1986) 159/91. – A. J. NEUBECKER, Altgriech. M. Eine Einführung (1977). – E. PÖHLMANN, Art. Griechenland A: M. in Gesch. u. Gegenwart[2]. Sachteil 3 (1995) 1626/76. 1706/9. – E. PÖHLMANN / M. L. WEST, Documents of ancient Greek music. The extant melodies and fragments (Oxford 2001). – W. J. PORTER, Misguided missals. Is early Christian music Jewish or is it Graeco-Roman?: S. E. Porter / B. W. R. Pearson (Hrsg.), Christian-Jewish relations through the centuries = JournStudNT Suppl. 192 (Sheffield 2000) 202/27. – T. POWER, The culture of Kitharôidia = Hellenic Sudies 15 (Cambridge, Mass. 2010). – J. QUASTEN, M. u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Frühzeit = LiturgQuellForsch 25

(1930). – J. Rüpke, Die Religion der Römer. Eine Einführung (2001). – S. Schröder, Geschichte u. Theorie der Gattung Paian. Eine kritische Unters. mit einem Ausblick auf Behandlung u. Auffassung der lyrischen Gattungen bei den alexandrin. Philologen = BeitrAltK 121 (1999). – H. Seidel, M. in Altisrael. Unters. zur M.gesch. u. M.praxis Altisraels anhand bibl. u. außerbibl. Texte = BeitrErforschATAntJud 12 (1989). – A. Sendrey, M. in Alt-Israel (1970). – A. V. Siebert, Instrumenta Sacra. Unters. zu röm. Opfer-, Kult- u. Priestergeräten = RGVV 44 (1999). – W. Veller, Art. M.: PW 16, 1 (1933) 823/76. – Ch. Vendries, Instruments à cordes et musiciens dans l'empire romaine. Étude historique et archéologique = Histoire ancienne et anthropologie (Paris 1999). – R. Webb, Demons and dancers. Performance in Late Antiquity (Cambridge, Mass. 2008). – E. Werner, The The sacred bridge. The interdependence of liturgy and music in synagogue and church during the first millennium 1/2 (London / New York 1959/84); The conflict between Hellenism and Judaism in the music of the early Christian church: HebrUnCollAnn 20 (1947) 407/70. – M. L. West, Ancient Greek music (Oxford u. a. 1992). – R. Weyer, M.pädagogische Theorie u. Praxis in der griech. Antike: ders. / E. Nolte (Hrsg.), Musikalische Unterweisung im Altertum. Mesopotamien - China - Griechenland = Beitr. zur Gesch. der M.pädagogik 19 (2011) 181/329. – G. Wille, Musica Romana. Die Bedeutung der M. im Leben der Römer (Amsterdam 1967). – A. Zerfass, Mysterium mirabile. Poesie, Theologie u. Liturgie in den Hymnen des Ambrosius v. Mailand zu den Christusfesten des Kirchenjahres = Pietas Liturgica 19 (2008).

Johannes Eberhardt (A/B) / Ansgar Franz (C/D).

Musik III (Musikinstrumente).

A. Griechisch-Römisch. I. Quellen u. Methodologie. Für das Studium der M.instrumente in der griech.-röm. Antike steht ein breites Quellenspektrum zur Verfügung: 1) Archäologische Quellen: Instrumentenfunde u. bildliche Darstellungen; 2) Literatur: Erwähnungen von M.instrumenten u. deren Gebrauch (in griech. Quellen ab dem 8. Jh. vC.). In ihrer Mehrzahl sind die diesbezüglichen literar. Quellen der archaischen u. klass. Periode durch Autoren der Spätantike überliefert, zB. durch Athenaios Naukratios u. Julius Pollux, allerdings oft in unkritischer u. missverständlicher Weise; 3) M.theorie (*Musik I): fachgebundene Texte, die bedeutende Informationen zu speziellen technisch-musikalischen Aspekten liefern; 4) Inschriften u. Papyri: Sie enthalten hauptsächlich Nachrichten über praktische Aspekte, wie Anstellung von Musikern, Preise in musikalischen Wettkämpfen, Programm der M.erziehung u. ä.; 5) musikalische Frg.: Überreste musikalischer Werke, die sich in den Zeitraum vom 3. Jh. vC./4. Jh. nC. datieren lassen. Sie sind in altgriechischer musikalischer Notation erhalten, die in den Kreisen professioneller Musiker seit dem 4. Jh. vC. in Gebrauch war u. zwei Formen, vokal u. instrumental, aufweist. – Das vergleichende Studium der Quellentypen ermöglicht die Lösung vieler Fragen bezüglich der Onoma-

tologie der antiken M.instrumente, von denen viele identifiziert werden können; auch erhellt es Aspekte des Instrumentenbaus, der Spieltechniken sowie des Sitzes im Leben der M.instrumente (vgl. West 4/8; Th. J. Mathiesen u. a., Art. Greece: Grove Music Online = Oxford Music Online [2011] [e-Veröff.]; für die musikalischen Frg. vgl. E. Pöhlmann / M.L. West, Documents of ancient Greek music. The extant melodies and fragments [Oxford 2001]).

II. Antike Klassifikationsmodelle. Aus der archaischen u. klass. Zeit ist kein klares Klassifikationsmodell der M.instrumente erhalten. Aus schriftlichen Quellen dieser Zeit kann man jedoch eine allgemeine Einteilung der M.instrumente in Blasinstrumente (ἐμπνευστά) u. Saiteninstrumente (ἐντατά, ,Dehninstrumente') erschließen. Die Entwicklung der Spieltechnik sowie die Einführung von Instrumenten aus dem Osten bewirkte schon ab dem 4. Jh. vC. eine Unterteilung der letzteren in κρουόμενα (κρούειν, ,schlagen'), d. h. in Saiteninstrumente, die mit einem Plektron gespielt wurden, u. in ψαλλόμενα (ψάλλειν, ,zupfen'), oder auch ἐπιψαλλόμενα, ψαλτικά, ψαλτήρια, also in Saiteninstrumente, die mit den bloßen Fingern gespielt wurden. – Eine Klassifikation der M.instrumente wurde von den griech. M.theoretikern der Spätantike unternommen. Nicom. Geras. harm. 2, 55f schlägt gegen Ende des 1. Jh. nC. eine Einteilung der M.instrumente in ἐντατά (,Dehninstrumente'), ἐμπνευστά (,Blasinstrumente') u. κρουστά (,Schlaginstrumente') vor. Die Klassifikation des Pollux (4, 58f [Lexicogr. Gr. 9, 1, 218f]) verbleibt dagegen bei einer Zweiteilung der M.instrumente in ἐμπνεόμενα (Blasinstrumente; auch καταπνεόμενα, ὑποπνεόμενα u. ἐμφυσώμενα genannt, welcher der Aulos u. die Syrinx angehören) u. in κρουόμενα (auch πληττόμενα, ἐπιψαλλόμενα, ἔγχορδα, πρόσχορδα u. προσῳδά [scil. ὄργανα] genannt), bei denen der Ton durch Schlagen erzeugt wird (Schlag- u. Saiteninstrumente). Diese weitgehend von der Spieltechnik bestimmte Zweiteilung der M.instrumente ist vorherrschend in der antiken griech.-röm. u. in der frühchristl. musikalischen Denkweise. Sie bleibt bis zum Ende des MA erhalten (vgl. West 48_2; M.J. Kartomi, On concepts and classifications of musical instruments [Chicago 1990] 108/21).

III. Katalog antiker Musikinstrumente. Die literar. Quellen erwähnen mehr als 90 griechische Namen von M.instrumenten. Im Folgenden wird eine knappe Darstellung der wichtigsten Instrumente der griech.-röm. Welt gegeben, wobei diese gemäß der Klassifikation von E.M. v. Hornbostel u. C. Sachs (553/90) aufgeführt werden, d. h. unter folgenden, von der Produktionsquelle des Tons bestimmten Kategorien: Chordophone (,eine oder mehrere Saiten sind zwischen festen Punkten ausgespannt'; ebd. 575), Aerophone (,die Luft selbst gerät primär in Schwingung'; ebd. 582), Idiophone (,das Material des M.instruments gibt dank seiner Festigkeit u. Elastizität den Ton'; 563), Membranophone (,Tonerreger sind straffgespannte Membranen'; 570).

a. Chordophone. Die Chordophone der griech.-röm. Welt können in folgende Grundtypen unterteilt werden: 1) Lauten, u. zwar Jochlauten oder Leiern u. Halslauten, 2) Harfen u. wahrscheinlich auch 3) Zithern. – H. Abert, Art. Saiteninstrumente: PW 1A, 2 (1920) 1760/7.

1. Lauten. α. Jochlauten oder Leiern. Die Leier besteht aus einem Resonanzkörper u. zwei Armen, die oben durch eine Querstange verbunden sind. Die Saiten liegen parallel zur Deckenebene des Resonanzkörpers (v. Hornbostel / Sachs 579). – Aus den archäologisch-ikonographischen Quellen lässt sich erschließen, dass die Leier im Gebiet des Mittelmeerraums gegen Ende des 4. Jtsd. vC. auftritt (Ritzzeichnungen auf Fußboden-Steinplatten in Megiddo, Israel, um 3100 vC.); seit Anf. des 3. Jtsd. ist sie in Mesopotamien u. *Aegypten dauerhaft nachweisbar. Im Allgemeinen haben die östl. Leiern einen Resonanzkörper mit flacher Basis u. asymmetrischen Armen. Dagegen weisen die Leiern, die aus Nordsyrien u. der Levante in den Mittelmeerraum (Griechenland, *Italia) Eingang fanden, eine abgerundete Basis u. symmetrische Arme auf. – Das älteste Zeugnis zum Gebrauch der Leier stammt aus dem minoischen *Kreta. Die minoische Leier hat einen Resonanzkörper mit abgerundeter Basis u. Arme in Form von Vogelhälsen (ca. 1550 vC.; Maas / McIntosh Snyder 16 Abb. 2a). Derselbe Typus erscheint später im mykenischen Griechenland. Eine Tonplatte aus Theben mit Linearschrift B enthält das Wort ru-ra-ta-e (Leier-Spieler, im Dual; vgl. Geschenke 121 nr. 19). In den homerischen Epen, die Elemente der mykenischen Epoche aufweisen, erscheint erstmalig die Bezeichnung φόρμιγξ für eine Leier. Der Terminus κίθαρις bleibt umstritten; denn obwohl es Konsens ist, dass er sich auf das Spielen von Chordophonen bezieht, scheint er den-

noch keine Instrumentenbezeichnung zu sein (Maas / McIntosh Snyder 4). – Die Leiern der historischen Periode werden in Kastenleiern u. Schalenleiern unterteilt (bei ersteren ist der Resonanzkörper ein Kasten aus Brettern, bei letzteren bildet eine Schale, unbearbeitet oder ausgeschnitzt, den Resonanzkörper; West 50). – Laut antiker Überlieferung hatten die griech. Leiern ursprünglich vier Saiten, seit Terpander (7. Jh. vC.) sieben (Strab. 13, 2, 4; Aristot. probl. 19, 32; PsPlut. mus. 28, 1140F; 30, 1141C; L. Deubner, Die viersaitige Leier: AthMitt 54 [1929] 194/200; West 52f. 330; Maas / McIntosh Snyder 26). Ab der 2. H. des 5. Jh. vC. wächst die Saitenzahl auf zwölf an, dem neuen virtuosenhaften Stil der musikalischen Aufführung entsprechend (W. Gundel, Art. Lyra: PW 13, 2 [1927] 2481; Abert aO. 1763). Es ist jedoch unklar, welche Arten von Skalen auf den verschiedenen Leier-Arten gespielt wurden (vgl. Sachs, M.; R.P. Winnington-Ingram, The pentatonic tuning of the Greek lyre: ClassQuart 6 [1956] 169/86; S. Hagel, Ancient Greek music. A new technical history [New York 2009] 76/88. 133f). – Für das Leierspiel in der griech.-röm. Welt galten wohl überall ähnliche Spieltechniken, die im Gebrauch des Plektrons mit der rechten Hand für das Schlagen u. der Finger der linken Hand für das Zupfen der Saiten, das Hervorbringen von Obertönen u. das Stillstellen der Saiten bestanden (H. Roberts, The technique of playing ancient Greek instruments of the lyre type: T. C. Mitchell [Hrsg.], Music and civilisation [1980] 43/76; West 64/70). Es ist anzunehmen, dass sich die Leier-M. durch eine Mischung vielfältiger Techniken, Stile u. Klangfarben auszeichnete, welche in den virtuosen Kompositionen der professionellen Kithara-Spieler zu ihrem höchsten Ausdruck kam. – Äußerst problematisch erscheint die Frage nach den Bezeichnungen der verschiedenen Typen griechisch-römischer Leiern, da viele Autoren unterschiedslos homerische u. neuere Benennungen vermischen, selbst wenn sich ab dem 4. Jh. vC. allmählich ein Klassifizierungssystem herauszukristallisieren beginnt, das einen konsequenten Gebrauch der Instrumentennamen anstrebt (Maas / McIntosh Snyder 26f. 30f. 34; West 51_{8}). Zu den Bezeichnungen, die mit verschiedenen Leiertypen in Verbindung gebracht werden, gehören βάρβιτος, βάρμος, βάρμιτος, βαρύμιτον, βάρωμος, κιθάρα, κίθαρις, λύρα, λυροφοίνιξ, λυροφοινίκιον, νάβλας, πυθικόν, σπάδιξ, τρίπους, χέλυς, φόρμιγξ. Während einige dieser Bezeichnungen auf überzeugende Weise mit Leiertypen identifiziert werden konnten, die in archäologischen Quellen begegnen, bleiben andere unbestimmt. – B. Lawergren / M. Bröcker, Art. Leiern: Finscher 5, 1011/37. 1047/9; K. Wachsmann u. a., Art. Lyre: Grove Music Online = Oxford Music Online (2011) § 2 (e-Veröff.).

aa. Phorminx. In den homerischen Epen ist die Phorminx (φόρμιγξ) das M.instrument *Apollons (Il. 1, 603; 24, 63; vgl. Abert aO. 1761) u. der Barden (ἀοιδοί), die heroische Epen in den Palästen der Könige vortragen (Od. 1, 154; 22, 331 u. ö.) oder offizielle Veranstaltungen begleiten, wie zB. *Hochzeiten (ebd. 4, 18). Auch wird berichtet, dass junge Helden, wie Achilles, sie zur persönlichen Entspannung u. Freude spielen u. dazu singen (Il. 9, 186/91). Ferner wird sie von M.liebhabern gespielt, wie etwa dem Jüngling, der mit der Phorminx den Gesang des Linus beim Früchtelesen begleitet (ebd. 18, 569). Die Phorminx wird für gewöhnlich mit einer Kastenleier mit abgerundeter Basis u. geraden Armen identifiziert, die in der Ikonographie des 8./7. Jh. vC. erscheint (Sachs, History 130; zB.: Statuette eines Musikers, Iraklion, Archäol. Mus. Inv.-nr. M. H. 2064: Geschenke 156 nr. 47); diese Identifizierung wurde jedoch angezweifelt (vgl. Landels 48). Nach dem Verschwinden dieses Typs aus der Ikonographie (Ende 6. Jh. vC.) verbleibt der Terminus jedoch als poetische Bezeichnung der Leiern, insbesondere wenn diese in Verbindung mit Apollon erscheinen. – M. Maas, The Phorminx in classical Greece: Journ. of the American Musical Instrument Society 2 (1976) 34/55.

bb. Lyra. Mit dem Namen λύρα (lat. lyra) wird eine Schalenleier mit einem aus Schildkrötengehäuse angefertigten Resonanzkörper bezeichnet (Philostr. imag. 1, 10), einem Deckel aus Haut u. einfachen geschwungenen Armen (zur Verbindung zwischen Lyra u. der ägypt. Nefer vgl. Gundel aO. 2481). Nach Griechenland wurde sie aus dem Osten oder aus Thrakien eingeführt (Darst.: attische rotfigurige Schale des Malers Douris, um 490/480 vC., Berlin, SMPK, Antikenmus. Inv.-nr. F 2285: Bundrick 3 Abb. 2). Die ältesten ikonographischen Quellen stammen vom Ende 8./Anf. 7. Jh. vC. Die Identifizierung des Namens mit der entsprechenden Form wird bestätigt durch die Inschrift ΛΥΡΑ auf einer schwarzfigurigen attischen Schale (Mitte 6. Jh. vC.; Maas / McIntosh Snyder 48 Abb. 12). Seit dem 5. Jh. vC. wird der Terminus auch als Sammelbegriff für Leiern benutzt (ebd. 34. 79f). – In der archaischen Zeit erfuhr die Lyra eine weite Verbreitung, u. ihre Präsenz in der Erziehung, im privaten sowie öffentlichen Leben war so bedeutend, dass sie für eine göttliche Erfindung gehalten wurde (zB. Isid. Hisp. orig. 3, 22, 8). Laut Hymn. Hom. 4 (Herm.) 25/54. 420/503 (vgl. dazu Barker 42f nr. 21) war es *Hermes, Beschützer der Jugend, der die Lyra erfand u. sie Apollon, dem Gott der M., schenkte, der sie zu einem seiner Attribute machte. – Schildkrötengehäuse mit Löchern u. anderen Verarbeitungszeichen, die wahrscheinlich auf ihren Gebrauch als Lyra hinweisen, wurden bei vielen Grabungen im

griech. Raum gefunden (vgl. P. Phaklares, Χέλυς: ArchDelt 32, 1 [1977] 218/33; P. Courbin, Lyres d'Argos: BullCorrHell Suppl. 6 [1980] 93/114; H. Roberts, Reconstructing the Greek tortoise-shell lyre: World Archaeology 12 [1981] 303/12). In einigen ikonographischen Darstellungen fällt auf, dass die Lyra, von der Seite betrachtet, eine Bogenform zeigt. Heraklit bezeichnet die Einheit, welche alle Dinge beherrscht, als Harmonie zwischen entgegengesetzten Spannungen wie bei einem Bogen oder bei einer Lyra (Heraklit.: VS 22 B 51; Landels 64).

cc. Kithara. Wahrscheinlich handelt es sich bei der Kithara (κιθάρα; lat. cithara) um ein Derivat des älteren Terminus κίθαρις. Der Name erscheint ca. 490 vC. bei Theognis (1, 775/8 [48 Young]). In der griech. Lit. des 5. Jh. wird sie auch ἀσίας genannt (zB. Eur. Cycl. 443; Aristoph. Thesm. 120; zur Herkunft vgl. Maas / McIntosh Snyder 53f; West 50_5; M. Guillemin / J. Duchesne, Sur l'origine asiatique de la cithare grecque: AntClass 4 [1935] 117/24; zum Verhältnis zwischen Lyra u. Kithara vgl. Gundel aO. 2480). – Die Verbindung der Kithara in literarischen Quellen mit Apollon u. der professionellen M.aufführung erlaubte ihre Identifizierung mit einem bestimmten Kastenleiertyp mit zusammengesetzten Armen (Darst.: attischer rotfiguriger Kelchkrater der Art des Peleus-Malers, 440/420 vC., London, British Mus. Inv.-nr. 1772.3-20.26 [E 460]: Bundrick 169 Abb. 99). Laut antiken Quellen wurde die Form der Kithara um die Mitte des 7. Jh. vC. von Kepion, Schüler des Terpander, festgelegt (PsPlut. mus. 6, 1133C; für die organologischen Grundzüge vgl. Wegner, M.leben 32/7; D. Paquette, L'instrument de musique dans la céramique de la Grèce antique [Paris 1984] 91. 95/7. 241/3; B. Lawergren, Distinctions among Canaanite, Philistine, and Israelite lyres, and their global lyrical contexts: BullAmSchOrRes 309 [1998] 41/68; S. Psaroudakes, The arm-crossbar junction of the classical Hellenic kithara: E. Hickmann / I. Laufs / R. Eichmann [Hrsg.], M.archäologie früher Metallzeiten [2000] 263/78). Aus dieser Zeit stammen auch die ersten ikonographischen Belege (Maas / McIntosh Snyder 45 Abb. 8). In der Ikonographie erscheint die Kithara als Attribut Apollons. Jedoch ist ihre Anwesenheit in dionysischem Kontext nicht auszuschließen. Aristot. pol. 8, 6, 1341a 20 beschreibt sie als künstlerisches Instrument (ὄργανον τεχνικόν), dessen Spielweise ein hohes Niveau an musikalischer Erziehung u. Fingerfertigkeit voraussetzt.

dd. Thamyriskithara. Die Benennung geht auf M. Wegner zurück (M.leben 45). Sie bezeichnet eine Kastenleier mit einfachen geschwungenen Armen, die in der Ikonographie des 5. Jh. vC. in Verbindung mit thrakischen Musikern wie Orpheus (*Orphik) u. Thamyris erscheint (zB. attischer rotfiguriger Glockenkrater des Malers Polion, etwa 420 vC., New York, Metropolitan Mus. of Art Inv.-nr. 25.78.66: Maas / McIntosh Snyder 162 Abb. 13).

ee. Wiegenkithara. Diese ist eine Variation oder Weiterentwicklung der Phorminx der archaischen Zeit (ebd. 139; Darst.: attischer rotfiguriger Skyphos des Pistoxenos-Malers, etwa 470/460 vC., Schwerin, Staatliches Mus. Inv.-nr. KG 708: Bundrick 71f Abb. 42f). Ihr Name stammt von Wegner, M.leben 31f. Doch wurden auch andere Bezeichnungen vorgeschlagen: ‚Hufeisen-Kithara' (Landels 48) oder ‚Zylinder-Kithara' (B. Lawergren, The cylinder kithara in Etruria, Greece, and Anatolia: Imago Musicae 1 [1984] 147/74). In der Ikonographie erscheint sie in Verbindung mit dem Dionysos-Zyklus, festlichen Aufzügen u. der Erziehung. Ab dem 2. Viertel des 5. Jh. vC. findet sie sich auch in den Händen von Frauen, *Musen u. Hetären (Maas / McIntosh Snyder 140).

ff. Italiotische Kithara. Es handelt sich um eine Kastenleier mit rechteckigem Resonanzkörper u. geraden Armen (Darst.: Terrakotta aus Aigina, 250/225 vC., Paris, Mus. du Louvre Inv.-nr. SA 798: S. Besques, Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains 3 [Paris 1971] Taf. 59b nr. D 287). Sie wird besonders häufig in der unteritalischen u. röm. Kunst ab dem 4. Jh. vC. dargestellt, wo sie für gewöhnlich von Frauen sowie Göttinnen gehalten wird, meist in Idyllen u. *Hochzeits-Szenen.

gg. Barbitos. Dieser Leiertypus (βάρβιτος, βάρβιτον) war eng verbunden mit den Lyrikern der Inseln in der östl. Ägäis, wo er wahrscheinlich im 7. Jh. vC. aus Phrygien oder Lydien eingeführt wurde u. Verbreitung fand. Die Bezeichnungen βαρύμιτον, βάρμιτος, βάρμος u. βάρωμος beziehen sich wahrscheinlich auf dasselbe M.instrument (Maas / McIntosh Snyder 113: äolische Typen). Die Erfindung der Barbitos wurde ebenfalls Terpander (Pind. frg. 125 [2, 111 Maehler]), aber auch Anakreon zugeschrieben (vgl. Neanthes v. Kyzikos: FGrHist 84 F 5), in dessen Werk (2. H. 6. Jh. vC.) auch der Name erstmals belegt ist (2, 7; 15, 34; 23, 3 u. ö. [2. 12. 18 West]; West 58_{45}). Sie wurde identifiziert mit einer Art von Schalenleier mit langen Armen, die in Darstellungen derselben Zeit, die mit Symposia, Weingelagen u. dem Dionysos-Zyklus verbunden sind, vorkommt (Abb. 1; Gundel aO. [o. Sp. 287] 2485f). Aufgrund ihrer langen Saiten war die Barbitos ein tiefes M.instrument mit weicher Klangfarbe (West 57_{58}), geeignet auch für Aufführungen im privaten Kreis. Sie verschwindet gegen Ende des 5. Jh. vC. aus den Darstellungen. Auch scheint ihr Gebrauch nach dem 4. Jh. vC. bedeutend eingeschränkt zu werden, da sie Aris-

toteles unter den veralteten M.instrumenten aufzählt (pol. 8, 6, 1341a 39). – J. McIntosh Snyder, The Barbiton in the classical period: ClassJourn 67 (1972) 331/40.

hh. Nabla. Die Nabla (νάβλα, νάβλας; lat. nabla, nablium, nablum) gilt als M.instrument phönizischer Herkunft, angefertigt aus Lotosholz (Athen. dipnos. 4, 175C/E; *Lotus). Lange nahm man an, es handle sich um einen Harfentyp (Commoti 66). Sie wurde mit dem hebr. Lexem nebel verbunden (s. u. Sp. 328), das häufig als νάβλα übersetzt wird. Hesych. Lex. s. v. νάβλα (2, 694 Latte) (5. Jh. nC.) erwägt, ob es sich um ein M.instrument ähnlich dem Psalterion oder der Kithara handle, in der Suda hingegen werden Psalterion u. Nabla gleichgestellt (s. v. ψαλτήριον [4, 839 Adler]; Sachs, History 116). Die Entdeckung eines röm. *Marmor-Grabsteins mit der Flachrelief-Darstellung eines Nablium in Dion Pierias iJ. 1994 beweist, dass es sich bei der Nabla um einen Leiertyp handelt (Geschenke 178f nr. 69; D. Pantermales, Ανασκαφή του Δίου κατά το 1994 και το ανάγλυφο της νάβλας: Το Αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και την Θράκη 8 [1994] 131/3 [engl. Übers.: ebd. 134/6]).

β. Halslauten. Sie sind Chordophone, deren Stiel ‚halsartig an den Resonanzkörper angesetzt oder angeschnitzt' ist (v. Hornbostel / Sachs 579f). Die Halslauten verfügen über eine geringe Saitenzahl u. werden mit einem Plektron oder den Fingern der rechten Hand gespielt. M.instrumente dieses Typs erscheinen im 3. Jtsd. vC. in Mesopotamien u. finden in Ägypten sowie auf Zypern Verbreitung (1550/1070 vC.). In Griechenland sind sie ab der 2. H. des 4. Jh. vC. belegt. Ihre Verbreitung wurde mit der Eroberung des Perserreiches durch *Alexander d. Gr. (331 vC.) verbunden, obschon einige Darstellungen wahrscheinlich älter sind (R.A. Higgins / R.P. Winnington-Ingram, Lute-players in Greek art: JournHellStud 85 [1965] 68f; Maas / McIntosh Snyder 185). In der Ikonographie begegnen zwei Typen: 1) mit ladenartigem Resonanzkörper in Form eines Parallelogramms (eine frühe Darstellung ist der sog. Sockel von Mantineia, 330/320 vC., Athen, Archäol. Nationalmus. Inv.-nr. 216: Αγών. Ausst.-Kat. Αθήνα [2004] 111 nr. 10); 2) mit tränenförmigem Resonanzkörper (Maas / McIntosh Snyder 198 Abb. 19; Higgins / Winnington-Ingram aO. 64; Darst.: Terrakottafigurine, 300/250 vC., Paris, Mus. du Louvre Inv.-nr. CA 574: Besques aO. Taf. 32b nr. D 143). Überreste einer Halslaute sollen Anf. des 19. Jh. in einem Frauengrab nahe der Straße Athen-Eleusina entdeckt worden sein (E. Pöhlmann, Beiträge zur antiken u. neueren M.geschichte [1988] 99/107). – Die Benennungen πανδούρα, κινδαψός, σκινδαψός u. τρίχορδον, die in literarischen Quellen kurz vor dem Ende des 4. Jh. vC. erscheinen, wurden als wahrscheinliche Namen für Halslauten betrachtet, ohne dass jedoch präzise Identifikationen vorgenommen werden konnten (Maas / McIntosh Snyder 185). – H. Turnbull, The origin of the long-necked lute: The Galpin Society Journ. 25 (1972) 58/66.

2. Harfen. Hierbei handelt es sich um Chordophone, bei denen die Saiten nicht parallel mit der Deckenebene des Resonanzkörpers (wie bei den Lauten), sondern senkrecht zu ihr verlaufen (vgl. Wegner, M.leben 47; v. Hornbostel / Sachs 580). Sie werden im Allgemeinen unterteilt in 1) Bügelharfen (d. h. ohne Vorderstange), die ihrerseits zwei unterschiedliche Formen aufweisen, nämlich Bogenharfen (‚Der Hals ist vom Korpus aus abgebogen'; ebd.) u. Winkelharfen (‚Der Hals ist vom Korpus aus abgeknickt'; ebd.), u. 2) Rahmenharfen (d. h. mit Vorderstange; ebd.). Bei allen Harfentypen weisen die Saiten eine unterschiedliche Länge auf. Die Harfen treten im 3. Jtsd. vC. in Mesopotamien u. *Aegypten in vielfältigen Formen u. Größen auf u. finden bald auch auf Zypern Verbreitung. Wenn man von den kykladischen Harfen (J.G. Younger, Music in the Aegean bronze age [Jonsered 1998] 10/3. 71/3) u. einer vereinzelten Darstellung vom Ende des 8. Jh. vC. (Athen, Archäol. Nationalmus. Inv.-nr. 784; B. Aign, Die Gesch. der M.instrumente des ägäischen Raumes bis um 700 vC., Diss. Frankfurt a. M. [1963] 95. 208f nr. V/14) absieht, sind die Harfen im griech. Raum nicht vor der 2. H. des 5. Jh. vC. belegt. Wahrscheinlich kommen sie um diese Zeit aus Lydien nach Griechenland (Maas / McIntosh Snyder 149. 152). Man unterscheidet drei Grundtypen: 1) Bügelharfe mit sichelförmigem Resonanzkörper (selten im 5. Jh. vC.; häufiger ab dem 4. Jh. vC.). Auf unteritalischen Vasen ist die Außenseite des Resonanzkörpers bisweilen mit konischen Figuren geschmückt (zB. attische rotfigurige Amphora des Peleus-Malers, 440/430 vC., London, Brit. Mus. Inv.-nr. E 271: Bundrick 31 Abb. 18); 2) Umgestaltung der Bügelharfe in eine Rahmenharfe durch den Zusatz einer Vorderstange (Maas / McIntosh Snyder 163 Abb. 15), die oft als Reiher gestaltet ist; 3) Rahmenharfe mit spindelförmigem Resonanzkörper, welche ausschließlich in der attischen Ikonographie des 5. Jh. vC. erscheint, in Darstellungen von Hochzeitsszenen u. *Musen (zB. attische rotfigurige Pyxis des Frauenbad-Malers, etwa 420 vC., Würzburg, Martin von Wagner Mus. Inv.-nr. H 4455: ebd. 164 Abb. 17). Die Anzahl der Saiten in den ikonographischen Quellen variiert von 9 bis 32 (ebd. 151). – Die griech. Harfen wurden mit den Fingern beider Hände gespielt, sie waren also Zupfinstrumente (ψαλτικά); die Harfenspielerinnen wurden ψάλτριαι genannt (West 74_{115}). In seltenen Fällen erscheint in der

Vasenmalerei Unteritaliens der Gebrauch eines Plektrons beim Harfenspiel (ebd. 74_{114}). Die Klangfarbe der ψαλτήρια war besonders weich; daher wurden sie in Griechenland mit dem empfindsamen Liebeslied u. der privaten Unterhaltung bei Symposia u. in Frauengemächern in Verbindung gebracht (Barker 50; West 74). – Auch wenn die genaue Identifizierung der verschiedenen Harfentypen, die in den ikonographischen Quellen genannt werden, mit den Namen, welche in literarischen Quellen zur Bezeichnung von Zupfinstrumenten u. Vielsaitern (πολύχορδα) dienen, nicht möglich ist, so ist es doch wahrscheinlich, dass Bezeichnungen wie ἐννεάχορδον, ἰαμβύκη, μάγαδις, πηκτίς, πήληξ u. σαμβύκη (lat. sambuca) verschiedene Harfentypen betreffen (M.L. West, When is a harp a panpipe? The meanings of πηκτίς: ClassQuart NS 47 [1997] 48/55; A. Barker, Che cos' era la ‚Mágadis'?: Gentili / Pretagostini 96/107; G. Commoti, Un' antica arpa, la mágadis, in un frammento di Teleste [fr. 808 P.]: QuadUrbCultClass NS 15 [1983] 57/71; M. Duchesne-Guillemin, Restitution d'une harpe minoenne et problème de la ‚SAMBYKH': AntClass 37 [1968] 5/18; J.G. Landels, Ship-shape and Sambuca-Fashion: JournHellStud 86 [1966] 69/77). Fast gesichert gilt indessen die Identifizierung des τρίγωνον oder τρίγωνος mit einer Rahmenharfe (Maas / McIntosh Snyder 150f; West 70/8). – S.C. DeVale u. a., Art. Harp: Grove Music Online = Oxford Music Online (2011) (e-Veröff.); M.J.H. van Schaik, Historical harp bibliography (1980/93): ders. (Hrsg.), Aspects of the historical harp (Utrecht 1994) 129/35; R. Herbig, Griech. Harfen: AthMitt 54 (1929) 164/93.

3. Zithern. Eine Zither ist aus einem Saitenträger gebaut, der entweder allein, oder mit einem Resonanzkörper verbunden ist ‚in unorganischem, ohne Zerstörung des Klangapparats lösbarem Zusammenhang' (v. Hornbostel / Sachs 575). Die Benennungen ἑλικών, ἐπιγόνειον, κανών, μονόχορδον u. σιμικόν bezeichnen laut der Forschung verschiedene Zithern. Allerdings fehlen diese M.instrumente in den bildlichen Darstellungen der griech.-röm. Zeit (West 78f). – M. Lindley u. a., Art. Zither: Grove Music Online = Oxford Music Online (2011) (e-Veröff.).

b. Aerophone. 1. Eigentliche Blasinstrumente. Die eigentlichen Blasinstrumente können in folgende Hauptkategorien eingeteilt werden: 1) Schneideninstrumente oder Flöten, bei denen ‚ein bandförmiger Luftstrom ... auf eine Schneide' trifft (v. Hornbostel / Sachs 583); 2) Schalmeien, bei denen der Luftstoß ‚durch Vermittlung schwingender, am Instrument angebrachter Lamellen stoßweisen Zutritt zu der in Vibration zu setzenden Luftsäule' erhält (ebd. 587); 3) Trompeten, bei denen der Luftstoß ‚durch Vermittlung der schwingenden Lippen des Bläsers stoßweisen Zutritt zu der in Vibration zu setzenden Luftsäule' erhält (ebd. 588). Alle genannten Typen sind im Instrumentarium der Kulturen des Nahen Orients u. des Mittelmeerraums während der Antike vertreten.

α. Schneideninstrumente.

aa. Panflöte / Syrinx. Die Bezeichnung Syrinx (σύριγξ; lat. fistula) erscheint zuerst bei Homer (Il. 10, 13; 16, 526). In der antiken Literatur wird der Terminus σύριγξ oft als Sammelbegriff für die Schneideninstrumente verwendet. Man unterscheidet zwei Syrinxtypen, u. zwar einen einrohrigen (μονοκάλαμος) u. einen vielrohrigen (πολυκάλαμος). Ersterer war wahrscheinlich eine gerade Pfeife mit Löchern für die Finger, die von einigen Forschern als μόναυλος identifiziert wird. Für diesen Typus gibt es keine ikonographischen Beispiele. Die vielrohrige Syrinx war eine Panflöte mit gleichlangen Pfeifen, die innen zT. mit Wachs gefüllt waren, um dadurch verschiedene Tonhöhen zu erzeugen (PsAristot. probl. 19, 32; Darst.: Tonstatuette des Attis, 2. Jh. vC., Amphipolis, Archäol. Mus. Inv.-nr. 2748: Geschenke 215 nr. 100). In hellenistischer Zeit findet in Griechenland ein weiterer Syrinxtyp Verbreitung, der aus Pfeifen unterschiedlicher Länge besteht, die mit *Leim u. Wachs untereinander verbunden sind (Pollux 4, 69 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 221f]). Die vielrohrige Syrinx erscheint auf drei kykladischen Statuetten (ca. 2300/2200 vC.); die älteste Darstellung aus historischer Zeit entstammt dem 1. Viertel des 6. Jh. vC. (ca. 580/570 vC.; G. Haas, Die Syrinx in der griech. Bildkunst [Wien 1985]). Die Erfindung der Syrinx wird *Hermes (Hymn. Hom. 4 [Herm.] 512), Pan (Ovid. met. 1, 689/712) oder auch *Kybele (Diod. Sic. 3, 58, 2) zugeschrieben; Pollux erwähnt einen keltischen Ursprung (4, 77 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 223f]). Die Syrinx wird in literarischen Quellen mit dem Hirtenleben verbunden (zB. Plat. resp. 4, 399d). In den seltenen bildlichen Darstellungen ist sie für gewöhnlich in den Händen Hermes', Pans, der Musen oder Attis' zu sehen. Sie wird, zusammen mit der Lyra, als Rhythmusgeber beim Rudern (Eur. Iph. Taur. 1123/51) gebraucht, ferner bei kultischen Feiern u. in der Zauberkunst (Plut. soll. an. 3, 961E).

bb. Querflöte. Die Querflöte (πλαγίαυλος, πλάγιος αὐλός; lat. tibia obliqua) erscheint in der griech. Literatur u. Kunst nicht vor dem 3. Jh. vC. (Landels 181). Sie ist in östlichen Gebieten wie Kleinasien, Ägypten, aber auch auf dem hellenist. Delos anzutreffen (Geschenke 176f nr. 67). Der Instrumentenspieler, gewöhnlich als Satyr (L. Budde / R. Nicholls, A catalogue of the Greek and Roman sculpture in the Fitzwilliam Mus. [Cambridge 1964] 51f nr. 83) oder

kleiner Eros dargestellt (Fleischhauer, Rom 78f Abb. 41), hält das M.instrument ähnlich wie die heutige Querflöte u. bläst in eine seitliche Öffnung, die sich nahe dem Rohrende befindet. Nach Pollux (4, 74 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 223]) war der Plagiaulos libyscher Herkunft u. wurde aus Lotosholz hergestellt. Die Belege für dieses M.instrument nehmen in der röm. Periode zwar zu, sind aber, im Vergleich zu den übrigen Blasinstrumenten, spärlicher. Ein anderer Terminus, der wahrscheinlich eine Querflöte bezeichnet, ist φῶτιγξ, eine Pfeife ägyptischer Herkunft, aus Lotosholz gefertigt u. der Erfindung des Osiris zugeschrieben (Athen. dipnos. 4, 175EF).

β. Schalmeien.

aa. Aulos. Die ältesten schriftlichen griech. Belege für dieses Instrument (αὐλός / αὐλοί; lat. tibia / tibiae) finden sich in den homerischen Epen (Il. 10, 12f; 18, 494f). Aus der gleichen Zeit stammen auch die ersten Darstellungen in der griech. Kunst. Trotz häufiger Auflistung des Aulos als Schneideninstrument (Flöte) in der Fachliteratur handelt es sich eigentlich um ein Rohrblattinstrument. Der Aulos bestand aus zwei Röhren, die fast immer gleichzeitig gespielt wurden (weswegen der Name überwiegend im Plural als ‚Auloi' erscheint), eine Aufführungsweise, die im Nahen Osten sowie im Mittelmeerraum seit frühester Zeit verbreitet war (das Spielen eines Doppelaulos ist auf einer vorgeschichtlichen Statuette von den *Kykladen zu sehen: Athen, Archäol. Nationalmus. Inv.-nr. 3910; 2700/2300 vC.). Nach Griechenland kam der Aulos laut antiker Quellen aus Asien, genauer aus Phrygien (Marm. Par. 19 [6 Jacoby]). Die Aulos-M. stellte einen untrennbaren Bestandteil vieler öffentlicher u. privater Tätigkeiten während der gesamten griech.-röm. Antike dar. Das führte dazu, dass seine Erfindung zunächst berühmten mythischen Aulosspielern (Olympos, Hyagnis v. Kelaines aus Phrygien, Marsyas), später aber Göttern wie zB. Apollon (PsPlut. mus. 14, 1136AB) u. Athene (Pind. Pyth. 12, 7/12 [102 Maehler]) zugeschrieben wurde. – Jeder Aulos bestand aus drei Teilen: der Röhre (βόμβυξ), dem Ansatzstück (ὄλμος; als ὑφόλμιον wird wohl das Ende der Röhre bezeichnet, in welches das Ansatzstück eingefügt wurde) u. dem Mund- oder Zungenstück (γλῶτται; Pollux 4, 70 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 222]; Wegner, M.leben 52/8). Der βόμβυξ wurde aus *Elfenbein, Knochen oder *Holz gefertigt u. konnte bisweilen eine Metalldeckung aufweisen (aus Kupfer oder Silber; Darst.: attische rotfigurige Amphora des Kleophrades-Malers, 500/480 vC., London, Brit. Mus. Inv.-nr. 1843.11-3.34 [E 270]: Bundrick 36 Abb. 21). Die innere Durchbohrung war klein u. zylinderförmig u. verlief durch die ganze Röhre. Alle Quellen führen zu dem Schluss, dass das Mundstück des Aulos ein doppeltes war, d. h. aus zwei Zungenplättchen bzw. aus einem Doppelrohrblatt bestand. Die aus der archaischen u. klass. Zeit erhaltenen Auloi haben für gewöhnlich fünf (oder sechs) Grifflöcher auf jeder Röhre. Man nimmt an, dass diese Grifflöcher-Konstellation das Spielen einer einzigen Skala erlaubte (Landels 35. 40). Um die Mitte des 5. Jh. vC. stieg die Anzahl der Grifflöcher auf bis zu 15 u. es wurden Schlüsselsysteme erfunden, die den Tonumfang des M.instruments erweiterten (Sachs, History 139). – Diese Mechanismen dienten gewissermaßen als Schalter, um das Öffnen, Schließen oder auch die Veränderung der Größe eines Grifflochs zu erlauben sowie das Bedienen der Grifflöcher, die sich weiter entfernt von den Fingern des Instrumentenspielers befanden. Auf Fundstücken der hellenist. u. röm. Zeit lassen sich zwei Typen von Mechanismen nachweisen: 1) Metallringe mit einem Loch, die gedreht werden konnten, um das Griffloch auf der Röhre des Instruments zu bedecken oder zu öffnen; 2) Metallplättchen, die die auf dem unteren Teil der Röhre befindlichen Grifflöcher öffnen u. schließen konnten u. durch längsseits an der Röhre angebrachte Stäbchen bedient wurden (West 87/9). – Das melodische Verhältnis zwischen den beiden Röhren des Doppelaulos bleibt umstritten. Das Spielen des Aulos scheint sehr anstrengend gewesen zu sein, weshalb auch die sog. φορβειά (lat. capistrum) unentbehrlich war. Es handelt sich um eine lederne Mundbinde, welche längeres Spielen erleichterte, insbesondere wenn eine erhöhte Lautstärke erforderlich war (vgl. A. Bélis, La phorbéia: BullCorrHell 110 [1986] 205/18; Th. J. Mathiesen, Apollo's lyre. Greek music and music theory in antiquity and the MA [Lincoln 1999] 218/22). – Die Klassifizierung der Auloi erfolgte in der Antike anhand verschiedener Kriterien, zB. Tonumfang, Herkunft, Material, aus dem sie gefertigt wurden, Charakter, Verwendungszweck u. a. Aristoxenos unterschied fünf Aulosarten: παρθένιοι (für Mädchen), παιδικοί (für Knaben), κιθαριστήριοι (in Verbindung mit dem Kithara-Spiel stehende), τέλειοι (‚vollkommene') u. ὑπερτέλειοι (‚übervollkommene'; Athen. dipnos. 14, 634F). Diese Unterteilung bezieht sich wahrscheinlich auf die Länge der Röhre u. somit auf den Tonumfang (Sachs, History 139) oder, nach Pollux (4, 81 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 224f]), auf den Gebrauch (West 90). – Die Aulos-M. war dramatisch u. leidenschaftlich. Sie erweckte starke Eindrücke bei den Zuhörern, u. die virtuosen Aulosspieler (αὐληταί) waren berühmt für ihre musikalische Darstellungskunst. Ab dem 4. Jh. vC. wird der Aulos-M. zT. ein negativer schädlicher Einfluss auf die Seele der Zuhörer zugeschrieben: Platon verbannt den Aulos aus seinem Idealstaat

(resp. 4, 399bc); Aristoteles bezeichnet ihn als orgiastisches M.instrument, welches zu dämonischer Raserei (μανία) führe u. daher ungeeignet für die Erziehung der Jugend sei (pol. 8, 6, 1341a 22/6). Im *Mythos erfindet Athene den Aulos, wirft ihn aber weg. Er gelangt in die Hände des Satyrs Marsyas, der zu einem berühmten Aulosspieler wird. Später wird Marsyas im Wettkampf von Apollon auf der Lyra besiegt (Bundrick 36). Allerdings scheinen diese negativen Urteile nicht der allgemeinen Meinung zu entsprechen, da der Aulos bis zum Ende der röm. Zeit nie seinen zentralen Platz in Kult, Theater, Wettkampf u. bei Symposia verlor. Literarische u. bildliche Quellen deuten jedoch darauf hin, dass die Frage nach dem Gebrauch u. der Beurteilung des Aulos in der Antike äußerst komplex ist (P. Wilson, The aulos in Athens: S. Goldhill / R. Osborne [Hrsg.], Performance culture and Athenian democracy [Cambridge 1999] 58/95, bes. 58; ders., The sound of cultural conflict: C. Dougherty / L. Kurke [Hrsg.], The cultures within ancient Greek culture [ebd. 2003] 181/206; ders., Athenian strings: Murray / Wilson 269/306; J.W. McKinnon, The rejection of the Aulos in classical Greece: Music and civilization, Festschr. P.H. Lang [New York 1984] 203/14; Bundrick 35/42). – In der röm. Zeit wird der griech. Aulos von der Tibia verdrängt, welche eine wichtige Rolle im röm. Leben spielte, zB. im Theater (V. Péché, Les Tibiae, instruments de la scène romaine: Instruments, musiques et musiciens de l'antiquité classique, Festschr. A. Muller [Lille 1995] 71/85), bei Bestattungen (zur pompa funebris vgl. O. Nussbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 932f) u. *Opfern (M.E. Ginsberg-Klar, The archaeology of musical instruments in Germany during the Roman period: World Archaeology 12 [1981] 313/20, bes. 313). Die Tibia besteht aus zwei länglichen, dünnen Röhren; in ikonographischen Quellen erscheinen oft auch die Schlüssel des M.instruments (zB. Fresko, 1. Jh. nC., Castellammare di Stabia, Antiquarium stabiano Inv.-nr. 64190: Otium ludens. Stabiae. At the heart of the Roman empire. Ausst.-Kat. St. Petersburg [Castellammare di Stabia 2007] Abb. S. 137). Der Tibiaspieler trägt ein capistrum, wie zB. in der Wandmalerei mit Schauspieler-Darstellung aus der Casa del Poeta Tragico in Pompeji zu beobachten ist (G. Pugliese Carratelli / I. Baldassarre [Hrsg.], Pompei. Pitture e mosaici 4 [Roma 1993] 546 Abb. 35). – Die elymischen oder phrygischen Auloi (ἔλυμοι / φρυγικοὶ αὐλοί) bestanden aus zwei Röhren unterschiedlicher Länge. Das Besondere an ihnen war, dass der längere Aulos mit einem nach oben gebogenen, aus Horn gefertigten u. glockenförmigen Schallrohr endete (Abb. 2; Athen. dipnos. 4, 185A). Laut Pollux (4, 74 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 223]) wurden die elymischen Auloi aus Buchsbaumholz gefertigt; sie waren tief klingend, mit heiserer Klangfarbe u. eng verbunden mit dem *Kybele- u. Dionysoskult. Ihre Namensgebung lässt auf phrygische Herkunft schließen. Athenaeus erwähnt, dass die Auloi vor allem in Alexandrien u. auf Zypern bekannt waren (dipnos. 4, 176F/177A). Im griech. Raum erscheinen die elymischen Auloi auf dem berühmten Sarkophag aus der Hagia Triada (Geschenke 114 nr. 13); ihre Darstellungen nehmen während der röm. Zeit stark zu (zB. die Wandmalerei mit den Pygmäern aus der Casa del Medico 8, 5, 24; R. Melini, Suoni sotto la cenere [Pompei 2008] 21 m. Abb.). – K. Schlesinger, The Greek aulos. A study of its mechanism and of its relation to the modal system of ancient Greek music (London 1939).

bb. Wasserorgel. Neben ὕδραυλις sind andere Bezeichnungen bekannt: ὕδραυλος, ὑδραυλικὸν ὄργανον, ὑδράς, später auch ὄργανον; lat. organum pneumaticum, hydraulus, hydra, hydraula (ausführlich C.R. Tittel, Art. Hydraulis: PW 9, 1 [1914] 60/77). – Die Wasserorgel, das älteste in der M.geschichte belegte Tasteninstrument, ist ein Vorläufer der heutigen Orgel. Ihre Erfindung wird Ktesibios (3. Jh. vC.) zugeschrieben (Athen. dipnos. 4, 174B). Nicomachos v. Gerasa (harm. 4, 1, 12) zählt die Hydraulis zu den Blasinstrumenten (ἐμπνευστά); Heron (spir. 1, 42) u. Vitruv (10, 8) liefern detaillierte Beschreibungen. Neben den literar. Quellen gibt es auch bildliche Zeugnisse u. sogar archäologische Funde, deren ältester u. vollständigster die Hydraulis von Dion (1. Jh. nC.) ist (Geschenke 190f nr. 81). Die Hydraulis war ein beliebtes M.instrument, das in kurzer Zeit weite Verbreitung in der hellenist. u. später in der röm. Welt fand. Ihre Fähigkeit, laute u. durchdringende Töne hervorzubringen (Pollux 4, 69f [Lexicogr. Gr. 9, 1, 221f]), machte sie zu einem festen Bestandteil der Aufführungen im Hippodrom, im Amphitheater u. in den röm. Arenen (Commoti 73). Die Hydraulis wird entweder alleine gespielt oder mit Begleitung von lippengeblasenen Instrumenten, wie zB. cornu u. tuba. Sie wird zum Lieblingsinstrument der herrschenden Schicht u. der Kaiser erkoren. *Nero soll ein fundiertes Wissen über die Hydraulis besessen haben, so dass er in der Lage war, Verbesserungen für die Tonproduktion, die Erhöhung der Tonstärke u. die Erweiterung des Tonumfangs vorzuschlagen (Dio Cass. 63, 26, 4). Die Hydraulis besteht aus mehreren Reihen metallischer Rohre unterschiedlicher Größe, denen, durch einen auf Wasserdruck basierenden Mechanismus, der mit Hilfe spezieller Hebeltasten in Gang gesetzt wird, mit starkem u. konstantem Druck Luft zugeführt wird (Abb. 3; B. Karasmanes, Η αρχαία ύδραυλις και η ανακατασκευή της: Αρχαιολογία και Τέχνες 95 [2005] 61/7, bes. 61; Maliaras, Orgel

17/22; N. Lloyd, Art. Orgel: ders. aO. 410f). Ab Anf. des 2. Jh. nC. erscheinen auch Orgeln, deren Mechanismus auf Windzufuhr durch lederne Blasebälge beruht. Dadurch wird die Orgel von einem hydraulischen zu einem pneumatischen Instrument; letzterer Typ scheint ab dem 4. Jh. nC. vorzuherrschen (M. D. Mauroeides, Η ύδραυλις μέσα από τις αρχαίες πηγές: T. Churchule [Hrsg.], Διεθνής συνάντηση μουσικής. Μουσική και Αρχαία Ελλάδα [Αθήνα 1999] 22).

cc. Sackpfeife. Für das Vorkommen der Sackpfeife (ἄσκαυλος; lat. ascaulus, utricularius) im griech. Raum gibt es nur ungenügende Belege aus vorhellenistischer Zeit. Die ersten klaren Zeugnisse stammen von Martial (10, 3) u. aus einer Inschrift in einem Lusthaus in Pompeji (West 109_{119}). Die griech. Bezeichnung ἀσκαυληταί findet sich auf einem ägypt. Papyrus (131/32 nC.; West 109). Für den Sackpfeifer ist ferner der lat. Name utricularius (Suet. vit. Ner. 54, 1) belegt. Dieses Instrument lässt sich anhand ikonographischer Quellen nicht belegen.

γ. Trompeten.

aa. Salpinx. Der erste Beleg dieses M.instruments (σάλπιγξ; lat. tuba) bei Homer (Il. 18, 219) ist wahrscheinlich anachronistisch, da die antiken literar. Quellen u. die zeitgenössische Forschung sich darüber einig sind, dass die Salpinx wahrscheinlich im 6. Jh. vC. im griech. Raum Verbreitung fand u. thyrrhenischer (etrurischer) Herkunft war (Pollux 4, 75f [Lexicogr. Gr. 9, 1, 223]; Athen. dipnos. 4, 184A). Sie wurde aus Bronze gefertigt u. hatte ein Mundstück aus Horn (Pollux 4, 85 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 226]; Wegner, M.leben 60). Aufgrund der ikonographischen Quellen (ab dem 5. Jh. vC.) können zwei Typen unterschieden werden, u. zwar der griech., mit langgestrecktem Rohr u. glockenförmiger Erweiterung am vorderen Ende, u. der östl., mit konischem Rohr (Darst.: rotfigurige Hydria des Malers Hypsis, um 500 vC., München, Staatliche Antiken-Slg. Inv.-nr. 2423 [J 4]: Bundrick 46 Abb. 29). – Das Salpinxrohr hatte innen nur ein schmales Loch, ohne seitliche Öffnungen. Der Bläser muss wohl die Möglichkeit gehabt haben, durch sog. Überblasen mindestens drei unterschiedliche Töne hervorzubringen (West 120). Das Spielen dieses M.instruments erforderte viel Kraft; die Trompetenspieler werden für gewöhnlich mit der Phorbeia dargestellt. – Wegen ihrer Lautstärke u. ihres eingeschränkten Tonumfangs wurde die Salpinx nicht so sehr in der Kunst-M., sondern hauptsächlich im Heer (*Heerwesen) als Signalinstrument benutzt (vgl. F. Lammert, Art. Tuba: PW 7A, 1 [1939] 750); die Herolde bliesen die Salpinx im *Krieg, bei kultischen Feiern, athletischen Wettkämpfen oder anderen Versammlungen, oder auch zur Koordinierung gemeinschaftlicher Arbeit (s. u. Sp. 310f). Seit dem 4. Jh. vC. wurden musikalische Wettbewerbe für Salpinxspieler organisiert (West 120). – Ein einzigartiger Fund einer Salpinx aus Elfenbein (2. H. 5. Jh. vC.) wird im Museum in Boston aufbewahrt (Sachs, History 145).

bb. Röm. Trompeten. Im Prinzip entwickelte die röm. Zivilisation ihre M.instrumente in Abhängigkeit von der griech. Welt. Es gibt jedoch auch einige neue, spezifisch römische Typen von lippengeblasenen Aerophonen mit trichterförmigem Mundstück. Diese M.instrumente waren in römischer Zeit weit verbreitet u. unentbehrlich bei allen wichtigen Ereignissen des öffentlichen Lebens (s. u. Sp. 318). Vier Namen sind bekannt, nämlich tuba, lituus, bucina, cornu; eine einwandfreie Zuordnung dieser Bezeichnungen zu bestimmten ikonographischen Typen ist beim gegenwärtigen Forschungsstand allerdings nicht möglich. In der Fachliteratur herrscht zB. Unklarheit in Bezug auf cornu u. bucina, was auf die Ungenauigkeit der literar. Quellen selbst zurückzuführen ist (Landels 178f; R. Meucci, Roman military instruments and the lituus: The Galpin Society Journ. 42 [1989] 85/97, bes. 85). Wollte man versuchen, eine allgemeine Beschreibung dieser M.instrumente zu geben, wäre festzuhalten, dass die tuba ein gerades Rohr mit konischer Erweiterung am vorderen Ende besitzt, an dem auch eine Kette befestigt werden kann (Darst.: Marmorrelief, 150/200 nC., Rom, Palazzo dei Conservatori: Fleischhauer, Rom 71 Abb. 36); dagegen besteht der lituus aus einem geraden Rohr mit einer Biegung nach oben am vorderen Ende, das in eine konische Erweiterung mündet (Darst.: Marmorrelief, Ende 1. Jh. vC., Aquila, Museo Civico: ebd. 55 Abb. 25). Das cornu ist aus einem dünnen u. extrem langen Rohr gebaut, das in einer glockenförmigen Erweiterung endet. Seine besonderen Merkmale sind die dem Buchstaben G gleichende Form u. die diametrisch eingefügte hölzerne Stange, die es dem Spieler erlaubte, das cornu an die Schulter zu lehnen u. dadurch Ermüdung zu vermeiden (Abb. 3). Eine ähnliche Form weist auch die bucina auf; letztere ist jedoch kleiner u. erinnert eher an ein Posthorn (Darst.: Grabstele aus Marmor, etwa 75 nC., Mainz, Mittelrheinisches Landesmus.: Meucci aO. Taf. 8 Abb. a). Sowohl Athenaeus (dipnos. 4, 184A) als auch Pollux (4, 75 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 223]) berichten, dass die Salpinx genannten Instrumente tyrrhenischer (etruskischer) Herkunft seien. Metaphorisch bedeutet das Attribut τυρρηνικός ‚stark'. Wie Funde zeigen (vgl. Melini aO. 57 Abb. 58. 61), wurden diese M.instrumente hauptsächlich aus Kupfer gefertigt u. vor allem für praktische Zwecke eingesetzt, zum (Wieder-) Herstellen von Ruhe u. Ordnung bei Sie-

gesfeiern u. kultischen Versammlungen (S. Aurigemma, Tripolitania 1. Mosaici [Roma 1960] 45/9 Taf. 83/6), aber auch im Theater (zB. Apul. met. 10, 29). Sie begleiteten musikalisch Wagenrennen (A. Carandini / A. Ricci / M. de Vos, Filosofiana. The villa of Piazza Armerina [Palermo 1982] Taf. LVI) u. Einzelkämpfe in der Arena (vgl. Fleischhauer, Rom 126f Abb. 72). Eine besonders wichtige Rolle spielten sie im Kriegswesen (Veg. mil. 2, 22). Die Musiker der Kohorte, d. h. die tubicines, cornicines u. bucinatores, wurden mit dem Sammelbegriff aenatores (Suet. vit. Iul. 32) bezeichnet. – G. Fleischhauer, Bucina u. Cornu: WissZsHalle-Wittenb 9 (1960) 501/5; J. Ziolkowski, The Roman bucina: Historic Brass Society Journ. 14 (2002) 31/58.

cc. Naturtrompeten. Die Naturtrompeten (κέρας, κόχλος) wurden zur Erzeugung musikalischer Signale benutzt. Von diesem Instrument sind nur wenige Darstellungen vorhanden. Das κέρας oder κέρατον wurde aus Tierhorn angefertigt u. galt als etruskische Erfindung (Athen. dipnos. 4, 174A). Der κόχλος hingegen bestand aus einer *Muschel. Sein Gebrauch im Kult ist durch ikonographische Quellen der vorgeschichtlichen Zeit (dazu Geschenke 107f nr. 7), sein Name nur einmal belegt (Eur. Iph. Taur. 303).

2. Freie Aerophone: Rhombos. Der Rhombos (ῥόμβος; lat. rhombus) bestand aus einem Plättchen mit Löchern in der Mitte, durch welche Schnüre gingen. Wenn der Spieler die Schnüre dehnte, drehte sich das Plättchen u. erzeugte ein Summen, dessen Tonhöhe von der Drehgeschwindigkeit abhing (zB. Rhombos aus Alabaster, 5. Jh. vC., Paros Archäol. Mus. Inv.-nr. 1319: Geschenke 187 nr. 78). Der Rhombos war mit dem Liebeszauber verbunden (Theocr. id. 2, 17. 30) sowie mit dem Kult von Gottheiten, die mit der Unterwelt in Beziehung gebracht wurden, zB. Aphrodite, Dionysos (Anth. Gr. 6, 165) u. Rhea-Kybele (Apollon. Rhod. Arg. 1, 1138/48). – A.S.F. Gow, ΙΥΓΞ, ΡΟΜΒΟΣ, Rhombus, Turbo: JournHellStud 54 (1934) 1/13; E. Tavenner, Iynx and Rhombus: TransProcAmPhilolAss 64 (1933) 109/27.

c. Idiophone. Für die Erzeugung des Rhythmus wurden seit vorgeschichtlichen Zeiten vielfältige sozusagen improvisatorische Mittel benutzt (zB. Klatschen u. / oder Schlagen der Beine, von Muschelteilen, Hölzern, Elfenbein- oder Keramikstücken; Landels 81; West 123_{207}). Ab dem Ende des 8. Jh. vC. erscheinen in der Ikonographie Idiophone mit entwickelten organologischen Merkmalen, welche für gewöhnlich als κρόταλα identifiziert werden, u. Becken, die häufig mit der Benennung κύμβαλα in Verbindung gebracht werden. Die erwähnten Bezeichnungen werden von antiken Autoren oft unterschiedslos benutzt; daher ist eine genaue Identifizierung der unterschiedlichen Typen gegenschlagender, ikonographisch belegter Idiophone nicht immer zweifelsfrei möglich.

1. Handklapper. Die Bezeichnung κρόταλα (lat. crotala) begegnet zuerst in den homerischen Epen (Il. 11, 160). Die antiken Krotala bestanden aus zwei länglichen, innen ausgehöhlten Holzgriffen, die an ihrem Ansatz mit einem Seil oder mit Leder verbunden waren (Darst.: attische rotfigurige Schale des Erzgießerei-Malers, um 480 vC., Toledo, Museum of Art Inv.-nr. 1964.126: Bundrick 23 Abb. 11). Als Ursprungsland wird Mesopotamien vermutet (ca. 2500 vC.). In den griech. Raum fanden sie wohl im 7. Jh. vC. Eingang; aus dieser Zeit stammen auch die ältesten Belege der Vasenmalerei (Geschenke 149 nr. 42). – Sie wurden für gewöhnlich paarweise von Tänzerinnen gespielt, um den Rhythmus zu betonen. Ab dem 5. Jh. vC. werden auch aus Kupfer gefertigte Instrumente angeführt, besonders im kultischen Kontext (Eur. Cycl. 205; Hel. 1308).

2. Becken. Die κύμβαλα (lat. cymbala), asiatischer Herkunft, gelangten wahrscheinlich im Laufe des 6. Jh. vC. mit dem orgiastischen Kybele- u. Dionysoskult nach Griechenland. Sie waren Becken mit einer relativ geringen inneren Höhlung u. äußerer Nabe, durch die ein ledernes Band oder eine Stützkette gezogen wird (zB. zwei Zimbeln aus Bronze, frühestens aus hellenist. Zeit, Arta, Archäol. Mus. Inv.-nr. AE 5805: Geschenke 179 nr. 70). Sie wurden beim Frauentanz benutzt, besonders in kultischen Zusammenhängen.

3. Glocke. Kleine Metallglocken (κώδων) mit innerer Zunge werden in der apulischen Ikonographie in den Händen junger Männer u. des Dionysos dargestellt (*Glocke).

4. Kroupezion. Das Kroupezion (κρουπέζιον; lat. scabellum, scabilium, auch κρούπαλον oder βάταλον genannt) ist ein ‚Schuh', der aus zwei Holzplatten besteht, welche sich an der Ferse vereinigen. Zwischen den Holzplatten kann ein kleines Becken aus Metall (Kymbalon) eingefügt sein (Abb. 4; Commoti 75). Es erscheint vorwiegend in römischer Zeit u. ist mit dem Dionysoskult sowie mit dem Theater verbunden (Sachs, History 149), wo der Aulosspieler oder Kroupezionträger (κρουπεζοφόρος; Pollux 7, 87 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 76]) es zur Angabe des Rhythmus verwendet. – A. Bélis, Κρούπεζαι, scabellum: BullCorrHell 112 (1988) 323/39; A. Machabey, Un instrument de musique de l'antiquité. Le scabellum: Le Ménestrel 96 (1934) 417/9.

5. Klapper. Wie der griech. Name σεῖστρον (lat. sistrum) nahelegt (σείω, ‚schwingen, schütteln'), ist es ein metallisches Idiophon, das durch Schütteln einen durchdringenden Ton unbestimmter Höhe hervorruft (Geschenke

183f nr. 74f). Es besteht aus einem hufeisenförmigen Kranz, der an einem Griff befestigt ist u. in den eine geringe Anzahl Sprossen eingefügt ist. Im griech. Raum ist es zuerst in der Minoischen Kultur belegt (Seistron aus Ton aus einem Kindergrab bei Phourni, Archanes auf Kreta [ebd. 111 nr. 10]; sog. Schnitter-Vase [ebd. 109f nr. 9]). Das Seistron erscheint wieder in hellenistischer Zeit, immer in Verbindung mit dem Isiskult.

6. Apulisches Sistrum. Hierbei handelt es sich um ein M.instrument (auch Calcofono, Leiterchen, Leiterinstrument u. Xylophon bezeichnet [Wegner, M.leben 66]) in Form einer kleinen Leiter, das in Unteritalien bildlich belegt ist. Es besteht aus zwei länglichen Stäben / Holmen, in die Sprossen eingebaut sind, die oft mit Kugeln oder Verdickungen versehen sind (Darst.: apulische rotfigurige Lekythos, Gruppe des Ruvo 423, etwa 360/350 vC., Essen, Folkwangmus. Inv.-nr. RE55: L. Lepore, Il sistro italico: Imago Musicae 8 [1991] 99 Abb. 5). Die Entdeckung eines solchen M.instruments in einem Frauengrab aus dem 8. Jh. vC. in Unteritalien (A. Zschätzsch, Ein M.instrument der Aphrodite?: Die M.forschung 56 [2003] 135/54) zeigte, dass die Holme aus Metall hergestellt wurden, während die 10 bis 15 Holzsprossen locker mit kupfernen Spiralbändern umwickelt waren. Der Beleg eines ähnlichen M.instruments auf einer Elfenbeinpyxis phönizischer oder syrischer Herkunft aus Nimrud deutet möglicherweise auf einen babyl. Ursprung hin (West 126). – Auf den bildlichen Darstellungen erscheint es meistens in den Händen von Frauen (seltener bei Jugendlichen oder Eros) in unterschiedlichen Zusammenhängen, wobei es mit der linken Hand am unteren senkrechten Stiel festgehalten u. geschüttelt, oder aber mit den Fingern der rechten Hand berührt wird. Während des Spielens bewegten sich die um die Holzsprossen gewickelten Spiralbänder frei u. erzeugten wahrscheinlich einen Ton niedriger Lautstärke. Einige Forscher identifizieren dieses M.instrument mit der πλαταγή oder der ψιθύρα (ebd. 128).

d. Membranophone: Tympanon. Dieses einzige bildlich belegte Membranophon (τύμπανον, τύπανον; lat. tympanum) ist eine Art Rahmentrommel in unterschiedlichen Größen, die anscheinend mit dem Tympanon der schriftlichen Quellen zu identifizieren ist. Weitere Bezeichnungen (zB. ῥόπτρον), die wohl ebenfalls antike Membranophone bezeichneten, konnten nicht auf überzeugende Weise archäologisch belegt werden. – Die archaische Bezeichnung τύπανον erscheint zuerst Hymn. Hom. 14 (Met.) 3. Dagegen setzt sich ab dem 5. Jh. vC. die geläufigere Form τύμπανον durch (West 124). Euripides erwähnt, das Tympanon sei kreisförmig u. mit gespannten Fellmembranen versehen (Bacch. 124f), eine Beschreibung, die auf die Familie der Rahmentrommeln zutrifft (Darst.: rotfiguriger Stamnos des Dinos-Malers, etwa 420 vC., Neapel, Mus. Archeol. Naz. Inv.-nr. 81674 [= H 2419]: S.B. Matheson, Polygnotos and vase painting in classical Athens [Madison 1995] 157 Taf. 136 Abb. D2; vgl. v. Hornbostel / Sachs 571f). Es wird angenommen, dass das Tympanon aus dem Orient nach Griechenland eingeführt wurde (O. Reuther, Art. Tympanum: PW 7A, 2 [1948] 1750), wahrscheinlich durch den Kult der *Kybele, deren Attribut das Tympanon ist, sowie des Dionysos, u. dass es auf diese Weise allmählich eine weite Verbreitung erfuhr (ebd. 1750f; *Liber). In Griechenland begleitet es den ekstatischen Frauentanz. Hingegen erscheint es in Unteritalien in den Händen von Männern u. Frauen, oder auch im Hintergrund von Darstellungen, ohne dass die genauen Zusammenhänge bestimmbar wären. – Verschiedene Rahmentrommeln sind ab dem 7. Jh. vC. durch eine Reihe von Terrakottafiguren belegt, die Musiker darstellen, welche Tympana von geringem Durchmesser halten. In Griechenland sind sie vor der klass. Epoche relativ selten belegt. Die einzelnen Darstellungen der Tympana weisen zahlreiche Abweichungen vom ‚Normaltyp' auf (Landels 81f), doch steht eine Systematisierung der einzelnen Typen noch aus.

IV. Aufführungskontexte. In der griech.-röm. Gesellschaft genoss die M. ein besonders hohes Ansehen. M., Gesang u. Tanz, in Verbindung mit Opfern oder auch Körperübungen für die Männer, galten als die grundlegenden Merkmale einer zivilisierten Gesellschaft zu Friedenszeiten (Il. 97/103; Hesiod. theog. 757/64. 773/9. 789/94; Bacchyl. frg. 4, 61/80 [85 Snell]). Die M. wurde als der Götter würdig erachtet: Sie erfinden M.instrumente u. erfreuen sich durch deren Spiel (*Erfinder II). Viele unter ihnen (Apollon, Hermes, Athene, Dionysos u. a.) erscheinen als Instrumentenspieler, häufig in Kontexten, die denen der einfachen Sterblichen gleichen (vgl. A. Zschätzsch, Verwendung u. Bedeutung griech. M.instrumente in Mythos u. Kult [2002]; D. Castaldo, Il pantheon musicale. Iconografia nella ceramica attica tra VI e IV sec. [Ravenna 2000]).

a. Von den ersten Zeugnissen bis in die vorhellenist. Zeit. 1. Kult. Die M. fand im Kult vielerlei Verwendung (G.C. Nordquist, Instrumental music in representations of Greek cult: R. Hägg [Hrsg.], The iconography of Greek cult in the archaic and classical periods [Athènes 1992] 143/68): 1) als Mittel der Kommunikation zwischen den Sterbli-

chen u. den Göttern, das sie erfreut u. den Bitten der Gläubigen gegenüber gnädig stimmt (Quasten 15/7); 2) zur Steigerung der fröhlichen Stimmung bei Festen (West 14); 3) als apotropäisches u. kathartisches Mittel, das auf die Götter magischen Einfluss ausübt (bes. die M. des Aulos u. der Schlaginstrumente [Apollod.: FGrHist 244 F 110]); 4) in Kombination mit dem Tanz zur Erwirkung einer göttlichen *Epiphanie. Die M.instrumente selbst oder ihre Darstellungen bilden in manchen Fällen Opfergaben für die Götter. – Beinahe alle öffentlichen kultischen Feste der griech. Stadtstaaten u. der panhellenischen Heiligtümer enthielten musikalische Elemente: παννυχίδες (die ganze *Nacht andauernde Feier mit M., Gesang u. Tanz), feierliche Prozessionen mit kultischen Liedern u. Tanz, Opfer unter Begleitung von Hymnen u. M., u. gelegentlich auch musische u. dramatische Agone (West 14). Während bei einigen dieser musikalischen Ereignisse alle Bürger (Männer u. Frauen) als Chormitglieder mitwirken durften (Commoti 15; Z.D. Papadopoulou: ThesCRA 2 [2004] 355), wurde die Aufführung der Instrumental-M. wahrscheinlich den Berufsmusikern überlassen, welche die einzelnen Teile der Feierlichkeit begleiteten. – Musikalische Begleitung von Feierzug u. Opfer wird zwar von Homer nicht erwähnt; sie ist aber in der Ikonographie bereits ab dem 8. Jh. vC. in Darstellungen von Feierzügen, die mit Tanz u. unter Lyra- u. Aulosbegleitung stattfinden, belegt. Das thematische Feld wird in der Ikonographie der archaischen u. klass. Zeit erweitert, um alle Teile der Feierlichkeit abzubilden (Brand 126f). – Kultische Feierzüge, in denen die Gläubigen sich dem Tempel oder Altar näherten, zogen sich oft über lange Strecken hin (Nussbaum aO. 986/91 [o. Sp. 297]). Sie sind literarisch für zahlreiche Feste belegt (zB. Panathenaea, Oschophoria u. Große Dionysien in Athen, Daphnephoria in Theben) u. werden häufig auf Vasen dargestellt (L. Deubner, Attische Feste [1932]; J.A. Davison, Notes on the Panathenaea: JournHellStud 78 [1958] 33/41; R.R. Holloway, Music at the Panathenaic festival: Archaeology 19 [1966] 112/9; H.A. Shapiro, Mousikoi Agones. Music and poetry at the Panathenaia: J. Neils [Hrsg.], Goddess and polis [Princeton 1992] 53/75; E. Simon, Festivals of Attica [Madison 2002]; J. Larson, Ancient Greek cults [New York 2007]). Gewöhnlich sangen die Mitglieder der Prozession das προσόδιον (eine besondere lyrische Gattung, vgl. zB. die προσόδια Pindars u. Bacchylides'). Ferner wird die Aufführung von Paianen u. anderen Gesängen erwähnt. Prozession u. Gesang des Prosodion wurden vom Aulos begleitet; literarische Quellen deuten ferner auf Kithara u. Syrinx oder Salpinx als Begleitinstrumente hin (A. Goulaki-Voutira: ThesCRA 2 [2004] 371/4; Eberhardt / Franz 251f). Auf dem Parthenon-Fries sind mindestens vier Aulos- u. vier Kitharaspieler dargestellt (Brand 130/2; J. Neils, The Parthenon frieze [Cambridge 2001] 145 Abb. 107). – M. während der Opfer war in der Antike derart verbreitet, dass Herodt. 1, 132 darüber erstaunt ist, dass sie bei denen der Perser fehlte. Die M. wirkt auf vielfache Weise: Sie erleichtert den Zug des Opfertieres zum Altar, erzeugt eine andachtsvolle Stimmung, erfreut die Götter (Papadopoulou aO. 347). Wie zahlreiche Darstellungen belegen, war der Aulos das eigentliche Begleitinstrument dieser Rituale: Der Aulosspieler wird beim Begleiten des Opfertieres zum Altar dargestellt, bei den vorbereitenden Handlungen des Opfers, beim Zerteilen u. Braten des Fleisches. Der einzige Augenblick, in dem der Aulos schwieg, ist der eigentliche Opferakt, währenddessen die Frauen ein kurzes lautes Geschrei (ὀλολυγή; Hesych. lex. s. v. ὀλολυγή [2, 753 Latte]) erheben. In der entsprechenden Ikonographie erscheinen nie Instrumentalmusiker (Brand 127f; Goulaki-Voutira aO. 371/4). Ein weiteres wichtiges Element religiöser Feierlichkeiten waren die rituellen Reigen der Jugendlichen, die oft in Verbindung mit ‚rites de passage' standen. Als Begleitinstrumente werden Kithara u. Aulos erwähnt (Athen. dipnos. 4, 139D/F; Kinderreigen bei den Hyakinthien; Papadopoulou aO. 348). Die Götter selbst scheinen den Archetyp dieser Reigen zu bilden, da sie in Tanzgruppen als Tänzer, Musiker u. / oder Anführer teilnehmen. – Die Frauentänze bildeten einen festen Bestandteil der ekstatischen Zeremonien, die für gewöhnlich nachts im Freien stattfanden (Eur. Bacch. 485f; Sophocl. Ant. 1151f), begleitet von aufmunternden Tönen des Aulos u. der Schlaginstrumente. – Weniger ist über den Privatkult bekannt. Täglich wurden den Göttern Opfergaben in Tempeln u. auf Altären dargebracht, wobei die Opfer von M.liebhabern oder Berufsmusikern mit dem Aulos, zuwei-

len mit Kithara oder Syrinx, begleitet wurden. Ikonographisch ist dies seltener belegt. Sehr selten sind schließlich Belege für Frauen, die als Musikerinnen Opferrituale begleiten (Men. dysc. 417/969), ein Brauch, der in Darstellungen aus Korinth, Lakonien u. Samos erscheint (Brand 129f). – Wettkämpfe (πανηγύρεις), bei denen Dichter u. Musiker antraten, werden bei Homer erwähnt (Od. 8, 259/381). Das älteste Zeugnis musischer Agone findet sich bei Hesiod. op. 654/9 (während der Leichenspiele des Amphidamas, König v. Chalkis; 8./7. Jh. vC.). Die ältesten Erwähnungen der musischen Agone zu Ehren Apollons bei den Pythien in Delphi gehen auf die 1. H. des 7. Jh. vC. zurück. Im J. 586 vC. findet eine Umstrukturierung der Agone statt; die Wettspiele umfassen Aufführungen in κιθαρῳδία (Gesang mit Kithara-Begleitung), ψιλὴ κιθάρισις (Solospiel auf der Kithara), αὐλῳδία (chorales Stück oder Gesang für Einzelstimme mit Aulos-Begleitung) u. ψιλὴ αὔλησις (Solospiel auf dem Aulos). Anscheinend war das Programm der Pythien das Vorbild für die musischen Agone in ganz Griechenland. Im 6. Jh. vC. werden musische Wettspiele bei den Isthmien (582 vC.) u. den Nemeen (572 vC.) gesetzlich festgelegt (Goulaki-Voutira aO. 379); ferner werden in verschiedenen Stadtstaaten kleinere musische Agone im Rahmen religiöser Feierlichkeiten organisiert (Brauronien, Apaturien, Anthesterien, Eleusinien, Epitaphien; H. Kotsidu, Die musischen Agone der Panathenäen in archaischer u. klass. Zeit [1991] 15/26). – Um die Mitte des 6. Jh. vC. werden unter der Schirmherrschaft der Peisistratiden (546/514 vC.) die Panathenäen zu Ehren der Athene sowie dramatische Agone im Rahmen der Großen Dionysien gesetzlich festgelegt (ebd. 27/32; Goulaki-Voutira aO. 379). Diese beiden Feierlichkeiten erlangen große Bekanntheit, vor allem nach ihrer Umgestaltung durch Perikles während des 3. Viertels des 5. Jh. vC. u. der Verlegung in ein geschlossenes Odeion (Plut. vit. Per. 13, 5f). Sie ziehen nunmehr Musiker aus dem gesamten griech. Raum an u. werden zum Schauplatz kompositorischer u. interpretativer Neuerungen, die ihrerseits zur Entstehung des virtuosen Stils u. der Neuen M. führen. Das Programm enthielt folgende Wettbewerbe: ῥαψῳδία (Rezitation der homerischen Epen; vgl. Plat. Hipparch. 228b; Kotsidu aO. 41/4), κιθαρῳδία, κιθάρισις, αὐλῳδία, αὔλησις für Jugendliche u. Erwachsene (ebd. 56/62). Auf zwei Vasenbildern ist der συναυλία genannte Wettbewerb abgebildet (gleichzeitiges Spiel auf zwei Doppelauloi), der aus literarischen Quellen nicht bekannt ist (ebd. 58 mit Lit.). Bei den Großen Dionysien standen neben Chorwettbewerben (*Musik II [Vokalmusik]) auch Rezitationen mit musikalischer Begleitung u. kurze Instrumentalstücke (διαύλιον u. μεσαύλιον; West 351; Bundrick 175). – Das bedeutendste Begleitinstrument des antiken Dramas war der Aulos (P. Wilson, The aulos in Athens: S. Goldhill / R. Osborne [Hrsg.], Performance culture and Athenian democracy [Cambridge 1999] 76/8; E. Csapo / W.J. Slater, The context of ancient drama[3] [Ann Arbor 2002]). Die Auleten, welche die Darbietungen begleiteten, waren Berufsmusiker. Wahrscheinlich bewegten sie sich im Rahmen der Handlung zusammen mit dem Chor, oder traten gar in Dialog mit den Schauspielern (Bundrick 175). Es bleibt unklar, inwieweit Chordophone (Kithara oder Lyra) als Begleitinstrumente im antiken Theater bis zum Ende der klass. Zeit eingesetzt wurden (ebd. 233_{185}; J. McIntosh Snyder, Aulos and kithara on the Greek stage: T.E. Gregory / A. J. Podlecki [Hrsg.], Panathenaia [Lawrence 1979] 75/95).

2. Öffentliches u. privates Leben. a. Hochzeit. Literarische u. ikonographische Quellen belegen, dass die M. alle Stadien der drei Tage andauernden *Hochzeits-Zeremonie begleitete (A. Kaufmann-Samaras, Paroles et musiques de mariage en Grèce antique: O. Cavalier [Hrsg.], Silence et fureur [Paris 1996] 435/48; Eberhardt / Franz 253). Am ersten Tag (προαύλια) fanden Opfer u. Gabendarbringungen statt sowie das hochzeitliche *Bad, für das das Wasser in einer eigenen Zeremonie (λουτροφορία) unter musikalischer Begleitung eines jungen Aulosspielers aus einer Quelle oder einem Fluss herbeigebracht wurde. Am zweiten Tag wurde die Braut geschmückt, dabei wurden Lieder gesungen u. M.instrumente gespielt. In der Nacht wurde das Hochzeitspaar mit *Geleit (ἀγωγή) durch die Stadt zu ihrem neuen Heim geführt, wobei Verwandte u. Freunde, begleitet von verschiedenen M.instrumenten (Aulos, Lyra, Krotala), den ὑμεναῖος sangen (Nussbaum aO. 919/21. 932f. 1001/3; P. Brulé, Hyménée sonore: ders. / Ch. Vendries [Hrsg.], Chanter

les dieux [Rennes 2001] 243/75). Homer beschreibt ein solches Hochzeitsgeleit (Il. 18, 492/6), bei dem auch Männertanz, Auloi u. Lyrai erwähnt werden. Während der ersten Hochzeitsnacht sangen Jugendliche draußen vor dem Hochzeitsgemach die sog. ἐπιθαλάμια (J.H. Oakley / R.H. Sinos, The wedding in ancient Athens [Madison 1993] 10; Bundrick 181; *Epithalamium). Am dritten Tag (ἐπαύλια) besuchten Freunde die Neuvermählten u. brachten ihnen *Geschenke. Auf attischen Vasenbildern wird die Braut im Kreis ihrer Freundinnen als Musikerin mit einer Harfe abgebildet, wohl während der Hochzeitsvorbereitungen oder der ἐπαύλια. – R.H. Hague, Ancient Greek wedding songs: Journ. of Folklore Research 20 (1983) 131/43.

β. Bestattung. Bestattungszeremonien begannen in der Antike mit der Leichenaufbahrung (πρόθεσις), währenddessen die weiblichen Mitglieder der Familie oder berufliche Klageweiber Klagelieder (θρῆνος) sangen (A. Stommel, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 203f; Eberhardt / Franz 252f). Einzelne ikonographische Quellen bezeugen auch die Anwesenheit eines Aulosspielers (West 23f).

γ. Siegesfeier. Bei athletischen Wettkämpfen wurde der Sieg mit der Aufführung der sog. ἐπινίκια gefeiert. Sie wurden eigens für das Ereignis komponiert u. verglichen meistens die Erfolge des Siegers mit dem Triumph von Göttern u. Helden u. besangen seine Geburtsstadt. Die Siegeslieder wurden von Chören gesungen, begleitet von Aulos u. Kithara. Bei den Feierlichkeiten zur Rückkehr des Siegers in seine Heimat wurde für gewöhnlich von einem Chor von Jugendlichen das sog. Preislied (ἐγκώμιον; *Enkomion) gesungen (Bacchyl. Epin. 6, 10/6 [23f Snell]). Bei diesen Liedern sind Lyra u. Aulos die wesentlichen Begleitinstrumente (West 22).

δ. Symposium. Gastmähler (*Mahl V) waren in der Antike eine bedeutende gesellschaftliche Einrichtung u. können als Mikrokosmos der oberen Schicht der Athener Gesellschaft betrachtet werden. Von ihren Teilnehmern wurde ein hohes Niveau musikalischer Bildung erwartet (Bundrick 80f). Die M. des Symposiums wurde zT. von Aulos spielenden Berufsmusikerinnen (αὐλητρίς) aufgeführt. Diese begleiteten das Trankopfer zu Beginn des Festes sowie den darauffolgenden feierlichen Gesang, den παιάν. Während des Gastmahls wurde ein *Myrten-Zweig von Hand zu Hand gereicht, wobei jeder Teilnehmer aufgefordert wurde, etwas zu rezitieren oder zu singen, sei es aus dem Gedächtnis oder als Improvisation (Pollux 6, 108 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 218f]; Aristoph. nub. 1366). Die Gesänge (σκόλια), zu denen sowohl Werke bedeutender Lyriker als auch Spottlieder gehörten, wurden von der Aulosspielerin, von einem weiteren Symposium-Teilnehmer mit dem Aulos, oder aber vom Sänger selbst, der zugleich die Lyra oder die Barbitos spielte, begleitet (Bundrick 81). – Gegen Ende des 5. Jh. vC. wandelte sich die Ästhetik der Symposia: Die Jugendlichen scheinen die Vorstellung einer Beteiligung bei der musikalischen Aufführung zu scheuen. Dieser Wandel steht wohl mit der Entwicklung der Neuen M. in Verbindung sowie mit der hohen Wertschätzung der Berufsmusiker. An den Gastmählern nahmen nunmehr u. a. professionelle Aulosspielerinnen, Tänzer u. Akrobaten teil (Xen. conv. 2, 1; Plat. Protag. 32, 347cd; Aristoph. nub. 1353/79; Bundrick 81).

ε. Frauengemach. Literarische Quellen geben keinerlei Nachricht über die Rolle der M. in der Erziehung von Frauen. Indessen lässt sich manche Information aufgrund einer Reihe von Darstellungen aus der 2. H. des 5. Jh. vC. gewinnen. Diese folgen dem Muster der sog. Frauengemachbilder (Darstellungen von Frauen in häuslichem Umfeld) u. bilden Musikerinnen ab. Sie zeugen von einem zunehmenden Interesse der Frauen an M., Dichtung u. Literatur (A. Goulaki-Voutira, Observations on domestic music making in vase paintings of the 5th cent. B.C.: Imago Musicae 8 [1991] 80). Sie spielen vor allem Leiern (Lyra, Barbitos, Wiegenkithara) u. Auloi. – A. Vazaki, Mousike Gyne. Die musisch-literar. Erziehung u. Bildung von Frauen im Athen der klass. Zeit (2003).

ζ. Arbeitsbegleitung. M. begleitete jede Tätigkeit, die körperliche Bewegung u. rhythmische Wiederholung erforderte, da man sich durch sie eine Milderung der Anstrengungen erhoffte. Die M. erleichterte ebenfalls solche Arbeiten, bei denen Koordinierung notwendig war (zB. Wollverarbeitung, Seilanfertigung, Teigkneten, Ernte u. Weinlese). Es sind viele Gattungen von M. für den Aulos bekannt, die zur Begleitung verschiedener Arbeiten gespielt wurden, so

das ἐπιλήνιον αὔλημα (zum Weinkeltern), ῥετικόν (zum Rudern), ποιμενικόν (der Hirten), πτιστικόν (beim Sieben) u. a. Zuweilen wurden auch Bauarbeiten von Aulosspielern begleitet (Paus. 4, 27, 7).

3. Erziehung, Gymnasium. Bereits seit den homerischen Epen wird die M. als Zeichen edler Herkunft hervorgehoben durch das Bild des Achilleus, der sich mit dem Spiel der Phorminx unterhält (Il. 10, 184/91). Während der Geometrischen u. Archaischen Periode war die musikalische Erziehung durch ihre Eingliederung in eine aristokratische Kriegsideologie mit der militärischen verbunden (vgl. *Kreta u. Sparta). Die bedeutende Stellung der M. in vielen Äußerungen des öffentlichen u. privaten Lebens während der archaischen u. klass. Zeit erforderte ihr Erlernen seitens der jungen Mitglieder der Gesellschaft. In Verbindung mit Dichtung u. Tanz war die M. wesentlicher Bestandteil der Bildung der Bürger, allerdings mit Niveauunterschieden, je nach Epoche, lokalen Gegebenheiten u. ihren spezifischen Merkmalen (zB. galt in der Athener Gesellschaft der Archaik u. Klassik der Mangel an musikalischem Wissen u. Fähigkeiten als Bildungslücke u. Zeichen niedriger sozialer Herkunft). – Unser Wissen über die M.erziehung in der Antike stammt aus der Ikonographie, hauptsächlich der Vasenmalerei des 5. Jh. vC., sowie aus vereinzelten literar. u. epigraphischen Quellen, die zumeist späteren Datums sind. Anscheinend werden in Athen aA. des 5. Jh. vC. M.schulen gegründet, doch ist der M.unterricht kein Pflichtfach (vgl. H.-I. Marrou, Gesch. der Erziehung im klass. Altertum [1957] 67f). Die Schüler lernen durch Beispiel u. Nachahmung begleitet von Aulos oder Lyra zu singen u. auch selber diese beiden M.instrumente zu spielen (ebd. 198/200). In der Vasenmalerei sind auch seltene M.instrumente bezeugt, wie zB. Wiegenkithara u. Barbitos. Anfangs spielten die Auloi in der musikalischen Erziehung eine ebenso wichtige Rolle wie die Lyra; die spätere negative Einstellung des Aristoteles ihnen gegenüber (pol. 8, 6, 1341a 3), scheint für die 1. H. des 5. Jh. vC. noch nicht zu gelten. Die bedeutende Stellung der M. in der Bildung der Jugend ist im 4. Jh. vC. auch theoretisch durch Äußerungen Platos u. Aristoteles' bezeugt (vgl. W. D. Anderson, Ethos and education in Greek music[2] [Cambridge 1968]; F. Pelosi, Plato on music, soul and body [ebd. 2010]; A. Ford, Catharsis. The power of music in Aristotle's politics: Murray / Wilson 309/36). Im Rahmen des im antiken Griechenland institutionalisierten Agon-Systems, das sämtliche Bereiche der akademischen, musikalischen u. sportlichen Erziehung umfasste, hatten auch Wettkämpfe in instrumentalen Darbietungen ihren festen Platz (F. A. G. Beck, Album of Greek education [Sydney 1975] 38). – Im *Gymnasium begleitete M. die körperliche Ertüchtigung u. ggf. auch die athletischen Agone (vgl. I. Hadot, Art. Gymnasion: NPauly 5 [1998] 25 zum Wettkampf im Zitherspiel). Dieser Brauch ist auf vielen Vasenbildern des 6. u. 5. Jh. vC. dargestellt, insbesondere in Verbindung mit dem Weitsprung, dem Scheiben- u. Speerwerfen. Die Übung mit musikalischer Begleitung half den Athleten, in ihren Bewegungen Rhythmus u. Anmut zu gewinnen. Nach Platon bestand das eigentliche Ziel der gymnastischen Übung darin, dass der Jugendliche Rhythmus u. Harmonie in Seele u. Leib gewinnt (resp. 3, 410b/e; Bundrick 74). Literarische Quellen berichten, dass der Agon des zum Fünfkampf gehörenden Weitsprungs während der Olympischen Spiele von der Pythischen Melodie begleitet wurde. Diese wurde jeweils von demjenigen Aulosspieler aufgeführt, welcher bei den musikalischen Wettkämpfen zwei Jahre zuvor gesiegt hatte (Paus. 5, 7, 10. 17, 60; 6, 14, 10; PsPlut. mus. 26, 1140D). – A. Goulaki-Voutira, L'éducation musicale à Athènes à l'époque classique: Musique, Images, Instruments 10 (2008) 10/7.

4. Heer. Das älteste Zeugnis für den Brauch, das Heer auf Märschen musikalisch zu begleiten, stammt von einer korinthischen Vase des 7. Jh. vC., auf der ein den Aulos spielendes Kind dargestellt ist (vgl. E. Buschor, Griech. Vasenmalerei [1914] 2. 32. Taf. 35/7). Ab dem 5. Jh. vC. nehmen Nachrichten zu M. im Heer der Spartiaten zu (Plut. vit. Lycurg. 21, 4; 22, 4f; Thuc. 5, 70; Xen. resp. Lac. 13, 7f). Auch wird erwähnt, dass die Kreter unter Begleitung von Aulos u. Lyra zum Kampf marschierten (West 29_{84}). Das bezeichnendste M.instrument des Heeres war aufgrund ihres lauten, durchdringenden Tons die Salpinx (Xen. equ. mag. 3, 11f; P. Krentz, The Salpinx in Greek warfare: V. D. Hanson [Hrsg.], Hoplites [London 1991] 110/20; *Krieg). Sie war für die Über-

mittlung militärischer Signale besonders geeignet (Eberhardt / Franz 256).

b. Hellenist. Zeit. In der hellenist. Zeit suchte die neue Aristokratie sowohl materiellen Genuss als auch geistige Freude anhand von M., Dichtung, bildenden Künsten u. Philosophie. *Alexander d. Gr. machte griechische Bildung breiteren Bevölkerungsschichten zugänglich, begründete musische Agone (P. Lévêque, Ο ελληνιστικός κόσμος [Αθήνα 2003] 18) u. nahm verschiedene Künstler in seinen Kreis auf, die er auch mit politischen Ämtern ehrte (zB. den Schauspieler Thettalos; Plut. vit. Alex. 29, 1f; Stephanes nr. 1200). Einen besonderen Platz in der Geschichte nimmt die Massenhochzeit zwischen Makedonen u. Perserinnen in Susa ein (Arrian. anab. 7, 4, 4/8). Zu den Festlichkeiten anlässlich der Beendigung des Feldzugs u. dieser Hochzeit lud Alexander bedeutende Musiker aus der gesamten griech. Welt ein, zB. die Kitharöden Aristokrates den Thebaner u. Herakleitos den Tarantiner, die Solo-Kitharisten (ψιλοκιθαρισταί) Athenodoros aus Teos, Aristonymos den Athener u. Kratinos aus Methymna auf Lesbos, die αὐλῳδοί Dionysos aus Herakleia u. Hyperbolos aus Kyzikos, die Aulosspieler (αὐλητές) Diophantos v. Kephisos u. Phrynichos (Stephanes nr. 345. 1093. 76. 398. 1494. 723. 2446. 783. 1387. 2585). Dem Beispiel Alexanders folgten die Diadochen.

1. Kult. Ptolemaios II war der erste Herrscher, der infolge der Auffassung der Göttlichkeit des Herrschers den staatl. Kult für sich wie auch für seine Schwester u. Gattin Arsinoe II einführte (J.R. Fears, Art. Herrscherkult: o. Bd. 14, 1055). Ihre Vermählung wurde als hl. *Hochzeit von Unsterblichen gefeiert. Die Herrscher befolgten das griech. Zeremoniell, u. die prächtigen kultischen Prozessionen mit musikalischer Begleitung wurden zur Selbstinszenierung u. Machtfestigung genutzt. – Durch die Eroberung neuer Gebiete u. den Handel kamen die Griechen mit verschiedenen östlichen Kulten in Berührung. Im Zuge dessen findet auch der Isiskult eine weite Verbreitung u. Akzeptanz im gesamten Mittelmeerraum. Die Göttin wird vielfach mit einem Sistrum in der Hand dargestellt (s. o. Sp. 302f). Ebenfalls verbreitet war der Kult der phrygischen Göttin *Kybele, deren Attribute das Tympanon sowie der *Löwe sind, u. die mit der griech. Großen Mutter oder Mutter der Götter u. Rhea identifiziert wird (L. E. Roller, In search of god the mother [Berkeley 1999]). Ab dem frühen 4. Jh. vC. erscheint sie immer öfter in Begleitung ihres Gefährten *Attis, der in der griech. Kunst mit einer vielrohrigen Syrinx u. in phrygischer Bekleidung dargestellt wird. Die Göttin wird in der Ikonographie zudem oft von Kriegsdämonen, den sog. Kureten oder Korybanten, begleitet (Eur. Bacch. 126/9), die mit ihrem bewaffneten Tanz unter Begleitung von Aulos-, Becken- u. Trommel-M. den neugeborenen Zeus vor seinem Vater Chronos beschützen.

2. Erziehung. In hellenistischer Zeit beginnt sich ein Bildungsgang herauszukristallisieren, zu dem auch die M. gehört (Lévêque aO. 159f; Joyal / McDougall / Yardley 121/50). Eine Reihe von Inschriften aus dem 2. Jh. vC. enthält Informationen über musikalische Schüler-Wettbewerbe, die in den Städten Teos, Chios u. Magnesia stattfanden; dabei maßen Knaben u. Jugendliche ihr Können in den Fächern Kitharodia (Stephanes nr. 6. 728. 1514. 2167), Kitharistike (ebd. nr. 385. 1442. 1563. 1591. 1601) u. Psalmos (d. h. Zupfen von Saiteninstrumenten mit bloßen Fingern ohne Plektron; Athen. dipnos. 4, 183D; vgl. S. Michaelides, The music of ancient Greece [London 1978] s. v. ψάλλω, ψαλμός, ψαλτήρ, ψάλτης; Barker 50 nr. 11; 67 nr. 31; 83 nr. 137; 294 nr. 172; Stephanes nr. 1250. 1924). Informationen bezüglich der musikalischen Bildung von Frauen sind spärlich. Denkt man jedoch an die außergewöhnlich gebildeten Königinnen, die dem Beispiel der Königin v. Makedonien, Euridike, folgten, so kann man mit einiger Gewissheit schließen, dass sich die Frauen in hellenistischer Zeit in einer viel günstigeren Lage befanden als diejenigen der klass. Zeit (Plut. lib. ed. 20, 14BC; S.B. Pomeroy, Women in Hellenistic Egypt [New York 1984] 59; Joyal / McDougall / Yardley 142). Die Musiker hatten in der hellenist. Zeit eine wichtige Position inne, was auch mit dem ‚Aufstand' zusammenhängt, den Timotheos u. die dithyrambischen Dichter aE. des 5. Jh. vC. begonnen hatten (Barker 93/8; West 356/72). Die M. wurde bedeutsamer als die Dichtung, was u. a. zu 1) einer immer höheren Erwartung des Publikums an die Musiker, besonders im Hinblick auf deren Virtuosität (Commoti 40), 2) zu einer spezialisierten musikalischen Erziehung u. schließlich zu 3) Professionalität u. Engagement vonseiten des Musikers (A.

Chaniotis, A few things Hellenistic audiences appreciated in musical performances: M. Ch. Martinelli [Hrsg.], La musa dimenticata [Pisa 2009] 79. 93) führte. Es ist bemerkenswert, dass ab dem 4. Jh. vC. in den Weihepigrammen der Athener Wettspiele unter den Namen der Sieger ein bedeutendes Anwachsen der Aulosspieler zu Ungunsten der Dichter zu beobachten ist (J.A. Haldane, Musical instruments in Greek worship: GreeceRome 13 [1966] 102).

3. Weitere Aspekte des öffentlichen Lebens. Das öffentliche Leben der hellenist. Zeit ist durch die Bildung künstlerischer Zünfte gekennzeichnet (*Genossenschaft). Am A. des 3. Jh. vC. vereinten sich die Künstler aller Fachrichtungen (Musiker, Dichter, Tänzer) in Gesellschaften, den sog. κοινά. Die Gründung der Zünfte zielte darauf, den Berufskünstlern verschiedene Rechte zu sichern (Stephanes nr. 107), die ihnen die Teilnahme an musischen Agonen u. religiösen Festlichkeiten sowie sichere Reisemöglichkeiten während Kriegszeiten gewährleisteten. Zu den drei größten Zünften des 3. Jh. vC., die auch bei den Feierlichkeiten auf Delos repräsentiert waren, gehörten: das Koinon der Athener Künstler, die Gesellschaft von Isthmos u. Nemea sowie der Verein Ioniens u. des Hellesponts (*Mysia; Z.D. Papadopoulou, Επαγγελματίες μουσικοί στην ελληνιστική Δήλο: Churchule aO. 130 [o. Sp. 299]; für weitere Zünfte vgl. West 374). Vorsitzender einer Zunft war der sog. ἱερεὺς ἀπὸ τῶν τεχνιτῶν, der jedes Jahr von der Versammlung (συνέλευσις) gewählt wurde (Athen. dipnos. 5, 198C). Ferner hatten die Vereine auch ihre eigenen Tempel, in denen regelmäßig Opfer mit M.begleitung stattfanden (ebd. 5, 212E). Auf lokaler Ebene blieben die hellenist. Städte lebendige Zentren, in denen Schauspiele u. Konzerte, athletische Wettkämpfe u. Theateraufführungen ihren Platz hatten. Auch soll das hellenist. Publikum besonders anspruchsvoll gewesen sein (Chaniotis aO. 76). – Religiöse Hymnen u. lyrische Gedichte wurden ferner für verschiedene offizielle Anlässe geschrieben u. bei öffentlichen Darstellungen (Commoti 41) u. panhellenischen Festlichkeiten aufgeführt. – Den Sieg einzelner Herrscher symbolisierten die Künstler durch die eine Salpinx haltende Siegesgöttin Nike. Ein Beispiel dazu liefern die *Münzen, welche anlässlich des Sieges von Demetrios I Poliorketes über Ptolemaios I Soter in Salamina auf Zypern geprägt wurden. Die Feldzüge der Herrscher wurden von zahlreichen Künstlern begleitet. So befand sich zB. der Kitharöde Aristonikos v. Olynth (Stephanes nr. 367) im Gefolge von Alexander d. Gr. (Arrian. anab. 4, 16, 6f).

4. Privatleben u. Symposia. M. spielte eine bedeutende Rolle im Leben der hellenist. Herrscher. Dem Beispiel Alexanders d. Gr. folgend, der in Verbindung mit einigen der berühmtesten Auleten des 4. Jh. vC., wie Ismenias aus Thisbe u. Timotheos aus Theben, stand (Stephanes nr. 1295. 2417), nahmen die Herrscher der östl. hellenist. Königreiche Musiker in ihren Kreis auf u. machten sie zu persönlichen Freunden, wobei sie sie auch reich beschenkten (vgl. den Auleten Thespis [ebd. nr. 1197]). Ptolemaios II Philadelphos zählte zB. die Kitharödin u. Tonkünstlerin (κρουματοποιός) Glauke aus Chios u. die Aulosspielerinnen Potheine u. Mnesis zu seinen Geliebten (ebd. nr. 172. 545. 2076); ferner war die Aulosspielerin Boa (ebd. nr. 527) die Mutter des Herrschers Philetairos v. Pergamon (Athen. dipnos. 13, 577B). Einige der Herrscher waren auch selbst Instrumentenspieler. Unter ihnen trat Ptolemaios XII hervor, auch der Aulet genannt, der an musischen Agonen teilnahm, welche er im eigenen Palast organisierte (Strab. 17, 1, 11). – Ein weiteres wichtiges Element des gemeinschaftlichen Lebens war das Symposium, das auch in hellenistischer Zeit fortlebte.

c. Röm. Zeit. Zumindest zu Beginn der röm. Zeit u. mit Ausnahme einiger spezifischer Trompetenformen (s. o. Sp. 300f) weist das vergleichende Studium der M.instrumente in der griech. u. röm. Kultur keine wesentlichen Unterschiede auf (Commoti 6f. 49. 52. 59). – G. Tintori, La musica di Roma antica (Lucca 1996); G. Wille, Musica Romana. Die Bedeutung der M. im Leben der Römer (Amsterdam 1967).

1. Kult. Auch in römischer Zeit spielten M. u. Tanz in den religiösen Zeremonien eine wichtige Rolle. Tibicines (Aulosspieler) u. fidicines (Leierspieler) nehmen an Prozessionen u. Opfern teil; aeneatores (Trompetenspieler), tubicines (Spieler der tuba), cornicines (Spieler des cornu) u. liticines (Spieler des lituus) tragen zur Gestaltung sowohl religiöser als auch militärischer Festzüge bei. Ein weiteres Merkmal dieser Zeit sind die sog. ludi, welche zu Ehren von Göttern u.

Kaisern veranstaltet wurden (s. u. Sp. 318). – Mit der Expansion des Röm. Reiches verbreiten sich auch die Mysterienkulte (*Mysterien) aus dem hellenist. Osten. Zusammen mit ihnen werden auch verschiedene M.instrumente übernommen, die als Attribute einzelner Gottheiten dienen (zB. Isis mit dem Sistrum). Die Anhänger der Isis weihen ihr vielerorts Tempel (zB. in Pompeji) u. schmücken ihre Landhäuser mit Darstellungen der Göttin u. ihres Kultes (Wandmalerei des 1. Jh. nC. in Herculaneum, Mus. Arch. Naz. nr. MAZ 8924: Fleischhauer, Rom 90f Abb. 50). Ebenso organisieren ihre Priester in Rom Prozessionen unter Begleitung verschiedener M.instrumente (s. u. Sp. 320). Auch im Kult der Magna Mater nahm die M. eine bedeutende Rolle ein. Während der ihr zu Ehren stattfindenden Zeremonien hörte man die elymischen Auloi (s. o. Sp. 297f) phrygische Melodien spielen, begleitet von Becken u. Trommeln (Catull. 63, 19/30). Die Zeremonien verliefen nach strengen Regeln u. strebten nach Perfektion, welche im musikalischen Bereich allein durch Berufsmusiker gewährleistet werden konnte. – Auch in der röm. Welt sind spezielle Vereine von Kultmusikern belegt (sog. collegia; vgl. Wille aO. 33/6). Diese Musiker erfreuten sich hoher gesellschaftlicher Anerkennung (F. Fless / K. Moede, Music and dance: J. Rüpke [Hrsg.], A companion to Roman religion [Malden 2007] 252f). – Bei Opfern oder bei feierlichen Ehrungen verschiedener Kaiser u. Politiker galt die Anwesenheit eines Tibia- oder Aulosspielers als notwendig (ebd. 257/9). Die häufige Darstellung der tibia in Opferszenen lässt darauf schließen, dass es sich um eines der wichtigsten M.instrumente im röm. Kult handelte. Ihre Bedeutung wird auch von Autoren wie zB. Plinius (n. h. 22, 11) u. Sueton (vit. Tib. 70, 6) hervorgehoben. – Lepore aO. (o. Sp. 303) 95/108; E. Orlin, Urban religion in the middle and late republic: Rüpke aO. 58/70.

2. Erziehung. Ab der Mitte des 3. Jh. vC. beeinflussten griechische Kultur u. Lebensweise auch das röm. Bildungswesen (Commoti 59; Marrou aO. [o. Sp. 311] 355/66; *Enkyklios Paideia). Bis ungefähr zur Mitte des 2. Jh. vC. lag die Bildung hauptsächlich in familiärer Verantwortung (Joyal / McDougall / Yardley 158f). Schriftliche Quellen bezeugen, dass nunmehr auch einige Mädchen Unterricht genießen, wobei sie Schreiben, Lesen (Plaut. Persa 171/5) u. M. (Macrob. Sat. 3, 14, 4/7; Cic. de orat. 3, 87; Joyal / McDougall / Yardley 152f. 156. 185/9) lernen, obwohl die M. als unterhaltende Kunst angesehen wird (Ovid. am. 2, 4, 25f; ars 3, 311f; Marrou aO. 363). Stellte die M. ein bedeutendes Fach der griech. Erziehung dar, musste sie in der röm. Zeit ihre Stellung an die Rhetorik abgeben, u., obschon die M. als verfeinerte, künstlerische Beschäftigung anerkannt war, wurde sie von einigen als aus ethischen Gesichtspunkten ungeeignet angesehen (Macrob. Sat. 3, 14, 7; Sall. Catil. 25, 2; vgl. Marrou aO. 362f mit Lit.).

3. Weitere Aspekte des öffentlichen Lebens. Die Kontexte musikalischer Aufführung in der röm. Zeit sind denen der hellenist. weitgehend ähnlich. Reiche u. Arme haben Zugang zu einer Fülle von Veranstaltungen, die in den Theatern, Amphitheatern u. im Hippodrom stattfinden. Die Vereine haben eine wichtige Position im musikalischen Leben inne. Desgleichen waren die Wettspiele (ludi), seien sie musikalisch, dramatisch oder athletisch, ein bedeutendes Ereignis im röm. Leben. Verschiedene Autoren dieser Zeit berichten über die im Rahmen der ludi auftretenden Orchester, bei denen eine beeindruckende Anzahl von Musikern mitwirkte. Nach der *Historia Augusta erschienen zB. beim Konzert, das Kaiser Carinus iJ. 284 nC. veranstaltete, 400 Bläser: 100 salpistae, 100 corataulae, 100 choraulae, 100 pythaulae (vit. Car. 19, 2). In der röm. M.geschichte nimmt Kaiser *Nero eine bedeutende Stellung ein. Er war ein großer Bewunderer von M. u. Wagenrennen u. veranstaltete eindrucksvolle Festspiele sich selbst zu Ehren. Eines dieser Festspiele waren die sog. Neronia, die erstmals iJ. 60 nC. stattfanden u. bei denen die Teilnehmer sich in den Bereichen M., Rhetorik, Dichtung, Gymnastik u. Wagenrennen maßen (Suet. vit. Ner. 12, 3). Ferner unternahm Nero iJ. 66 nC. als Kitharöde eine Rundreise in Griechenland, um an allen wichtigen Agonen teilzunehmen. Er trat bei den Aktia (Nikopolis), den Olympischen Spielen, den Nemeïschen Kampfspielen, den Heräen (Herafest in Argos), den Isthmien u. den Pythien auf, wobei er stets die Kleidung des Kitharöden trug; er wurde selbstverständlich überall zum Sieger erkoren (E. Champlin, Nero [Cambridge, Mass. 2003] 54f), selbst wenn er als malus citharoedus galt (Suet. vit. Ner. 41, 1). Cassius

Dio ist zu entnehmen, dass der Kaiser nicht in der Lage war, den wahren Sinn eines Wettbewerbs zu erkennen: Er versuchte, Schiedsrichter zu bestechen (62, 9, 2), u. wurde schließlich wegen Schändung von Statuen eines vorangehenden Siegers der Wettkämpfe, des Kitharaspielers Pammenes (ebd. 62, 8, 4f; Stephanes nr. 1980), angeklagt. – Nero war, wie auch viele andere Kaiser, ein Anhänger der blutigen Einzelkämpfe, die zu den beliebten Unterhaltungsformen der röm. Bürger zählten. Diese Kämpfe wurden von Blasinstrumenten aus der Trompetenfamilie (s. o. Sp. 301) u. von der Wasserorgel begleitet (Iuvenal. 3, 34; vgl. das sog. Zliten-*Mosaik aus Tripolis in Libyen; K.M.D. Dunbabin, Mosaics of the Greek and Roman world [Cambridge 1999] 121 Abb. 123). – Ein weiterer wichtiger Aspekt des öffentlichen Lebens ist nach wie vor das Theater. Die dionysischen Künstler der Magna Graecia sorgen für die Verbreitung des klass. griech. Repertoires auf der italischen Halbinsel (Commoti 49). Zu den Theateraufführungen gehört auch deren musikalische Gestaltung. Wenn der Komponist unterstreichen will, dass die M. nicht dem griech. Vorbild entnommen, sondern neu komponiert ist, benutzt er den Ausdruck modos facere (Landels 188). Es ist keine antike Theater-M. überliefert (Commoti 51). Auch während der röm. Zeit ist der tibicen, der Aulosspieler, der M.begleiter der Theateraufführungen (Plaut. Cas. 798), wobei er zur Verstärkung des Rhythmus ein scabellum an seinem Fuß trägt (s. o. Sp. 302). Terenz liefert wichtige Informationen über die verschiedenen tibiae-Arten, die je nach Umstand im Theater eingesetzt wurden (vgl. die Vorsatztexte von Ter. eun. u. Ter. Phorm.; Commoti 51; T. J. Moore, Terence as musical innovator: P. Kruschwitz / W.-W. Ehlers / F. Felgentreu [Hrsg.], Terentius Poeta [2007] 93/109). – Zu den Grundmerkmalen des gesellschaftlichen röm. Lebens gehörten vielerlei Festzüge, die von Musikern begleitet wurden. Die Festzüge wurden meistens von Bläsern mit lautem Klang angeführt, zB. den tubicines, die auf dem sog. Vicomagistri-Altar dargestellt sind (vgl. Fleischhauer, Rom 78f Abb. 30). Durch ein entsprechendes Tonsignal signalisieren die M.instrumente den Bürgern, wann sie schweigen u. wann sie zu einer hl., der Zeremonie angemessenen Atmosphäre beitragen sollen (Fless / Moede aO. 260f). Die Festzüge sind nicht nur rein religiös, wie zB. derjenige der Isis bei Apul. met. 11, 9. Die feierlichen Triumphzüge u. Siegeszeremonien stellen ebenfalls einen unverzichtbaren Bestandteil der Machtvorführung von Kaisern, Provinzverwaltern u. des Heeres dar. Auch pflegten die Römer den Transport kostbarer Kriegsbeute u. Kunstwerke, um damit Tempel u. öffentliche Gebäude zu schmücken, mit M. zu begleiten (Champlin aO. 210/5). Eine Sonderstellung nimmt der Siegeszug des Lucius Aemilius Paullus, des Eroberers Makedoniens, ein, der von Bläsern mit M.instrumenten der Trompetenfamilie angeführt wurde (Plut. vit. Aem. 32, 2/34, 4).

4. Privatleben. Kaiser Nero organisierte Symposia für die Dichter (M.T. Griffin, Nero [London 1984] 41) u. hatte berühmte Musiker in seinem Kreis wie den Kitharöden Terpnus (Suet. vit. Ner. 20, 1; Stephanes nr. 1653. 2397). Letzterer war Nero ein Vorbild u. trug dazu bei, dass der Kaiser sich intensiver mit Gesang u. Kithara beschäftigte (Suet. vit. Ner. 20, 1). Seine musikalische Leidenschaft galt indes nicht nur der citharoedia, sondern auch der Wasserorgel u. der Sackpfeife (ebd. 41, 2; Dio Chrys. 71, 9; s. o. Sp. 318).

B. Jüdisch. I. Quellen u. Methodologie. Der folgende kurzgefasste Überblick beruht auf den Forschungen von J. Braun. Das Quellenspektrum umfasst drei Arten von Quellen: 1) schriftliche Zeugnisse, u. zwar hauptsächlich jüdische Schriften; 2) archäologisch-ikonographische Quellen: über 700 Zeugnisse, u. a. Funde von M.instrumenten sowie Reliefs, Vasen- u. Grabmalereien, *Mosaiken, *Münzen (vgl. Braun, M.kultur 11/3. 117. 225/39; ders., Music 127/55); 3) schriftliche u. archäologisch-ikonographische Zeugnisse aus benachbarten Kulturkreisen, die als vergleichende Quellen heranzuziehen sind. Im Unterschied zur altgriech. M.kultur wird in den altjüd. paläst. Quellen keine musikalische Notation überliefert (*Musik I [Musiktheorie]). Die älteste (stenographische) Niederschrift von M. dieses Kulturkreises stammt aus dem 10. Jh. nC. u. betrifft Schofarsignale (Sa'adia Ga'on, Siddur [Oxford, Codex Hunt 149r]; Braun, M.kultur 330 Abb. V/8-26a; ders., Music 23). – Im Laufe der letzten Jahrzehnte ist immer deutlicher geworden, dass eine ‚authentische Rekonstruktion' der altisraelit. M. unmöglich ist.

II. Historischer Überblick. a. Vom 13. Jh. vC. bis zum babyl. Exil. Aus dem 8./6. Jh. vC. stammen die ersten Beispiele für das Zusammenspiel mehrerer M.instrumente, die zur Entstehung des ‚ostmediterranen' oder ‚levantinischen Orchesters' (auch als ‚phönizisches Orchester' bekannt) führen. Der ikonographische Topos des ostmediterranen Orchesters beruht auf kanaanäisch-philistäisch-israelitischer Tradition, wie der kultische Tonständer aus Aschdod nahe legt (Ende 11./Anf. 10. Jh. vC.). Auf ihm sind vier Musiker mit ihren Instrumenten (kleine symmetrische Leier, Doppelrohr, Rahmentrommel, kleine Becken mit Handgriff) u. eine Zentralfigur mit Fragmenten eines Doppelrohrs dargestellt (Braun, M.kultur 267/9 Abb. IV/4-1a / IV/4-1f). Zur Zt. des Königs Hiskija (727/698 vC.) genossen die Musikerinnen u. Leierspieler aus Altisrael / Palästina hohes Ansehen im Nahen Osten, wie das Alabasterrelief des Sanherib-Palastes aus Ninive zeigt, in dem drei leierspielende Gefangene aus Juda dargestellt sind (7. Jh. vC., London, Brit. Mus. Inv.-nr. 124947: Braun, M.kultur 262 Abb. IV/3-2). Die M. ist der hebr. Bibel, in der sich wenigstens 20 explizite Bezeichnungen von M.instrumenten finden, gut bekannt (für eine ausführliche Liste der in der Bibel erwähnten M.instrumente vgl. B. Bayer: EncJud 12^3 [Jerus. 1974] 563/5; s. u. Sp. 328/31). Das bibl. sowie das außerbibl. Instrumentarium bestand aus 1) Chordophonen (zB. Leiern [Darst.: Stempel aus Altisrael / Palästina, 10./8. Jh. vC.: a. symmetrischer Typ mit U-förmigem Klangkörper; b. symmetrischer Typ mit rechteckigem Klangkörper; c. asymmetrischer Typ mit rechteckigem Klangkörper: Braun, M.kultur 222 Taf. 2 nr. 9/11]), 2) Aerophonen (zB. Doppelpfeifen [Darst.: a. Terrakottafigur aus Achsib, 10./7. Jh. vC., Israel Antiquity Authority Inv.-nr. 44.56; b. Terrakottafigur aus Tel-Malchata, Eisenzeit, Israel Antiquity Authority Inv.-nr. 94.3393: ebd. 257 Abb. IV/2-2. 260 Abb. IV/2-8], Signaltrompeten, Schofar), 3) Membranophonen (zB. Trommeln; archäologisch belegt durch 55 Terrakotten, die jeweils eine Frauengestalt mit kleiner runder Rahmentrommel darstellen; Typ A: glockenförmige Figuren, höchstwahrscheinlich autochthonen Charakters, die zT. in Verbindung mit dem AT gebracht werden [Abb. 5; Ex. 15, 20; Iudc. 11, 34; Ps. 68 (67), 26 u. ö.]; Typ B: Reliefterrakotten mit unbekleideter Trommlerin, auf ägypt.-babyl. Vorbilder zurückgehend [vgl. Gen. 31, 19. 34]) u. 4) Idiophonen (Tonrasseln, Becken). – Musiker werden in der hebr. Bibel nur selten namentlich genannt (vgl. zB. Jubal [Gen. 4, 21] u. David [1 Sam. 16, 16 u. ö.]). – Im Zusammenhang mit der politischen Entwicklung der Region, die erst die örtliche u. schließlich die überregionale *Monarchie als erfolgreiche Regierungsform gegenüber den kleineren Stadtstaaten entwickelt, wird die M. zu einem offiziellen Propagandamittel: Pfeifen werden zB. bei der Thronbesteigung Salomos gespielt (1 Reg. 1, 40), mit dem Blasen des Schofarhorns wird der Antritt eines neuen Königs proklamiert (2 Sam. 15, 10; 1 Reg. 1, 34. 39. 41; 2 Reg. 9, 13; H. Ringgren, Art. šôpār: ThWbAT 7 [1993] 1195f); musiziert wird ferner bei königlichen Hochzeiten (Ps. 45 [44]), bei Krönungen (2 Reg. 11, 14) sowie bei Gastmählern (Jes. 5, 12; Iudc. 21, 19/21; 2 Sam. 19, 36; Koh. 2, 8). M. unterschiedlicher Instrumente begleitet die Überführung der Bundeslade nach Jerusalem (2 Sam. 6, 5: Klappern aus Zypressenholz, Trommeln, Tonrasseln, Becken, hoch- u. tiefstimmige Leiern; in der späteren Parallelstelle 1 Chron. 13, 8 sind es: Gesang, hoch- u. tiefstimmige Leiern, Trommeln, Becken u. Signaltrompeten; Braun, M.kultur 24f; ders., M.instrumente 1512/21). Erstere Stelle scheint auf eine Art Volksfest hinzuweisen (Iudc. 11, 34; 1 Sam. 18, 6). Neben Tempelgesang (*Musik II [Vokalmusik]; *Ordines minores) gab es im Kult am Jerusalemer Tempel auch Instrumental-M. Laut hebräischer Bibel spielt die Signaltrompete (ḥaṣoṣrā) eine Hauptrolle im Verlauf des kultischen Dienstes (Num. 10, 1/10; 2 Reg. 12, 14; diese Funktion wird den Trompeten auch in den Qumranschriften zugeschrieben, vgl. CD 11, 22f; F. Zanella, Art. ḥ^{a}ṣoṣ^{e}rah: ThWbQumran 1 [2011] 1051/4). – Der Schofar ist zweifelsohne das bekannteste jüd. M.instrument. Er ist aus dem *Horn eines Ziegenbocks oder Widders gefertigt; sein Mundstück ist mit Gold bzw. Silber überzogen (zu halachischen Diskussionen hinsichtlich der Anfertigung des Schofars im Zusammenhang mit den jeweiligen Feiertagen, bei denen sein Gebrauch erforderlich ist, vgl. Roš-haššanah 3, 2/6). Der Schofar ist das einzige M.instrument, das im jüd. Kult unverändert bis heute benutzt wird. Im AT wird er insgesamt über 70-mal angeführt, sowohl in

kultischen, als auch in weltlichen Kontexten, wie zB. bei der Gottesepiphanie auf dem Sinai (Ex. 19, 16/20), beim Neumondfest (Ps. 81 [80], 1/4), u. bei der Überführung der Bundeslade (2 Sam. 6, 15; Ringgren aO.; Zanella aO.). Der Schofar produziert zwei bis drei Töne mit zitterndem Hornklang. In der Mischna werden die Schofarsignale mit temporalen oder expressiven bzw. spieltechnischen Ausdrücken beschrieben (vgl. Roš haššanah 4, 9; Pesaḥim 5, 5; Sukkah 4, 5. 9; 5, 4 u. ö.; dazu Braun, M.instrumente 1525). Ikonographisch wird der Schofar zusammen mit dem siebenarmigen Leuchter (*Menorah), der Altar- / Weihrauchschaufel, einem Palmzweig (*Palme) u. einer Zitrusfrucht zum Symbolbild des Judentums (Darst.: Fußbodenmosaik der Hammat Tiberias-Synagoge, Ende 3./Anf. 4. Jh.: Braun, M.kultur 317 Abb. V/8-1a). Der Schofar kann ebenfalls in militärischen Kontexten verwendet werden (zB. Num. 31, 6; dies ist besonders in der qumranischen ‚Kriegsrolle' 1Q33 zu beobachten: Durch die systematische Anwendung des Schofars u. der Signaltrompete für die Koordinierung der Streitkräfte auf dem Schlachtfeld scheint der dort dargestellte dualistische, eschatologische Krieg der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis eine nahezu symbolische bzw. liturgische Dimension anzunehmen; vgl. Zanella aO. 1053).

b. Babyl.-pers. Zeit. Es sind hauptsächlich die nachexilischen Texte, die Informationen über die Rolle der M. bzw. der M.instrumente für den Kult am Jerusalemer Tempel enthalten (vgl. 2 Chron. 5, 13). Die Einführung kultischer M. wird auf David u. Salomo zurückgeführt (1 Chron. 6, 16). Insbesondere die Bücher Esr. u. Neh. berichten von einer wahren Renaissance der M. Zuerst wird die M. in Verbindung mit dem wiederaufgebauten Tempel gebracht. Die kultische M. entsteht durch die Mitwirkung einer hohen Anzahl von Priestern (mit Signaltrompeten), Tempeldienern (mit Becken u. hochstimmigen Leiern) sowie Sängern u. Sängerinnen unterschiedlicher Ränge (Esr. 3, 10/3). Dann wird der M. eine große Relevanz bei verschiedenen anderen Festlichkeiten zugeschrieben: So wird die Einweihung der Jerusalemer Stadtmauer von Großorchestern, Chören u. Prozessionen mit Musikern begleitet (Neh. 12, 27/42). Man vermutet, dass diese Beschreibungen zT. das babyl. M.leben widerspiegeln. Die schriftlichen Quellen konnten bis jetzt noch nicht durch ausreichende archäologisch-ikonographische Zeugnisse bestätigt bzw. differenziert werden.

c. Hellenist.-röm. Zeit. In Übereinstimmung mit den nachexilischen Vorschriften u. Vorstellungen betonen die tannaitischen Textquellen die Notwendigkleit der M. für den Kult (Rabbi Schimʿon ben Eleasar sagt: ‚Priester, Leviten u. M.instrumente [eigentlich k^{e}lē-šir: ‚Gesangsinstrumente'] sind unentbehrlich für den Gottesdienst' [Tos. Taʿanit 4 (3), 3]). Eine weitere tannaitische Tradition (ʿArakin 2, 3) bietet eine detaillierte Beschreibung der im Tempel verwendeten M.instrumente: Neben dem implizit erwähnten Schofar werden zwei bis sechs Leiern (nebel), zwei bis zwölf Pfeifen (ḥalil), eine Kupfer- (ʾabub-šel-neḥošet) u. eine Rohrpfeife (ʾabub-šel-qanē) erwähnt (musiktechnisch ist der hier gezogene Vergleich zwischen Kupfer- u. Rohrpfeife nennenswert: ‚Man blies nicht auf einer Kupferpfeife, sondern auf einer Rohrpfeife, weil ihr Klang angenehm ist, u. man ließ nur eine Pfeife ausklingen, weil es schöner klingt'). – Aus hellenistisch-römischer Zeit stammen nicht nur die ersten außerbiblisch bekannten Musiker- bzw. Sängernamen (vgl. dazu Braun, M.kultur 30 mit Verweis auf Quellen), sondern auch archäologische bzw. ikonographische Hinweise auf gleichzeitige Aufführungen mehrerer Musiker. In Petra wurde ein nabatäisches Flachrelief aus dem 2./1. Jh. vC. mit der Darstellung eines Musikertrios entdeckt (ebd. 155/60 u. Abb. V/3-1), in dem ein Doppelpfeifenbläser von zwei Leierspielerinnen umrahmt wird, die auf unterschiedlichen Leiertypen spielen (griech.-alexandrin. [groß, mit U-förmigem Resonanzkörper, 5/6 Saiten] bzw. seleukidischer Typ [klein, viereckiger Resonanzkörper, 4/6 Saiten]). Diese Darstellung wird von Braun (ebd. 159) mit einer Stelle aus den qumranischen Hodajot (‚Lobliedern') in Verbindung gebracht: ‚So will ich singen mit der hochstimmigen Leier (kinnor) der Rettung u. mit der tiefstimmigen Leier (nebel) der Freude ... u. mit der Pfeife (ḥalil) des Lobpreises ohne Ende' (1QH^a XIX, 22/4). Ein Bodenmosaik in Schech-Zuwejid (3./1. H. 4. Jh. nC.) stellt eine orgiastische Szene dar, in der die folgenden M.instrumente abgebildet sind: phrygischer Aulos, Leier, Gabelbecken, Glöckchen, Muscheltrompete, Trommel (vgl.

dazu Athen. dipnos. 5, 197A/201F mit dem Bericht des Kallixeinos v. Rhodos über eine aufwendige Inszenierung des Dionysos-Triumphzugs im hellenist. Alexandrien, 3. Jh. vC.: Braun, M.kultur 177/91, bes. 183). Im Triclinium-Mosaik aus Sepphoris (3./4. Jh. nC.), das Merkmale einer ‚Christianisierung u. Judaisierung der Dionysosikonographie' aufweist (ebd. 188f), sind eine fortschrittliche Form der Doppeltibia (auf beiden Röhren mit kleineren T-förmigen u. größeren rohrförmigen Pflöcken [kerata, bzw. cornicula], zur Änderung von Tonhöhe u. Klangfarbe) u. ein Tympanon dargestellt (M. Waner, Music culture in Roman-Byz. Sepphoris: J. Zangenberg / H.W. Attridge / D.B. Martin [Hrsg.], Religion, ethnicity, and identity in ancient Galilee [Tübingen 2007] 425/47). – Nicht zuletzt dank des für diese Zeit charakteristischen Religions- u. Kultursynkretismus durchlaufen die Instrumente eine deutliche Entwicklung sowohl in Bezug auf die Technik als auch in Bezug auf die symbolische Relevanz: 1) Unter den Idiophonen begegnen zuerst Glöckchen in verschiedenen Formen, die in apotropäischer / prophylaktischer Intention verwendet wurden (vgl. M. Trumpf-Lyritzaki, Art. Glocke: o. Bd. 11, 178; zB. Glöckchen, Tel Batasch, 6. Jh. vC., Hebrew University Jerusalem, Institut für Archäologie, Expeditionseigentum Inv.-nr. 7200: Braun, M.kultur 275 Abb. V/1-4), sowie Becken bzw. Gabelbecken, Kastagnetten u. Rasseln. 2) Unter den Membranophonen fällt die Verdrängung der kleinen, runden Rahmentrommel durch das größere, griech. Tympanon auf. 3) In der Gruppe der Chordophone begegnen neue Formen von Lauten, die bereits Veränderungen in Richtung des mittelalterlich-arab. Oud vermuten lassen (zB. mit kürzerem Hals, mit größerem u. breiterem Resonanzkörper, mit höherer Saitenzahl). Ikonographisch ist hier der sog. Marescha-Lautenspieler nennenswert, eine erst 1987 entdeckte Terrakottafigur mit birnenförmiger Laute, wahrscheinlich der sog. πανδούρα oder τρίχορδον (ebd. 174 Abb. V/4-20). Neben der Laute scheint auch die kleine Winkelharfe (möglicherweise sidonischer Herkunft) besonders verbreitet gewesen zu sein. Harfenspieler-Terrakottafiguren wurden vor allem in Städten mit stark griechischem Einfluss gefunden. Beispielhaft dafür ist die Harfenspielerin aus Jamnia (ebd. 295 Abb. V/4-24), die ein τρίγωνον spielt. Eine auf die Schulter gestützte Halbmondharfe (σαμβύκη) u. ein Doppelaulos begegnen ferner in einer Nekropolenmalerei in Marescha (278 Abb. V/2-2). Obwohl die Leier allmählich von anderen Chordophonen verdrängt wird, erscheint sie des Öfteren als Abbildung auf *Münzen (vgl. die zwei Leiertypen kinnor u. nebel auf Bar-Kochbah Münzen: Abb. 6; 310f Abb. V/7-3a/g). Zithern konnten noch nicht durch archäologisch-ikonographische Quellen belegt werden. 4) In hellenistisch-römischer Zeit ereignen sich zudem auf dem Gebiet der Aerophone spektakuläre Entwicklungen. Zunächst sind verschiedene Arten von Blasinstrumenten bezeugt wie der aus Knochen angefertigte u. mit Kupfer oder anderem Metall überzogene Doppelaulos oder der mit dem Kybele- u. Dionysoskult verbundene phrygische Aulos. Samaria erweist sich als Zentrum der Pflege der Auloskunst. Doppelpfeifen verschiedener Konstruktionsarten sind in dieser Zeit ebenfalls sehr verbreitet. Ikonographisch ist eine Steinzeichnung aus der Harra-Wüste (1. Jh. vC./4. Jh. nC.) erwähnenswert, die eine Doppelpfeifenspielerin darstellt. Die dort abgebildeten Pfeifen sind unterschiedlich lang: Die kürzere Pfeife weist Löcher für das Spielen der Melodie auf, die längere ist für die Borduntöne (wie beim modernen arab. sog. mittleren arghul). Vor der Doppelpfeifenspielerin befindet sich ein anbetender / tanzender Mann; die Zeichnung trägt die ringsumlaufende safaïtische Inschrift: ‚Die Schöne spielt die Pfeife (zmrt)' (ebd. 160/4 u. Abb. V/3-3; V/3-2b). Verschiedene Arten der Panpfeife (Syrinx) sind ebenfalls bezeugt. Als Kultsymbol wird sie zB. auf dem steinernen Dionysosaltar aus Bet-Schean (12 nC.; 296 Abb. V/5-1), oder auf Münzen des 2. Jh. nC. aus Paneas (nach ihrem Schutzgott Pan genannt) dargestellt. Hier finden sich ferner die ersten ikonographischen Belege von Querflöten im Nahen Osten (ebd. 313 Abb. V/7-4d). Eine breite Verwendung der Trompeten ist ebenfalls durch archäologische, ikonographische u. schriftliche Quellen nachweisbar. Eine Grabmalerei aus Marescha (3. Jh. vC.), die eine ca. 120/30 cm lange röm. Tuba darstellt, bietet den frühesten Beleg der Trompete als Jagdinstrument in der gesamten M.geschichte (ebd. 151. 277 Abb. V/2-1). Auf dem Titusbogen werden zusammen mit der Menorah auch Trompeten dargestellt (es handelt sich dabei wahrscheinlich

um die u. a. in Num. 10, 1/8 erwähnten, silbernen ḥaṣoṣrot̲ des Tempels, auch wenn nicht auszuschließen ist, dass der Bildhauer die röm. tuba sacra vor Augen hatte; Beuterelief des Titusbogens, Rom, 81/96 nC.: Braun, M.kultur 191. 279 Abb. V/2-3). Darstellungen von Blasinstrumenten bzw. Trompeten sind ferner auf Bar-Kochbah-Münzen bezeugt (Abb. 7); obwohl diese Trompeten häufig mit ḥaṣoṣrot̲ identifiziert werden, sind sie laut Braun (M.kultur 203f) aufgrund organologischer Analyse der Darstellung vielmehr als ,oboenartige Doppelzungen-zurna-Instrumente' zu interpretieren, die eine gewisse Ähnlichkeit mit dem ab dem 11. Jh. nC. belegten pers.-islamischen nafir (Kriegstrompete) aufweisen (ebd. 204f u. Abb. V/7-3h). Das sog. zurna-Monorohr (ebd. 169) erscheint am Übergang zur röm.-byz. Zeit: Ab dem 2./3. Jh. nC. wird dieses Instrument mit dem ikonographischen Topos des pastoralen zurna-Spielers verbunden (zB. Mosaikfußboden mit zurna-Bläser u. Hund, St. Maria-Kloster in Bet-Schean, 560/70 nC.: ebd. 287 Abb. V/4-11c). In der griech. Volks-M. ist das Instrument bis heute bezeugt (Ph. Anogeianakes, Ἑλληνικὰ λαϊκὰ μουσικὰ ὄργανα[2] [Ἀθῆνα 1991] 162/6). Ikonographische Funde belegen die Verwendung von Orgeln. Eine Gruppe von sechs Terrakotta-Öllämpchen samaritanischer Provenienz (3./4. Jh. nC.) stellt tragbare, pneumatische Tischorgeln u. jeweils zwei Paare Gabelbecken dar (Braun, M.kultur 289 Abb. V/4-14a). Dies könnte auf die Verwendung dieser Instrumente im samaritanischen Kult der hellenist.-röm. Zeit hinweisen. Erwähnenswert ist ferner die Orgeldarstellung auf dem aus dem 4. Jh. nC. stammenden Hama-Mosaik aus Meriamin in Syrien (F. de' Maffei, Gli strumenti musicali a Bisanzio: G. Cattin [Hrsg.], Da Bisanzio a San Marco [Bologna 1997] 64 u. Abb. 2/4). Im Rahmen des jüd. Kultus wird der Schofar weiter verwendet (s. o. Sp. 322f).

III. Altes Testament. Jüdische, römische u. christliche Autoren (zB. Philo v. Alex., Flavius Josephus, Tacitus, Clemens v. Alex.) sowie die religiös-gesetzlichen Kompendia der rabbin. Tradition setzen sich mit verschiedenen Aspekten der im AT erwähnten M.instrumente (Instrumentenbau, Instrumenten-Symbolik u. a.) auseinander. Seit der Renaissance wurde die Bibel als die bedeutendste Quelle für das Studium der alten M. anerkannt (vgl. A. Portaleone, Šiltē ha-gibborim [Mantua 1612]; dazu Braun, Music 73f; ders., M.instrumente 1504). Meistens wurden jedoch die Namen der M.instrumente im Sinne des jeweils zeitgenössischen Instrumentariums gedeutet. – Die nachfolgende Zusammenfassung dient einer Orientierung in der Welt alttestamentlicher M.instrumente, unter Anwendung des Klassifizierungsmodells von v. Hornbostel / Sachs (s. o. Sp. 286).

a. Chordophone. 1) kinnor (LXX: meist κιθάρα oder κινύρα, selten ψαλτήριον, einmal ὄργανον; Vulg.: kithara, lyra oder psalterium, organum; Abb. 6; Braun, M.instrumente 1509f. 1516f; ders., Music 45f. 68/70. 92/5. 108/10. 117/9; Seppälä 32): Ihre Identifizierung mit einer Harfe scheint unzutreffend zu sein. Dieses Chordophon, das von professionellen Musikern gespielt wird, erklingt auf Freudenfesten sowie bei der Übertragung der Bundeslade u. beim Gotteslob. Es kann eine musiktherapeutische Funktion haben (zB. Gen. 4, 21; 31, 27; 1 Sam. 10, 5; 16, 16. 23; 2 Sam. 6, 5; Ps. 150, 3). Es besteht aus Almuggimholz (vgl. 2 Chron. 2, 7; 9, 11; 1 Reg. 10, 11f [Sandelholz?]), seine 6 bis 10 Saiten aus Schafsdarm; es wird mit dem Plektron geschlagen u. seltener mit den Fingern gezupft. Seine Tonlage befindet sich im Diskant- oder Altregister. Archäologisch-ikonographische Quellen bezeugen einen Wandel der Leierform im historischen Zeitablauf. 2) neb̲el bzw. neb̲el ʿaśor (gewöhnlich von neb̲el-I [,Krug, Weinschlauch'] abgeleitet [vgl. Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 481]; LXX: meist νάβλα oder ψαλτήριον, selten ὄργανον oder κιθάρα; Vulg.: meist psalterium, selten lyra, nablium, kithara; Braun, Music 46f. 68/70; Seppälä 33): Seine Identifizierung mit Harfe oder Zither scheint unzutreffend zu sein. Es besteht ebenfalls aus Almuggimholz (1 Reg. 10, 12) u. ist das Zunftinstrument der Leviten (vgl. 1 Chron. 15, 16. 20; 25, 1. 6); als solches kann es bei der Übertragung der Bundeslade, bei verschiedenen Feierlichkeiten sowie bei Prophezeiungen gespielt werden (zB. 1 Sam. 10, 5; 2 Sam. 6, 5; 1 Chron. 20, 28). Es kann 10 Saiten (ʿaśor [vgl. Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 481]) oder 12 Saiten aus Schafsdarm haben, u. wird in der Regel gezupft. Sein Klang wird als rauschend oder dröhnend (Jes. 14, 11) beschrieben u. seine Tonlage befindet sich im Tenor- oder Bassregister (Braun, M.instrumente 1520f).

b. Aerophone. 1) ḥalil (aus der Wurzel ḥll-II [‚bohren, höhlen‘; vgl. Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 233f]; LXX: αὐλός; Vulg.: tibia; moderne M.wissenschaft: Oboe / Doppeloboe, Klarinette / Doppelklarinette; Braun, M.instrumente 1513f; ders., Music 44. 61/3): Das Substantiv, das sich auch als ein Sammelbegriff für Blasinstrumente deuten lässt, bezieht sich auf ein aus Bronze, Kupfer, Schilfrohr oder Knochen bestehendes Instrument. Es kann in verschiedenen Kontexten gebraucht werden (Freudenfest, Prophezeiung) u. auch Sinnbild der Klage oder Symbol für die M. der Sünder sein (1 Reg. 1, 40; Jes. 30, 29; 1 Sam. 10, 5; Jer. 48, 36; Jes. 5, 12). 2) ḥaṣoṣrā (wahrscheinlich aus der Wurzel ḥṣr-II [Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 253]; LXX: σάλπιγξ; Vulg.: tuba; Braun, M.instrumente 1514f; ders., Music 44f. 65f): Signaltrompete aus Metall bzw. Silber (Num. 10, 1/10); ihre Verwendung im Kult bzw. bei Gemeindeversammlungen ist bei verschiedenen Feierlichkeiten sowie im Krieg bezeugt (2 Reg. 12, 14; Num. 10, 2; 2 Chron. 13, 14; 20, 28; 23, 13; Esr. 3, 10). 3) Qeren ha-jobel (Braun, M.instrumente 1522f; ders., Music 64): Die hebr. Wendung bezeichnet wörtlich das ‚Horn des Widders‘, das laut Jos. 6, 5 bei der Zerstörung der Mauern von Jericho ertönte. 4) šopar (verwandt mit dem akkadischen Lexem šapparu [‚Wildbock‘]; vgl. Ringgren aO. [o. Sp. 322] 1195; Braun, M.instrumente 1523/5 u. Notenbeispiel 1; ders., Music 47f. 65; ders., M.kultur 317 Abb. V/8-1a): Dieses aus einem Widderhorn bestehende, meistens solistisch geblasene Instrument, das bis heute im jüd. Gottesdienst genutzt wird, kann sowohl im kultischen als auch im kriegerischen Kontext verwendet werden (s. o. Sp. 322f). 5) ʿugab (Längsflöte; vielleicht etymologisch mit ʿagabā [‚Gier, Brunst‘] verwandt? [Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 568]; Braun, M.instrumente 1527f): Jubal gilt als ‚Stammvater aller kînôr- u. ʿugab-Spieler‘ (Sinnbild professioneller Musiker; Gen. 4, 21). Das Spielen des Instruments ist für verschiedene Anlässe belegt ([ungerechter] Lebensgenuss, Trauer, Lobpreis; vgl. Job 21, 12; 30, 31; Ps. 150, 4).

c. Idiophone. 1) ʿaṣē brošīm (Braun, M.instrumente 1512f; ders., Music 44): Klapper aus Zypressenholz (ʿeṣ broš), die bei der Überführung der Bundeslade verwendet wird (2 Sam. 6, 5). 2) menaʿanʿīm (aus der Wurzel nwʿ [‚schütteln, bewegen‘; vgl. Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 438. 493]; LXX: κύμβαλον; Vulg.: sistra; Braun, M.instrumente 1517f; ders., Music 46. 56. 89/92. 104/7. 114/6; ders., M.kultur 243/5): Tonrassel, die ebenfalls bei der Überbringung der Bundeslade verwendet wird (2 Sam. 6, 5). 3) meṣiltaīm (aus der Wurzel ṣll-I [‚klingen, klirren‘; vgl. Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 453. 684]; LXX: κύμβαλα; Vulg.: cymbala; Braun, M.instrumente 1518/20; ders., Music 46. 58; Seppälä 33): ‚kupferne, hell klingende‘ (1 Chron. 15, 19) Becken, Zunftinstrument der Leviten, das im Kult (zB. Tempeleinweihung, Darbringung von Opfern) eingesetzt werden kann (zB. 2 Chron. 5, 13; 29, 25). 4) ṣelṣelīm (ebenfalls aus der Wurzel ṣll-I [‚klingen, klirren‘; vgl. Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 684f]; Braun, Music 46. 58; ders., M.instrumente 1518/20; Seppälä 33): ‚Klingende, schmetternde‘ (Ps. 150, 5) Gabelbecken (?), die bei kultischen Massenereignissen gebraucht werden (2 Sam. 6, 5; Ps. 150, 5). 5) paʿamon (aus der Wurzel pʿm [‚stoßen, beunruhigen‘; vgl. Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 652f]; LXX: κώδων; Vulg.: tintinnabulum; Braun, M.instrumente 1521f; ders., Music 47. 56f; ders., M.kultur 275/7): goldene Glöckchen mit einem ‚lieblichen Klang‘ (Sir. 45, 9), die am Purpurgewand des Hohenpriesters hingen (Ex. 28, 33f; 39, 25f).

d. Membranophone. top (ugaritisch tp, ‚Trommel‘; LXX: τύμπανον; Vulg.: tympanum; Braun, M.instrumente 1527f; ders., Music 48. 59f. 95/100. 111/3. 120f; ders., M.kultur 249/55): Dies ist eine kleine runde Rahmentrommel aus Holz, mit Membran aus Widderleder, oft von Frauen gespielt (zB. Ex. 15, 20); sie wird bei kultischen Tänzen u. Preisliedern sowie im Zusammenhang verschiedener Feierlichkeiten u. Prozessionen verwendet (ebd.; Ps. 68 [67], 26; 149, 3; 150, 4; 2 Sam. 6, 5).

e. Weitere. Hinweise auf M.instrumente finden sich auch im aram. Teil des AT. Erwähnenswert ist Dan. 3, wo die Anbetung des von König *Nabuchodonosor II errichteten goldenen Standbildes geschildert wird, während der mehrere Instrumente erklingen (das Ensemble wird auch als ‚Nabuchodonosor-Orchester‘ bezeichnet). Die folgenden Instrumente werden erwähnt: 1) qarnaʾ (vgl. hebr. qeren; Naturhorn oder Metall- / Tontrompete); 2) mašroqitaʾ (LXX: σύριγξ, Oboeninstrument); 3) qitaros (griech. κιθά-

ρα, Leier); 4) śabka' (griech. σαμβύκη, aufrecht gehaltene Winkelharfe); 5) psanṭerīn (griech. ψαλτήριον, Zither / große Winkelharfe, mit Schlägeln gespielt); 6) sumponjā (griech. συμφωνία, Sackpfeife [?]). Im Buch Daniel könnten die Fremdnamen dieser M.instrumente eine ‚fremde, feindliche M.' evozieren (Braun, M.instrumente 1528/30).

C. Christlich. Frühchristliche M. ist in einem relativ umfangreichen Quellenspektrum greifbar (NT, die apokryphen ntl. Schriften, die Kirchenväter [ausführlich zu den patristischen Quellen B. Stäblein, Art. Frühchristl. M.: F. Blume (Hrsg.), Die M. in Gesch. u. Gegenwart 4[1] (1955) 1038/40; McKinnon]).

I. Neues Testament. Anders als im AT, das zahlreiche Angaben über M.instrumente bietet, finden sich im NT nur vier Bezeichnungen für M. (s. unten), die insgesamt 36-mal erwähnt werden (Nomina u. Verbalformen). Die meisten Belegstellen stammen aus der *Johannes-Apokalypse (vgl. Braun, M.instrumente 1534; ders., M. u. M.instrumente: K. Scherberich [Hrsg.], NT u. antike Kultur 2 [2005] 261f).

a. Chordophone. Κιθάρα, ‚Leier' (lat. cithara; vgl. das atl. Lexem kinnor; Braun, M.instrumente 1534; Seppälä 37). In der Apc. singen die 24 Ältesten ein neues Lied begleitet von 24 Leiern (5, 8/10). Ihr Klang wird mit einer Himmelsstimme, ‚wie das Rauschen vieler Gewässer', verglichen (14, 2; W. Speyer, Art. Himmelsstimme: o. Bd. 15, 298); mit Gottes Leiern werden die Ode des *Mose u. die Ode des Lammes begleitet (Apc. 15, 2f). In Babylon weist das Verstummen der Leier auf den Untergang der Stadt (ebd. 18, 22). 1 Cor. 14, 7 wird die Leier neben dem Aulos als Beispiel lebloser Instrumente genannt, die deutlich unterschiedliche Töne hervorbringen müssen, um die jeweilige Melodie erkennbar zu machen.

b. Aerophone. 1) Αὐλός, Mono- oder Doppelaulos der röm. Zeit (lat. tibia; Braun, M.instrumente 1534). Es ist ein Rohrblattinstrument, das zB. bei Totenklage (Mt. 9, 23) u. Hochzeiten (ebd. 11, 17 u. Lc. 7, 32) gespielt wird. In Babylon weist das Verstummen der Aulosspieler auf den Untergang der Stadt (Apc. 18, 22). Grundsätzlich scheinen die Auloi eher bei weltlichen Ereignissen angestimmt worden zu sein (Braun aO. 261). 2) Σάλπιγξ, ‚Trompete, Posaune' (lat. tuba; vgl. das atl. Lexem ḥaṣoṣrā; Braun, M.instrumente 1534; Seppälä 37). Dieses Instrument kann in verschiedenen Kontexten gespielt werden (zB. beim Krieg [1 Cor. 14, 8]). Es gibt das Signal für das Jüngste Gericht (von Engeln gespielt) u. die Auferstehung der Toten (Mt. 24, 31; 1 Cor. 15, 52; Apc. 1, 10; 4, 1; 8, 2. 6/8. 10. 12f; 9, 1 u. ö.). 1 Thess. 4, 16 (die Salpinx Gottes) prägt wohl wesentlich die Vorstellung, dass ihr Klang die Stimme Gottes symbolisiere. In Babylon weist das Verstummen der Salpinxbläser auf den Untergang der Stadt (Apc. 18, 22). Klarheit des musikalischen Vortrags verlangt 1 Cor. 14, 6f u. vergleicht die Anforderungen an eine gelungene M.aufführung mit dem gesprochenen Wort bzw. mit der Zungenrede (*Glossolalie).

c. Idiophone. Κύμβαλον, ‚Zimbel, Schallbecken' (lat. cymbalum; Braun, M.instrumente 1534f). Ihr Lärmen erwähnt 1 Cor. 13, 1.

d. Weitere. Συμφωνία, ‚Zusammenklang mehrerer Instrumente' (lat. symphonia; Braun, M.instrumente 1535). Die einzige ntl. Stelle ist Lc. 15, 25. Sie nennt das Zusammenspiel verschiedener Instrumente im Zusammenhang eines Festes.

II. Alte Kirche. a. Allgemein. Aus den Schriften der Kirchenväter des 2./5. Jh. nC. geht hervor, dass die Alte Kirche auch im Fall der M.instrumente in zahlreiche Kontroversen verwickelt war (Stäblein aO. 1045; J.W. McKinnon, Art. Frühchristl. M.: Finscher 3, 921f). M.instrumente zählten in der spätantiken griech.-röm. Zivilisation de facto beinahe zu allen öffentlichen u. privaten Manifestationen der Götterverehrung. Aulos-M. begleitete die staatl. suovetaurilia-Opfer, apotropäische Glöckchen wurden um den Hals des Neugeborenen gelegt (vgl. Trumpf-Lyritzaki aO. [o. Sp. 325] 172f), Panflöten u. andere M.instrumente ertönten bei Hochzeitsumzügen (Joh. Chrys. in Gen. 29 hom. 56, 1 [PG 54, 486]; in Act. hom. 42, 3 [ebd. 60, 301]; vgl. Nussbaum aO. [o. Sp. 297] 997). Aulos u. Lyra fehlten nicht bei den Gastmählern, zahlreiche Musiker begleiteten die sehr beliebten Theater- u. Pantomimeveranstaltungen (vgl. Hieron. in Eph. comm. 2, 4 [PL 26, 562] mit einer Ablehnung übermäßigen Gesangs), M.instrumente wurden als Votivgaben auf die Gräber von Verstorbenen gelegt (vgl. Quasten 155/7; *Grabbeigabe). M., besonders Instrumental-M., wurde als magische Kraft zu prophylaktischen u. kathartischen Zwecken, zur Epiklese von Gottheiten

u. zur Totenbeschwörung eingesetzt (vgl. Quasten 1/189 Taf. 1/38). – M.instrumente konnten daher leicht mit heidnischen Kulten assoziiert werden (vgl. Tert. spect. 10, 9 [CCL 1, 237]; Novat. spect. 4, 5 [ebd. 4, 172]) u. gehörten für die Kirche zur pompa diaboli, die durch die Taufe abgetan wurde (zB. Joh. Chrys. in Act. hom. 42, 3 [PG 60, 301]: ‚Dort befindet sich der Pomp des Teufels, Becken, Auloi u. Gesänge voll von Hurerei u. Ehebruch'; paneg. Juln. 4 [ebd. 50, 673]: ‚u. der Teufel ist in ihrer Mitte anwesend. Er ist anwesend, weil er durch die Hurengesänge u. den teuflischen Pomp gerufen wurde. Doch du hast diesem ganzen Pomp entsagt u. dich in den Kult Christi eingeordnet an jenem Tag, als du der hl. Mysterien gewürdigt wurdest'; in 1 Cor. hom. 12, 5 [61, 102f]; Quasten 132/5. 143_{86f}; Chapsoulas 224; vgl. auch Arnob. nat. 2, 42). Die enge Verknüpfung der M.instrumente mit den nichtchristl. Kulten war jedoch nicht der einzige Grund ihrer Verwerfung seitens der Kirchenväter. Oft mit losen Sitten verbunden, stand die Instrumental-M. (vor allem die Tanz-M.) in scharfem Gegensatz zur christl. *Ethik (vgl. Wellesz 94/6; Chapsoulas 227. 235f; G. Plemmenos, Συζητώντας για την ελληνική μουσική [Αθήνα 2004] 151/74; McKinnon, M. aO. 922). – Im privaten u. öffentlichen Leben der Christen diente die M. zum Ausdruck des Gotteslobs, der *Buße u. der *Freude. Sie wurde auch zur *Erziehung eingesetzt u. gehörte im Allgemeinen in den Alltag des Familienlebens. Meistens wurden die Psalmen gesungen (für weitere Kontexte frühchristl. M. s. u. Sp. 337f). So stellt zB. Tert. uxor. 2, 9 fest: Sonant inter duos (coniuges) psalmi et hymni et mutuo provocant, qui melius deo suo cantet (Quasten 84. 113_8); ähnlich rät Joh. Chrys. hom. in Ps. 41, 2 (PG 55, 157f): ‚Dann ist es besonders notwendig, euch vor u. nach der Mahlzeit mit der durch die Psalmen gewährten Sicherheit zu beschützen u., nachdem ihr vom Gastmahl aufgestanden seid, zusammen mit der Gattin u. den Kindern in Einklang Gott die hl. Hymnen zu singen .... Die, die David mit der Leier (κιθάρα) einladen, rufen durch ihn Christus herein' (Quasten $143f_{68}$).

b. Exegese u. Metaphorik. Die Kirchenväter erklären in ihren exegetischen Werken den Gebrauch der in den Psalmen u. in anderen Büchern des AT genannten M.instrumente 1) als Form göttlicher Nachsicht im Umfeld attraktiver heidnischer Kulte (ebd. 64f) u. 2) meist in metaphorischem Sinn (vgl. Nicet. psalm. 9 [76f Burn]). So konnte zB. das Psalterium aufgrund seines Baues u. seiner Spielweise als Symbol für die nach oben zu Gott aufblickende Seele gelten (vgl. Basil. hom. in Ps. 32, 3 [PG 29, 329f]; Strunk 64/6; vgl. Greg. M. in I Reg. 5 [PL 79, 355]; H. Giesel, Stud. zur Symbolik der M.instrumente im Schrifttum der alten u. mittelalterl. Kirche [1978] 140); Hilar. Pict. tract. in Ps. praef. 7 (CSEL 22, 8f) deutete es als Instrument, das ‚die Lehre hohen u. himmlischen Wissens enthalte' u. ‚nach der Form des Körpers des Herrn gebildet' sei (Giesel aO. 69). Athan. c. gent. 38, 33/47 (SC 18bis, 178/80) bedient sich des Vergleichs mit Lyra u. Kithara, um den Heiden den monotheistischen Glauben anschaulich zu erklären: ‚Wie nämlich jemand aus der Ferne eine Lyra mit vielen unterschiedlichen Saiten hört u. die Harmonie ihres Zusammenspiels bewundert ... u., obwohl er sie nicht sehen kann, daraus versteht, dass sich die Leier weder von selbst bewegt, noch von mehreren gespielt wird, sondern dass es sich um einen einzigen Spieler handelt, der den Ton einer jeden Saite zum harmonischen Zusammenspiel laut der Wissenschaft verbindet, so ist es auch folgerichtig, hinsichtlich der im Weltall herrschenden harmonischen Ordnung, einen einzigen Herrscher u. König der gesamten Schöpfung zu erkennen, der in seinem Licht das All erleuchtet u. bewegt' (Chapsoulas 220/3; Braun, M.instrumente 1511). – Die Intention, etwa in den Psalmen genannte M.instrumente metaphorisch zu deuten u. theologisch auszulegen, ist bei den Kirchenvätern oft so dominant, dass demgegenüber ihre konkrete Beschreibung u. präzise Abgrenzung zurücktreten (Giesel aO. 75f mit einem Hinweis auf *Hieronymus). Augustinus hat sich besonders intensiv in den Enarrationes in Psalmos mit der geistigen Interpretation verschiedener Instrumente befasst, vor allem Tuba, Kithara u. Psalterium (Giesel ebd. 79). Kithara u. Psalterium stehen für ‚Körper' u. ‚Geist', ‚unten' u. ‚oben' (en. in Ps. 56, 16 [CCL 39, 706]). Die in einer Schlussdoxologie des Psalters (Ps. 150) gebotene Auflistung verschiedener M.instrumente (u. a. Trompeten, Leiern u. Trommeln) veranlasst Augustinus zu einer ausführlichen Auslegung. Die Instrumente dienen in unterschiedlicher Form dem Got-

teslob, das gerade durch ihre Harmonie gesteigert wird (en. in Ps. 150, 6f [CCL 40, 2195f]). Der Kirchenvater deutet ihren Einklang metaphorisch auf die Gemeinde: ‚Ihr seid Tuba, Psalterium, Kithara, Tympanum, Chor, Saiten, Orgel u. Zimbeln des Lobs, die gut klingen, weil sie zusammenklingen' (ebd. 150, 8 [2196]). – Saiteninstrumente werden in der Alten Kirche grundsätzlich mit dem atl. König David assoziiert (κιθάρα, λύρα, ψαλτήριον; vgl. zB. Ps. 144 [143], 9; 40 [39], 3f; Basil. leg. lib. gent. 9 [56 Boulenger]). Sie begleiten den Gesang. Clem. Alex. paed. 2, 4 scheint die Instrumentalbegleitung unter Rückbezug auf den atl. König David geradezu zu empfehlen: ‚Falls Du mit Kithara- oder Lyrabegleitung singen u. spielen wolltest, gibt es keine Rüge, du würdest nämlich den hebr. gerechten König nachahmen, der Gott wohlgefiel' (Quasten 105_{63}; Detorakes 1, 64). Joh. Chrys. comm. in Ps. 150 (PG 55, 497) fordert dazu auf, Gott mit allen Gliedern des Leibes zu loben, ähnlich wie die Juden Gott mit allen M.instrumenten preisen: ‚Lobet ihn (scil. Gott) im Ton der Trompeten (σάλπιγξ). Ein anderer sagt: Im Ton des Horns (κερατίνη). Lobt ihn mit Zither u. Leier (ψαλτήριον, κιθάρα) ... Alles, was Atem hat, lobe den Herrn. Es lobt nämlich das Auge, wenn es nicht unzüchtig blickt, u. die Zunge, wenn sie singt, u. das Gehör, wenn es weder üble Gesänge noch Verleumdungen hört ...'. Dann wird der Mensch zu einer melodischen Leier (ἐμμελὴς κιθάρα), die Gott eine harmonische u. geistige Melodie spielt (zum Begriff der λογικὴ θυσία vgl. Quasten 51/60). Die Trompete hat für PsAmbrosius die Funktion christlicher Verkündigung. Num. 10, Gottes Aufforderung an Mose, zwei Trompeten anzufertigen, wird von ihm dahin ausgelegt, dass die Gläubigen durch sie zum Glaubenskampf getrieben werden (mans. 13 [PL 17, 24]). – Bischof Synesios v. Kyrene (ca. 372/412-13) erwähnt die Kithara- oder Phorminxbegleitung beim Gotteslob des Öfteren in seinen religiösen Hymnen (zB. hymn. 6 [7], 1/9 [1, 86 Lacombrade]): ‚Als erster erfand ich eine Weise (νόμος), über dich, glücklicher, unsterblicher, glorreicher Sohn einer Jungfrau, Jesus aus Salem, mit neuen Zusammenklängen, die Kitharasaiten zu schlagen (νεοπαγέσιν ἁρμογαῖς / κρέξαι κιθάρας μίτους). Doch sei mir gnädig, Herrscher, u. empfange die M. der reinen Melodien (μουσικὰν / ἐξ εὐαγέων μελῶν)' (vgl. Detorakes 1, 410; Wellesz 150/2; *Kyrenaica [Pentapolis]).

c. Liturgie. Zugeständnisse an die Verwendung von Instrumenten seitens der Christen (s. o. Sp. 333) betrafen höchstwahrscheinlich die häusliche Andacht, Gebete bei privaten Mahlzeiten, oder auch die in frühchristlicher Zeit eng mit dem Gottesdienst verbundene Agape (vgl. Quasten 72f). Als einzige Form der Kirchen-M. kristallisierte sich während des 4. u. 5. Jh. der rein vokale u. monophonische Gesang heraus (PsIustin. quaest. et resp. 107 [PG 6, 1353]: ‚Die Kinder pflegen nicht bloß zu singen, sondern ihren Gesang mit seelenlosen M.instrumenten, mit Tanz u. Klappern zu begleiten. Daher wird in den Kirchen aus den Gesängen der Gebrauch solcher Instrumente u. sonstiger kindischer Sachen entfernt, u. es bleibt der Gesang allein' [ὑπολείπεται τὸ ᾆσαι ἁπλῶς]; vgl. Quasten 74. 106_{77}). Augustinus lobte seinen Mitbischof Aurelius dafür, Gedächtnisfeiern am Grab Cyprians untersagt zu haben, bei denen Instrumente gespielt wurden (serm. 311, 2 [PL 38, 1415]; W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle [1930] 230f). Instrumental-M. galt weitgehend als Ausdruck heidnischen Kults (PsIustin. c. Graec. 4, 1 [PTS 32, 117]; Tert. spect. 10, 2; H. Hucke, Singen u. Musizieren: R. Berger u. a., Gestalt des Gottesdienstes^2 = Gottesdienst der Kirche 3 [1990] 146f) u. war daher christlich nach herrschender Auffassung untersagt; möglicherweise wurden Chordophone wie Kithara, Lyra u. Psalterium anfänglich in der Liturgie zugelassen, weil sie am wenigsten mit dem heidn. Kult in Verbindung gebracht wurden, bevor sich auch ihre Ablehnung durchsetzte (ebd. 105). – Selbst das Verb ψάλλειν u. derivative Substantive (ψάλτης / ψαλμός / ψαλμῳδία, ‚ein Saiteninstrument mit den Fingern zupfen / Harfen- oder Kitharaspieler / mit einem Zupfinstrument begleiteter Gesang'; vgl. Liddell / Scott, Lex.^{9} 2018 s. v.) bezeichnen im Kontext des christl. Kults das Singen, den Kirchensänger u. -gesang (vgl. Conc. Laod. cn. 15 [86 Beneševič, Synagoga L titulorum]: ‚Dass es nicht erlaubt ist, dass irgendwelche anderen in der Kirche singen [ψάλλειν], außer den eigentlichen / kanonischen Sängern, die auf den Ambo steigen u. von den Pergamenten singen [τῶν κανονικῶν ψαλτῶν, τῶν ἐπὶ τὸν ἄμβωνα ἀναβαινόντων καὶ ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων]'; Quasten 107_{81}. $139f_{17}$). –

Zu den Leitgedanken der von den Kirchenvätern entwickelten Theologie des Kirchengesangs gehört u. a. der Vorrang der menschlichen Stimme gegenüber der Instrumental-M., die als von Gott geschaffenes, beseeltes Instrument Wort u. M., Gedanken u. seelische Bewegungen unmittelbar zum Ausdruck bringen kann (vgl. Clem. Alex. protr. 1, 5, 4, 5/9; Strunk 62f; Athan. ep. ad Marcell.: PG 27, 40: ‚... damit, wie in der Harmonie das Plektron, so auch der Mensch, gleich einem Psalterium, mit dem Geiste ganz aufmerksam, mit allen Gliedern u. Bewegungen gehorcht u. Gottes Wille ins Werk umsetzt'; Chapsoulas 221f; vgl. Aug. conf. 10, 33; Quasten 93. $116f_{200}$).

d. Mönchtum u. Jungfrauenstand. Im Gegensatz zu zahlreichen Nachrichten über den Psalmen- u. Hymnengesang der Mönche (McKinnon Reg. s. v. monastic rules) ist der Gebrauch von Instrumenten im frühchristl. *Mönchtum äußerst selten bezeugt. Instrumental-M. ist grundsätzlich untersagt. Bei Pachomius ist die Tuba ganz auf ihre Signalfunktion beschränkt: Von ihrem Klang werden die Mönche aus ihren Zellen u. zur Versammlung gerufen (praecept. 3 [14 Boon]). Auch ebd. 9 (15 B.) wird nur die den Tag gliedernde Funktion der Tuba genannt. Joh. Cassian. führt das Instrument in Bezug auf den Klang u. die Stimme Gottes an (conl. 14, 8 [CSEL 13, 406]; c. Nest. 7, 22 [ebd. 17, 381]). – Hieronymus erteilt Instruktionen über den richtigen Lebenswandel einer Asketin. Sie solle, so schreibt er, taub für den Klang von Instrumenten sein u. nicht einmal wissen, warum überhaupt Tibia, Lyra oder Kithara erfunden wurden (ep. 107, 8).

e. Aufführungskontexte. 1. Theater, Pantomime, Symposia u. Hochzeiten. Die Kirchenväter rieten vom Genuss der musica perniciosa (Wellesz 91/7), von den ‚tödlichen Sirenengesängen' (mortifera Sirenarum carmina: Hieron. ep. 54, 13; Quasten 127. 141_{45}) in Theater- u. Pantomimenaufführungen, bei Gastmählern, Hochzeiten u. a. ab (vgl. M.-B. v. Stritzky, Art. Hochzeit I: o. Bd. 15, 923f). Tert. spect. 10 (CCL 1, 236) beschreibt die historische Verbindung von Schauspielen u. heidnischem Kult. Tibia u. tuba begleiten einen Festzug, der von den Tempeln zum Theater führt (ebd.). Dem niederen Klerus war das M.instrumentenspiel in den ersten Jhh. nC. grundsätzlich untersagt, da es noch engstens mit heidnischen Sitten verwoben war (Cn. Basil. 74 [267 Riedel]). Auch hatten Musikanten wie Aulos-, Kithara- oder Lyraspieler auf ihren Beruf zu verzichten, wenn sie in der Kirche bleiben wollten (Const. apost. 8, 32, 9 [SC 336, 236/8]; vgl. Quasten 75. 127f). – Nach der Anerkennung des Christentums als offizieller Staatsreligion (vgl. I. E. Karagiannopoulos, Το Βυζαντινό κράτος[4] [Θεσσαλονίκη 2001] 86) setzt sich die Opposition gegen den Gebrauch von M.instrumenten auch in der staatl. Gesetzgebung durch. Kaiser Leon I (457/74; *Leo I [Kaiser]) u. Kaiser Zenon (474/91) verboten beispielsweise Schauspiele u. M. an Sonntagen (zB. Cod. Iust. 3, 12, 9 vJ. 469; Joh. Malal. chron. 14, 39 [CorpFontHistByz 35, 293 Thurn]; vgl. Sathas; M. Plorites, Το θέατρο στο Βυζάντιο [Αθήνα 1999] 111). Spätere Kaiser wie Anastasios I (491/518) u. *Iustinianus I (527/65) waren den Schauspielern u. Musikanten freundlicher gesinnt. Theodora, Justinians Ehefrau, war eine ehemalige Schauspielerin (ebd. 111/5). – Aus justinianischer Zeit sind ferner Epigramme auf berühmte byzantinische Künstler erhalten, zB. von Agathias Scholastikos (536/82) auf die Sängerin u. Kitharistin Ariadne (Anth. Gr. 5, 222), oder von Paulos Silentiarios (6. Jh.) auf die Leierspielerin Maria (epigr. 30 [55 Viansino]). In den Gedichten werden die Musiker, Sänger u. Schauspieler mit Musen, Helden u. Göttern der Antike verglichen (vgl. Plorites aO. 217/22). Die unmittelbare Verbindung zwischen M.instrumenten u. heidnischem Kult galt im 6. Jh. nicht mehr (s. o. Sp. 332f).

2. Militär. Militärtraktate des 6. Jh. (zB. Στρατηγικόν des Kaisers Maurikios [582/602], Ναυμαχία des Syrianos Magister) sowie historiographische Werke der justinianischen Zeit (Prokopios) informieren über die im frühbyz. Heer benutzten M.instrumente u. deren unmittelbare Verbindung mit altrömischen Militärinstrumenten (*Historiographie). Die beiden wichtigsten M.instrumente waren die Aerophone βούκινον (auch βυκάνη, bucchina, ‚Horn') u. τοῦβα (σάλπιγξ, ‚Trompete'; Maliaras, M.instrumente 73/104; ders., Όργανα 155/266). – Das Bukinon wurde für Startsignale benutzt, etwa um im *Krieg den Angriff zu eröffnen oder im Heerlager den Beginn wichtiger Arbeiten anzukündigen. Es konnte aus Tierhorn, aus *Elfenbein, lederbedecktem Holz oder anderen Materialien gefertigt sein (Maliaras, Όργανα 162. 236, Darst.: Fußboden-



Abb. 3

Abb. 2



Abb. 1







Abb. 5

Abb. 4

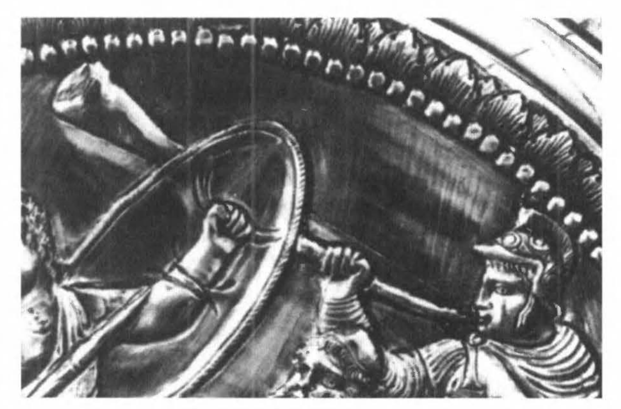


Abb. 8



Abb. 6



Abb. 7

mosaik mit Darstellung des Südwinds, 5. Jh. nC., Thessaloniki, Byz. Mus.: ebd. 564 Abb. 162). – Im Gegensatz dazu wurde die Tuba für Rückzugssignale bzw. zur Ankündigung der Beendigung von Arbeiten im Lager geblasen (Abb. 8; vgl. zB. PsMauric. strat. 12, B 22 [474 Dennis]: ‚u. die Tuba gab gegen Abend dreimal das Signal dazu, die Arbeiten einzustellen u. beim Abendessen den Trisagion-Hymnus zu singen' [τῆς τούβας τρισσάκις σημαινούσης]; Maliaras, Ὄργανα 587, Text 78). Sie wurde aus Metall angefertigt u. glich der röm. Tuba (ebd. 73. 207. 540). – Ein weiteres von Kaiser Maurikios angeführtes Militär-M.instrument ist die Taurea (ταυρέα), eine mit Stierhaut bezogene Trommel (vgl. ders., M.instrumente 10_{10}). – Der Historiker Prokopios schreibt, dass im röm. Heer die Kommandos durch verschiedene den Soldaten bekannte Melodien (νόμοι) gegeben wurden. Das Bukinon gehörte hiernach zur Kavallerie, die Tuba zur Infanterie (Procop. b. Goth. 2, 23 [255 Haury]; Maliaras, Ὄργανα 164f). Zur Zt. des Prokopios jedoch war diese Zuweisung nicht mehr gültig, u. die alten Melodien waren in Vergessenheit

Abb. 1: Barbitos; rotfigurige Amphora des Berliner Malers, um 490 vC., Berlin, SMPK, Antikenmuseum Inv.-nr. F 2160. Nach D. C. Kurtz, The Berlin painter (Oxford 1983) 39 Abb. 5. – Abb. 2: Elymische Auloi; Marmorsarkophag, Mitte 3. Jh. nC., Rom, Praetextatuskatakombe. Nach Fleischhauer, Rom 81 Abb. 42. – Abb. 3: Hydraulis u. cornu; Fußbodenmosaik, Nennig röm. Villa, 230/40 nC. Nach ebd. 127 Abb. 72. – Abb. 4: Kroupezion / scabellum; Marmorsarkophag, Mitte 2. Jh. nC., Rom, Palazzo dei Conservatori. Nach ebd. 79 Abb. 40. – Abb. 5: Rahmentrommel; glockenförmige Terrakottafigur aus dem Küstengebiet Altisraels / Palästinas, phönizischer Kulturkreis, Eisenzeit, Israel Museum Jerus. Inv.-nr. 82.2.7. Nach Braun, M.kultur 251 Abb. IV/1-5. – Abb. 6: Diskantleier / kinnor; Bar-Kochba Münze, 132/35 nC., Eretz-Israel Museum Tel Aviv Inv.-nr. 049. Nach ebd. 310 Abb. V/7-3a. – Abb. 7: Haserot bzw. oboenartige Instrumente; Bar-Kochba Münze, 132/35 nC., Eretz-Israel Museum Tel Aviv Inv.-nr. K-4685. Nach ebd. 312 Abb. V/7-3h. – Abb. 8: Große röm. Militärtuba; Silberteller mit Achilles-Darstellung, Skyros, 330/45 nC. Nach: Maliaras, Ὄργανα 540 Abb. 73.

geraten. Stattdessen machte im byz. Heer die Verschiedenheit der Klangfarben der beiden M.instrumente den Unterschied der Signale aus (vgl. Procop. b. Goth. 2, 23 [255f Haury]; Maliaras, M.instrumente 88_{65}).

3. Kaiserliche Zeremonien. M.instrumente spielen im Rahmen kaiserlicher Zeremonien, bei denen ihre christl. Ablehnung ohne Folgen blieb, eine bedeutende Rolle (*Kaiserzeremoniell). In die Verbindung zwischen M. u. Politik des 6. Jh. gewährt der Anonymus De re strategica 3 (G.T. Dennis, Three byz. military treatises = CorpFontHistByz 25 [Washington, D.C. 1985] 14/8) einen wertvollen Einblick: ‚Die Römer (Eigenbezeichnung der Byzantiner) kannten auch einen anderen Teil des öffentlichen Lebens, der als zum Theater gehörig u. künstlerisch (θεατρικὸν καὶ θυμελικόν) bezeichnet wird. Dazu gehören zB. die Wagenfahrer, Musikanten (μουσουργοί), Schauspieler u. dergleichen. Diese werden sowohl bei Geburtstagen als auch bei Ernennungen der Kaiser u. bei Stadteinweihungen, vor allem aber bei Triumphzügen eingesetzt, die sie nach dem Sieg veranstalten' (vgl. Maliaras, Ὄργανα 278. 609, Text 261). Die θυμελικά bezeichneten ein ‚Ensemble von Komikern, Tänzern u. Musikern' (ders., Orgel 111f). – Neben der Kirche der Hl. Sophia war der Hippodrom (ein Abbild des Circus maximus in Rom: vgl. K.E. Plakogiannakes, Δημόσιος καὶ ἰδιωτικὸς βίος καὶ πολιτισμὸς τῶν Βυζαντινῶν [Θεσσαλονίκη 2006] 349/440, bes. 354) der bedeutendste öffentliche Platz in Kpel. Hier fanden die Kaiserproklamationen statt, hier wurde der Herrscher von den Demen (Parteien, die ursprünglich die Wagenrennen organisierten u. in mittelbyz. Zeit dann auch bedeutende politische Funktionen ausübten) akklamiert, hier fanden die Massenveranstaltungen zu Ehren des Kaisers statt (vgl. Maliaras, Ὄργανα 434; A. Berger, Art. Konstantinopel [stadtgeschichtlich]: o. Bd. 21, 478/80). Zu den bei solchen Ereignissen gespielten M.instrumenten gehörte auch die sog. pneumatische Orgel (mit einem den Luftdruck stabilisierenden Blasebalgsystem), die bereits im 4. Jh. aus Rom im Kpler Hippodrom Eingang gefunden hatte (vgl. das Orgelrelief auf dem Sockel des Theodosius-Obelisken, Kpel, um 390; Maliaras, Ὄργανα 571 Abb. 193; ders., Orgel 18. 117/36). Die früheste präzisere Beschreibung der Blasebalgorgel auf Griechisch ist in einem Kaiser *Iulianus (361/63) zugeschriebe-

nen Epigramm zu finden (kupferne Pfeifen, aufrechte Position des Organisten beim Orgelspiel, agile Finger / Virtuosität: Iulian. Imp. frg. 166 [1, 2, 215 Bidez]; Maliaras, Orgel 17/34, bes. 26f; Karagiannopoulos aO. 79; zur Orgel bei christl. Schriftstellern vgl. Tittel aO. [o. Sp. 298] 62f. 75/7). Später wurde die Orgel zum kaiserl. Symbol schlechthin. Sagenhaft blieb die goldene Orgel des Kaisers Theophilos (829/42) zZt. der ausgehenden ikonoklastischen Krise (Maliaras, Orgel 137/71).

W. D. ANDERSON, Music and musicians in ancient Greece (Ithaca 1994). – A. BARKER, Greek musical writings 1. The musician and his art (Cambridge 1984). – A. BAUDOT, Musiciens romains de l'antiquité (Montréal 1973). – A. BÉLIS, L'organologie des instruments de musique de l'antiquité. Chronique bibliographique: RevArch NS 1989, 127/42. – J. BLADES, Percussion instruments and their history[5] (London 2005). – H. BRAND, Griech. Musikanten im Kult. Von der Frühzeit bis zum Beginn der Spätklassik (2000). – J. BRAUN, On Jewish music. Past and present[2] (Frankfurt a. M. 2011); Art. Bibl. M.instrumente: Finscher 1 (1994) 1503/37; Die M.kultur Altisraels / Palästinas. Stud. zu archäolog., schriftlichen u. vergleichenden Quellen = OrbBiblOr 164 (Freiburg, Schweiz 1999). – J. BRAUN / J. COHEN, Art. Jüd. M.: Finscher 4 (1996) 1511/24. 1564/9. – S. D. BUNDRICK, Music and image in classical Athens (Cambridge 2005). – M. BYRNE, The invention of tuning peg and pin in the Hellenistic age: C. Homo-Lechner / A. Bélis (Hrsg.), La pluridisciplinarité en archéologie musicale. IV[e] rencontre internationale d'archéologie musicale de l'ICTM, St-Germain-en-Laye 1990 (Paris 1994) 59/61. – A. CHAPSOULAS, Η κοσμική μουσική στο Βυζάντιο του 4[ου] αιώνα μέσα από τα κείμενα Πατέρων της Εκκλησίας: Μουσικολογία 19 (2007) 217/38. – G. COMMOTI, Music in Greek and Roman culture (Baltimore 1989). – TH. E. DETORAKES, Βυζαντινὴ φιλολογία. Τὰ πρόσωπα καὶ τὰ κείμενα 1/2 (Ηράκλειο 1995/2003); Η Παλαιά Διαθήκη. Μετάφραση από τα πρωτότυπα εβραϊκά κείμενα (Αθήνα 1997). – A. DRAFFKORN KILMER / B. LAWERGREN, Art. Mesopotamien: Finscher 6 (1997) 133/74. – J. EBERHARDT / A. FRANZ, Art. Musik II: o. Sp. 247/83. – L. FINSCHER, Die M. in Gesch. u. Gegenwart. Allgemeine Enz. der M.[2], Sachteil 1/10 (1994/99). – G. FLEISCHHAUER, Art. Etrurien: Finscher 3 (1995) 188/99; Etrurien u. Rom = H. Besseler / M. Schneider (Hrsg.), M.gesch. in Bildern 2, 5[2] (1977). – B. GENTILI / R. PRETAGOSTINI (Hrsg.), La musica in Grecia (Roma 1988). – Geschenke der Musen. M. u. Tanz im antiken Griechenland, Ausst.-Kat. Berlin (Athen 2003). – A. DI GIGLIO, Strumenti delle Muse. Lineamenti di organologia greca (Bari 2000). – E. HICKMANN, Art. Ägypten: Finscher 1 (1994) 275/96. 320/2. – E. HICKMANN, Ägypten = H. Besseler / M. Schneider (Hrsg.), M.gesch. in Bildern 2, 1[2] (1975); The antique cross-flute: Acta musicologica 24 (1952) 108/12. – E. M. v. HORNBOSTEL / C. SACHS, Systematik der M.instrumente. Ein Versuch: Zs. für Ethnologie 46 (1914) 553/90. – H. HUCHZERMEYER, Aulos u. Kithara in der griech. M. bis zum Ausgang der klass. Zeit. Nach den literar. Quellen, Diss. Münster (1931). – M. JOYAL / I. MCDOUGALL / J. C. YARDLEY, Greek and Roman education. A sourcebook (London 2009). – J. G. LANDELS, Music in ancient Greece and Rome (ebd. 1999). – M. MAAS / J. MCINTOSH SNYDER, Stringed instruments of ancient Greece (New Haven 1989). – N. MALIARAS, Die M.instrumente im byz. Heer vom 6. bis zum 12. Jh. Eine Vorstellung der Quellen: JbÖstByz 51 (2001) 73/104; Βυζαντινά μουσικά όργανα (Αθήνα 2007); Die Orgel im byz. Hofzeremoniell des 9. u. des 10. Jh. Eine Quellenunters. (1991). – M. MARKOVITS, Die Orgel im Altertum (Leiden 2003). – C. MASON / P. ALEXANDER / A. MILLARD (Hrsg.), Θησαυρός βιβλικών εικόνων (Αθήνα 1992). – J. W. MCKINNON, Music in early Christian literature (Cambridge 1987). – P. MURRAY / P. WILSON (Hrsg.), Music and the muses. The culture of mousike in the classical Athenian city (Oxford 2004). – E. PÖHLMANN, Art. Griechenland: Finscher 3 (1995) 1626/76. 1705/9. – E. PÖHLMANN / G. FLEISCHHAUER, Art. Rom (Reich): Finscher 8 (1998) 370/90. – J. QUASTEN, Music and worship in pagan and Christian antiquity (Washington, D. C. 1983). – M. RAFFA, Il monocordo come strumento musicale. Recupero di un aspetto trascurato: Atti del Seminario Intern. di Studi Letteratura Scientifica e Tecnica Greca e Latina, Messina 1997 (Messina 2000) 101/14. – W. RASCHKE, Aulos and athlete. The function of the flute player in Greek athletics: Arete 2 (1985) 177/200. – D. RESTANI (Hrsg.), Musica e mito nella Grecia antica (Bologna 1995). – C. SACHS, The history of musical instruments (New York 1940); M. des Altertums (Breslau 1924). – K. N. SATHAS, Ἱστορικὸν δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν, ἤτοι εἰσαγωγὴ εἰς τὸ κρητικὸν θέατρον (Venezia 1878). – M. SCHUOL / S. KAMMERER, Art. Vorderasien: Finscher 9 (1998) 1766/816. – A. SENDREY, Music in the social and religious life of antiquity (Rutherford 1974). – S. SEPPÄLÄ, Music in the temple of Jerusalem during the time of apostles: I. Moody / M. Takala-Roszczenko (Hrsg.), Church, state and nation in Orthodox church music, Proc. of the 3[rd] intern. conference on Orthodox church music, Joensuu 2009 = Publ. of the Intern. Society for

Orthodox Church Music 3 (Joensuu 2010) 27/39. – I. E. STEPHANES, Διονυσιακοί τεχνίται. Συμβολές στην προσωπογραφία του θεάτρου και της μυσικής των αρχαίων Ελλήνων (Ηράκλειο 1988). – O. STRUNK, Source readings in music history 1. Antiquity and the MA (London 1981). – O. TAPLIN, Comic angels and other approaches to Greek drama through vase-paintings (Oxford 1993); Auletai and auletrides in Greek comedy and comic vase-paintings: NumAntCl, Quaderni Ticinesi 20 (1991) 31/48. – D. G. THEMELES, Το κανονάκι. Προέλευση, ιστορία (Θεσσαλονίκη 1996). – M. F. VOS, Aulodic and auletic contests: Enthousiasmos. Essays on Greek and related pottery presented to J. M. Hemelrijk (Amsterdam 1986) 121/30. – M. WEGNER, Griechenland (1963) = M.gesch. in Bildern 2, 4; Das M.leben der Griechen (1949). – E. WELLESZ, A history of Byz. music and hymnography² (Oxford 1962). – M. L. WEST, Ancient Greek music (ebd. 1992).

Antonia Roumpi / Ourania Zachartzi (A) / Maria Alexandru (B/C).

Musonius Rufus.

I. Leben u. Lehre. a. Leben. Der röm. Stoiker Gaius M. R. (ca. 30/100 nC.) entstammte einer etruskischen Familie aus dem Ritterstand in Volsinii. Er war Lehrer des *Epiktet, durch den sich etliche Zeugnisse zu M. R. erhalten haben (M. Spanneut: o. Bd. 5, 600; s. u. Sp. 346). Belegt ist eine erste Verbannung iJ. 65 nC. infolge der Pisonischen Verschwörung auf die Insel Gyaros, die für besonders harte Lebensbedingungen berüchtigt war (Epict. diss. 1, 25, 20; Dio Cass. 67, 27; Philostr. vit. Apoll. 7, 16 [1, 271f Kayser]). Kaiser *Nero war beunruhigt über die Wirkung des M. R. auf die Jugend (Tac. ann. 15, 71; Philostr. vit. Apoll. 4, 35 [1, 153f K.]), zudem pflegte M. R. enge Kontakte zum Kreis der Verschwörer. Obwohl er bei der Verbannung aller Philosophen aus Rom iJ. 74 nC. durch Vespasian verschont blieb (Dio Cass. 66, 13), wurde möglicherweise eine spätere zweite Verbannung (über die nichts Näheres bekannt ist) von Titus aufgehoben (Hieron. chron. zJ. 79 nC. [GCS Eus. 7^2, 189]). – M. R. ist ein eindrucksvolles Beispiel für eine antike Persönlichkeit, über die man Anekdoten in Umlauf brachte, die zu ihren philosophischen Ansichten passen sollten. So überrascht es zB. angesichts seines Standpunktes zur *Ehe (s. u. Sp. 348) nicht, dass er den Philosophen Artemidor anstelle eines wohlhabenderen oder vornehmeren Kandidaten zum Schwiegersohn erwählte (Plin. ep. 3, 11). Seine Verbannung nach Gyaros soll er mit vorbildlicher Standhaftigkeit ertragen u. selbst unter diesen Bedingungen niemals von dem stoischen Gebot der Philanthropia abgelassen haben (vgl. Philostr. vit. Apoll. 7, 16 [1, 271f K.]; Iulian. imp. ep. 30 [1, 2, 56f Bidez]; vgl. zur Verbannung allgemein: Muson. 9 [41/51 Hense]; *Humanitas). Eine andere Erzählung zeigt ihn beim Auftritt vor einem Heer bei dem erfolglosen Versuch, es zum Frieden zu überreden (Tac. hist. 3, 81). – Sein Ansehen in der (christl.) Antike wird deutlich im Lob des Origenes (c. Cels. 3, 66), der ihn zusammen mit Sokrates erwähnt, u. in der Charakterisierung als philosophus insignis in der Bearbeitung der Chronik des *Eusebius v. Caes. durch *Hieronymus (GCS Eus. 7^2, 185. 405; vgl. auch Suda s. v. Μουσώνιος [3, 416 Adler]).

b. Lehre. M. R. selbst hat offenbar nichts schriftlich niedergelegt. Die Überlieferung beruht auf zwei Quellen: 1) auf einem Konvolut kürzerer Zeugnisse, von denen einige von Epiktet stammen (erhalten über Arrians Dissertationes oder Joh. Stobaeus), andere bei Plutarch, Stobaeus, *Gellius u. Aelius *Aristides zitiert sind. Dieses dürfte letztlich auf eine Sammlung von Ἀπομνημονεύματα zurückgehen, zusammengestellt von Pollio, vielleicht dem Schwiegersohn des Barea Soranus, eines Zeitgenossen des M. R.; 2) auf einer Reihe längerer Erörterungen zu bestimmten Themen, aufgezeichnet von einem Lukios (über den nichts weiter bekannt ist, der jedoch aus Gründen der Chronologie nicht mit dem Lukios in Philostr. vit. Soph. 2, 556/8 [2, 64/6 Kayser] identisch sein kann) u. erhalten über Stobaeus (vgl. O. Hense, M. R. reliquiae [1905] IX/XVII; C. Lutz, M. R. The Roman Socrates: YaleClassStud 10 [1947] 3/30; ausführlicher Komm. bei van Geytenbeek). Die zwei Textsammlungen unterscheiden sich in ihrer Grundtendenz: Die kürzeren Zeugnisse zeichnen ein lebendiges Bild von M. R. als Person u. *Lehrer u. weisen mehr Verbindungen zur altstoischen Lehre, namentlich der Physik, auf (frg. 42. 47 [127. 129f Hense]). Die Aufzeichnungen des

Lukios scheinen einige Zeit nach dem Tod des M. R. zusammengestellt worden zu sein (der Eingangssatz von Muson. 8 [32 H.] deutet darauf hin, dass der Bericht niedergeschrieben wurde, als es in Syrien keine Könige mehr gab, d. h. nach 106 nC.). – Wie auch andere Stoiker vertritt M. R. eine gegenseitige Bedingung von Theorie u. Praxis: Die Theorie als richtiger Gebrauch der Vernunft erhält ihren Sinn nicht nur allgemein in der richtigen Lebensführung (ebd. 3 [9 H.]), sondern in der aktiven Mitwirkung in der Gesellschaft, in der man seinen Platz erhalten hat (vgl. Diog. L. 7, 130). Der Umsetzungsprozess der Theorie in die Praxis wird ermöglicht durch Gewöhnung u. Erfahrung (Muson. 5 [19/22 H.]: ἔθος) sowie durch praktische Anwendung (ebd. 6 [22/7]: ἄσκησις) mittels Übungen, die auf Seele u. Leib gemeinsam abzielen, u. anderen, die speziell auf die Seele ausgerichtet sind (ebd. [24, 8/26, 5]). Er ist ein strenger Verfechter der αὐτουργία, des ‚Arbeitens mit eigenen Händen', u. zwar für Mann u. *Frau (ebd. 3 [12, 11/5]), u. erachtet das bäuerliche Leben als die beste Betätigung für einen Philosophen (11 [57/63]). – Die originellsten Positionen des M. R. betreffen die Befähigung der Frauen zur Philosophie u. zum tugendhaften Leben sowie den Wert der Ehe (A. Oepke, Art. Ehe I [Institution]: o. Bd. 4, 654; Reydams-Schils 147/66). Die Abhandlungen ‚Dass auch Frauen Philosophie studieren sollen' (Muson. 3 [8/13 H.]: Ὅτι καὶ γυναιξὶ φιλοσοφητέον), ‚Ob Töchter dieselbe Bildung erhalten sollen wie Söhne' (ebd. 4 [13/9 H.]: Εἰ παραπλησίως παιδευτέον τὰς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς), ‚Über den Zweck der Ehe' (13A/B [67/70]: Τί κεφάλαιον γάμου) u. ‚Ob die Ehe dem Streben nach Philosophie hinderlich ist' (14 [70/6]: Εἰ ἐμπόδιον τῷ φιλοσοφεῖν γάμος) bilden eine Einheit. Frauen verfügen über dieselbe Befähigung zur Tugend wie Männer; beide Geschlechter teilen dieselbe Gabe der Vernunft u. dieselben Sinnesvermögen. Erstaunlicherweise behauptet M. R., beide hätten auch dieselben Körperteile (3 [9 H.]). Mit anderen Worten, er betont anstelle der Unterschiede die anatomische Analogie zwischen männlichem u. weiblichem Leib. Im Gegensatz zu Platon, der im ‚Staat' wiederholt behauptet, Frauen seien in jeder Hinsicht schwächer als Männer (455c/456a. 457a), lässt M. R. allein einen Unterschied bezüglich der physischen Kraft gelten. Mit Rücksicht auf diesen Unterschied werden Mann u. Frau in der Regel verschiedene Tätigkeiten zugewiesen, doch ist diese Arbeitsteilung keine Notwendigkeit. Daher kann M. R. behaupten, dass alle menschlichen Tätigkeiten eine gemeinsame Verpflichtung für beide Geschlechter darstellen (4 [16, 19/17, 17 H.]). – Die bei Mann u. Frau gleichermaßen vorliegende Befähigung zur Tugend ist bestimmend für M. R.' Auffassung von der Ehe, die Ähnlichkeit mit Ansichten des Antipatros v. Tarsos (2. Jh. vC.; SVF 3, 62f) u. des Stoikers Hierokles (Joh. Stob. 4, 22, 21/4 [4, 502/7 Wachsmuth / Hense[2]]) aufweist (vgl. E. Dassmann, Art. Haus II [Hausgemeinschaft]: o. Bd. 13, 833f). In Auseinandersetzung mit der traditionellen Sichtweise der Haushaltsführung, wie sie in den einschlägigen Schriften Xenophons (Oec.), Aristoteles' (Oec.) u. Plutarchs (coniug. praec. [mor. 138A/146A]) Ausdruck findet, sieht M. R. die Ehe als eine völlig ausgewogene u. gleichberechtigte Beziehung, nicht eine, in der die Frau ihrem Mann nur untergeordnet ist. Weit davon entfernt, der Philosophie hinderlich zu sein, ist die Ehe die rechtmäßige Ausdrucksform des tugendhaften Lebens. Durch die Betonung des Wertes der Verbindung zwischen Ehegatten, die alles einschließlich Seele u. Leib teilen (Muson. 13A [67f H.]), stuft M. R. dieses Verhältnis nicht geringer ein als die höchste Form von *Freundschaft zwischen Männern; auch empfiehlt er keine sexuelle *Abstinenz. Für die Stoiker steht die Frage, ob der Philosoph heiraten u. *Kinder haben soll, immer in Zusammenhang mit dessen politischem Engagement, wobei beides die Regel sein soll, sofern nicht außergewöhnliche Umstände anderes erfordern (Cic. fin. 3, 68; Sen. ot. 3, 2f; Diog. L. 7, 121; vgl. Muson. 8 [32/40 H.]: ‚Dass Könige Philosophie studieren sollen' [Ὅτι φιλοσοφητέον καὶ τοῖς βασιλεῦσιν]; Epict. diss. 2, 10). Die eine der zwei kurzen Abhandlungen über den Zweck der Ehe (Muson. 13A [67f H.]) stellt ausdrücklich heraus, dass trotz ihres vordergründigen Ziels der Fortpflanzung das Hauptziel der Ehe der Bund gegenseitiger Liebe zwischen den Ehegatten ist, was heißt, dass Kinder auch außerehelich geboren werden können. Fortpflanzung allein ist als Zweck nicht ausreichend u. eine Ehe dient nicht nur der Bürgertugend. – Im Hinblick auf das Verhältnis der *Eltern zueinander verurteilt M. R. strikt das Aussetzen von

Kindern (ebd. 15A [77/9 H.]), zumal die Verbindung zwischen Eltern und Kindern fester sei als die zwischen Freunden (ebd. [78f H.]; vgl. M. Kleijwegt, Art. Kind: o. Bd. 20, 877). In der Erörterung darüber, ob für einen Sohn Ungehorsam gegenüber seinem Vater überhaupt zulässig sei (Muson. 16 [81/8 H.]), verwendet M. R. größte Sorgfalt darauf, den Wert der biologischen Bindung selbst unter solchen Umständen, in denen ein Sohn traditionellerweise eher Zeus, dem Vater aller Menschen, als dem eigenen Vater gehorchen müsste, zu betonen. – M. R. plädiert für eine Beherrschung der Sexualität, die allein um der Fortpflanzung willen statthaft sei, u. hält an der Tugend der Keuschheit für Mann u. Frau fest, womit er ausdrücklich eine zu seiner Zeit weitverbreitete Doppelmoral ablehnt (ebd. 12 [63/7 H.]; vgl. Stelzenberger 403/9). Diese Beschränkungen zählen freilich ebenso wie seine Mahnung zu Einfachheit bei Speise u. *Kleidung (Muson. 18/20 [94/114 H.]; H. O. Maier: o. Bd. 21, 12. 18; *Essen) zu den traditionellen Werten von Selbstbeherrschung u. Mäßigung (σωφροσύνη; *Enkrateia). Da Tugend als der richtige Gebrauch der Vernunft für die Stoiker das einzige Gut ist, sind alle anderen Dinge nicht erstrebenswert u. Leidenschaften sind auszuschalten. Es ist jedoch zu betonen, dass diese Haltung, anders als in platonischer Tradition, nicht auf einer zutiefst misstrauischen u. zwiespältigen Einstellung gegenüber dem Leib gründet.

II. Rezeption im Christentum. a. Neues Testament. Eine Parallele zwischen M. R. u. dem NT verdient besondere Erwähnung (vgl. van der Horst; R. Radice / I. Ramelli [Hrsg.], Stoici Romani minori. Testi greci e latini a fronte [Milano 2008] 709/12), ohne jedoch eine Abhängigkeit untereinander annehmen zu wollen. Ähnlich wie Mt. 6, 25f verweist M. R. auf kleine Vögel, die die nötige Nahrung für ihre Jungen finden. Für M. R. dient das Beispiel als Argument dagegen, *Armut als einen Hinderungsgrund für das Aufziehen von Kindern ins Feld zu führen (Muson. 15 [98, 17/27 Lutz]; M. Pohlenz, Die Stoa 1^4 [1970] 401; 2^4 [1972] 195). – Die synoptischen Evv. des NT zeigen eine ambivalente Haltung gegenüber der Rolle der Frau u. dem Wert der Ehe, wobei letztere in einigen Passagen deutlich abgelehnt (Mc. 10, 29f; 12, 25; Mt. 22, 30; Lc. 14, 26; 20, 34/6), in anderen befürwortet wird (Mc. 10, 5/9; Mt. 5, 31f; 19, 1/12; Lc. 16, 18; Oepke aO. [o. Sp. 347] 657f). Die Diskussion über die Ansichten des Apostels Paulus konzentriert sich auf 1 Cor. 7 (vgl. ebd. 658f; Deming). Auch wenn Stobaeus die Äußerungen des M. R. zum Zweck der Ehe (Muson. 13A [67f H.]) unter diejenigen, die besagen, dass die Ehe für manche angebracht sei, für andere nicht, einreiht (Joh. Stob. 4, 22. 90 [4, 530f Wachsmuth / $Hense^2$]), ist das keine eindeutige Parallele zu Paulus' Haltung (1 Cor. 7, 9: ‚Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten'; vgl. ebd. 7, 36f; 1 Thess. 4, 3/7; vgl. Bowen zu Balch, Debates). Der weitere Kontext, in den die Ansichten des M. R. gehören, macht deutlich, dass, im Gegensatz zu den Epikureern, für die Stoiker der Ehestand die Norm darstellt u. eine zölibatäre *Lebensform die Ausnahme ist (s. o. Sp. 348). Wenn man andererseits besonderes Gewicht auf die ‚große Not' mit apokalyptischen ‚Endzeit'-Anklängen legt, in der die Korinther sich sahen (Deming 169/92), könnte diese Notlage als eine Ausnahme gewertet werden. Gerade Stoiker wie M. R. erkannten Ausnahmen infolge außergewöhnlicher Umstände an. Gleichwohl steht Paulus' Behauptung, die Ehe sei der Hingabe an Gott hinderlich (1 Cor. 7, 32/5), nicht im Einklang mit der Ansicht des M. R., dass eine richtig verstandene Ehe eine Möglichkeit des philosophischen Lebens u. kein Hindernis dafür sei. – Obwohl Paulus erklärt, dass ‚es nicht mehr Mann u. Frau gibt; denn ihr alle seid 'eins' in Jesus Christus' (Gal. 3, 28), verleiht er zugleich der Einstellung Ausdruck, dass die Frau in einer Ehe ihrem Mann untergeordnet sei (1 Cor. 11, 3; 14, 34f; K. Thraede, Art. Frau: o. Bd. 8, 233f). Dies wiederholen auch die Deuteropaulinen (Eph. 5, 21/33; Col. 3, 18f) u. die Pastoralbriefe (Tit. 2, 3/5; vgl. 1 Tim. 4, 1/5). Das Thema leitet über zu den sog. ‚Haustafeln' (Col. 3, 18/4, 1; Eph. 5, 21/6, 9; Tit. 2, 1/10; 1 Petr. 2, 18/3, 9; 1 Tim. 2, 8/15. 6, 1f), die ihrerseits Bezugspunkte zu Werken des Polykarp, des *Ignatius (vgl. Passage in Philad. 4 [Funk / Diekamp, $PatrApost^3$ 2, 174]) u. den zwei *Clemens v. Rom zugeschriebenen *Briefen aufweisen. Während diese Texte den Wert der Ehe im sozialen Beziehungsgefüge eines ‚Haushalts', das auch die elterliche Bindung u. diejenige zwischen Herrn u. Sklaven umfasst, herausstellen u. die gegenseitigen Verpflichtungen der Eheleute regeln, postulieren sie ebenso

deutlich die Unterordnung der Ehefrau. Diese Sichtweise steht der des Aristoteles (pol. 1254b. 1260a; eth. Nic. 1158b 1/28; 1162a 16/31) u. des Peripatos nahe, die nicht minder deutlich in der neupythagoreischen Ethik nachklingt (Balch, Moralists). M. R. teilt in seiner Forderung (in Übereinstimmung mit Antipatros u. Hierokles, s. o. Sp. 348) mit der alten philosophischen Tradition die Betonung der Beziehungen zwischen den Erfordernissen von Haushalt, Stadt u. Allnatur (Muson. 14 [73 H.]). Dennoch liegt ein bedeutender Unterschied vor, denn M. R. legt das Gewicht nicht auf eine Unterordnung der Frau, sondern betont vielmehr den Wert des ehelichen Verhältnisses als eine Verbindung zwischen Gleichberechtigten für ein wahrhaft philosophisches Leben.

b. Justinus Martyr. In apol. 2, 8 zollt *Iustinus Martyr der stoischen Ethik großes Lob, die ihm zufolge aus der Präsenz des *Logos in der gesamten Menschheit resultiert (vgl. die Terminologie der Stoa mit ihrer Vorstellung von einem alles durchdringenden λόγος, der sich besonders im Menschen manifestiert). Er erwähnt ausdrücklich M. R. u. erkennt an, dass auch er (vermutlich wie die Christen) aufgrund seiner Ansichten Verfolgungen ausgesetzt war. Mit M. R. teilt Justinus die Ablehnung gegenüber der Praxis, neugeborene Kinder auszusetzen (ebd. 1, 27. 29; s. u. Sp. 354). Nicht ohne eine gewisse Ironie der Geschichte war Justinus' Ankläger (um 165 nC.) der Stoiker u. damalige Stadtpräfekt Q. Iunius Rusticus, der in enger Verbindung mit Kaiser *Marcus Aurelius stand u. diesen nach dessen eigenem Zeugnis (seips. 1, 7. 17) in Epiktets Schriften eingeführt hatte.

c. Clemens v. Alex. Unter den christl. Autoren zeigen die Schriften von Clemens v. Alex. die deutlichsten Spuren eines Einflusses von M. R. (vgl. die Belegliste in O. Stählin / U. Treu, GCS Clem. Alex. 4, 1 Reg. Bd. [1980] 45; Wendland) u. zwar bei den Themen ‚Umgang mit materiellen Gütern', ‚Befähigung der Frau zur Tugend' sowie ‚Ehe'. Insbesondere das zweite u. dritte Buch des Paedagogus befassen sich mit dem erstgenannten Punkt, indem einzelne Kapitel Themen wie *Essen, Trinken, Hauseinrichtung, Lachen, *Fest-Gelagen, Schlaf, Sexualität, *Kleidung, Schmuck u. dem Besuch öffentlicher *Bäder u. Spiele gewidmet sind (vgl. A. Breitenbach, Wer christlich lebt, lebt gesund. Medizinische u. physiologische Argumentation im ‚Paidagogos' des Klemens v. Alex.: JbAC 45 [2002] 24/49). M. R. u. Clemens können sich jedoch beide auf eine bestehende Tradition stützen, so dass diese Erörterungen kaum Eigengut des M. R. sind. Dagegen leisten die Ansichten des M. R. zur *Bildung der Frau u. zur Ehe, die zwar ebenfalls tradierte Anschauungen aufgreifen, einen signifikant neuen Beitrag (s. o. Sp. 348). Nach Clemens untermauern diese Vorschriften die Bedeutung der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια; vgl. zB. strom. 3, 4), obwohl er Tatians extreme enkratitische Tendenzen in strom. 3, 80, 3/81, 1 ablehnt (H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 352f). – Clemens spricht sich ebenso wie M. R. dafür aus, dass auch Frauen in der Philosophie unterwiesen werden sollen u. dass Mann u. Frau gleichermaßen Anteil an der Tugend haben (strom. 4, 60; Lact. inst. 3, 25), allerdings mit folgenden Einschränkungen: Mann u. Frau sind gleich hinsichtlich ihrer Seele (strom. 4, 60), jedoch dient die männliche Seele als Paradigma: Obgleich Clemens die Seele weder für männlich noch für weiblich hält, meint er, dass eine Frau in ihrem Leben nach dem Tod sich zu einem Mann wandle bzw. dass sie männlich u. vollkommen sein werde (ἀνδρικὴ καὶ τελεία: ebd. 6, 100, 3; vgl. exc. Theodt. 21, 3 [GCS Clem. Alex. 3, 113], allerdings den Valentinianern zugeschrieben). Diese Ansicht ist umso bemerkenswerter, als Clemens nicht zögert, Gott u. *Christus weibliche Züge zuzuweisen (quis div. salv. 37, 2 [ebd. 3, 184]; strom. 5, 81, 3; paed. 1, 41f. 46). Im irdischen Leben unterschieden sich Frauen in leiblicher Hinsicht von Männern u. folglich fielen den Frauen Schwangerschaft u. die Sorge für den Haushalt zu, während landwirtschaftliche *Arbeit gewöhnlich dem Mann angemessen sei (vgl. ebd. 3, 49, 2/50, 2; *Landwirtschaft). Clemens übernimmt also nicht den Standpunkt des M. R., dass alle menschlichen Aufgaben (mit Ausnahme biologischer Funktionen wie Schwangerschaft) von beiden Geschlechtern geteilt werden können, u. ebenso wenig geht er konform mit der von M. R. propagierten Ähnlichkeit im Körperbau bei Mann u. Frau (s. o. Sp. 347). – Tugend sei für Mann u. Frau dieselbe; der Paedagogus wendet sich dementsprechend an beide Geschlechter (1, 10, 1; 3, 39; strom. 4, 58/65). Für beide gebe es eine Kirche, eine

Form von Mäßigung u. Keuschheit, gemeinsam sei ihnen die Nahrung u. die Verbundenheit in der Ehe; alles sei dasselbe, ‚Atmen, Sehen, *Hören, Erkennen (γνῶσις), Hoffen, Gehorchen u. Lieben. Sie teilen Leben, Gnade, *Erlösung; u. ebenso sind ihnen Tugend u. Lebensführung gemeinsam‘ (paed. 1, 10, 2). Wie das Zitat besagt, sind beide Geschlechter zur Vervollkommnung befähigt (vgl. strom. 4, 118/24. 129); diese ist für beide ein u. dieselbe, sie kann sich aber entsprechend dem Gebrauch der einzelnen Tugenden unterschiedlich manifestieren (ebd. 4, 130). – Hinsichtlich dieser Tugenden zeigt sich ein signifikanter Unterschied zwischen M. R. u. Clemens, indem Letzterer seine Erörterung über Frauen mit der Tugend der Mäßigung (σωφροσύνη) beginnt u. ihr besonderes Augenmerk widmet (ebd. 4, 58/65; vgl. die neupythagoreische *Ethik: Phint. [152, 16/8 Thesleff]), während M. R. die φρόνησις als die Tugend der Vernunft an den Anfang seiner Darlegung stellt (3f [8/19 Hense]). Clemens führt die Tugend der Vernunft, von ihm als ‚Philosophie‘ bezeichnet, als letzte an (strom. 4, 62, 4); dabei vertritt er die eher platonische als stoische Sichtweise, dass Männer, sofern nicht verweichlicht, überlegen seien u. in allem an erster Stelle stünden. Auf diese Passage folgt eine unmissverständliche Forderung nach Unterordnung der Frau unter ihren Mann (s. unten). Im Gegensatz zu M. R. verwirft Clemens das Paradebeispiel der **Amazonen mit der Erklärung, dass alle Christen, Männer u. Frauen, friedliebend sein sollten, dann erwähnt er jedoch weitere Kriegerinnen, Frauen, die die harte Arbeit ihrer Männer teilten, u. das Beispiel von männlichen u. weiblichen *Hunden (strom. 4, 61, 1/62, 3). An anderer Stelle gibt Clemens eine lange Aufzählung von Philosophinnen, darunter auch Töchtern von Philosophen, doch auch in diesem Rahmen stellt er Anekdoten in den Vordergrund, die Mäßigung u. Keuschheit demonstrieren (‚Pythagoreerinnen‘ inbegriffen; ebd. 4, 121f). Sein bevorzugtes Epitheton für eine gute Frau u. eine gute Ehe ist ‚maßvoll‘ (σώφρων). – ‚Mäßigung‘ ist für Clemens entscheidend aufgrund der Betonung der ‚Selbstbeherrschung‘ in seiner Ethik (ἐγκράτεια, s. oben; vgl. Tit. 2, 2. 4/6. 12; *Enkrateia). Zuweilen steht die Mäßigung so hoch, als sei sie unmittelbar mit dem kontemplativen Leben u. dem Streben nach Annäherung an Gott verbunden (strom. 4, 152, 3; *Ebenbildlichkeit). An anderer Stelle lässt Clemens dagegen keinen Zweifel daran, dass Mäßigung weniger gilt als die Tugend der Vernunft (ebd. 6, 125, 4; vgl. 2, 79, 5), vertreten in dem Paar φρόνησις / γνῶσις: Mäßigung ist nur eine unvollkommene u. vergängliche Form der φρόνησις für diejenigen, die noch nicht die Stufe des Weisen erreicht haben. Andererseits steht derjenige, der Vollkommenheit erlangt hat, mit anderen Worten der ‚Gnostiker‘ in Clemens' Verständnis von ‚gnostisch‘ (R. Mortley, Art. Gnosis I [Erkenntnislehre]: o. Bd. 11, 501/3), über der Selbstbeherrschung, wobei die ἀπάθεια höherwertig ist als die ἐγκράτεια (strom. 4, 138, 1; vgl. 4, 40, 1) in ihrem gewöhnlichen Sinne (vgl. ebd. 3, 57); er wächst über die Tugenden von Mut u. Mäßigung hinaus (ebd. 6, 76; vgl. 2, 81). Auf dieser Stufe ist der Mensch in den noetischen Bereich vorgedrungen u. vom gewöhnlichen menschlichen Zustand zu einer solchen Höhe entrückt, dass kein Unterschied mehr zwischen männlich u. weiblich besteht (s. unten), insofern als der Gnostiker engelgleich geworden ist (ἰσάγγελος: 6, 105, 1; vgl. 7, 57, 5. 78, 6. 84, 2; *Isangelie). – Das Thema der weiblichen Befähigung zu Tugend u. Vollkommenheit ist wie in den Erörterungen des M. R. verknüpft mit der Bewertung der Ehe (zB. strom. 4, 126. 129). Für Clemens ist die Ehe ein wesentliches Thema (Broudéhoux), dem er eigens das 3. Buch der Stromateis widmet. Er lehnt sowohl leichtfertige Zügellosigkeit wie auch die Verdammung von Leib u. Ehe ab. In einer keuschen Ehe, in der Sexualität ausschließlich dem Ziel der Fortpflanzung dient, wird der Leib geheiligt (ebd. 3, 46f, 1; s. o. Sp. 349). Daher verurteilt auch er das Aussetzen Neugeborener (strom. 2, 93). – Clemens unterstreicht den Wert der Ehe: Die *Apostel billigen beides, Ehe u. Keuschheit (ebd. 3, 86. 88), u. er beschreibt, wie Mann u. Frau zusammen Gott dienen können (3, 68. 79). Er deutet die Hl. Schrift in dem Sinne, dass sie die Frau des Apostels Paulus erwähnt (3, 53; 4, 97, 4; zu Petrus vgl. 3, 52, 5; 7, 63, 3/64, 2). Die (paulinische, s. o. Sp. 350) Bestimmung ‚Heirate, wenn es dich dazu drängt‘ gilt seiner Ansicht nach nur für eine Wiederverheiratung (strom. 3, 4). In seiner Erörterung über das Ziel der Ehe betont er jedoch im Gegensatz zu M. R. die Fortpflanzung (ebd. 3, 71, 4; paed. 2, 83, 1;

vgl. aber strom. 4, 129). Ὄρεξις als ‚natürliches Verlangen' ist zu unterscheiden von ἐπιθυμία (‚Leidenschaft': ebd. 3, 71; 4, 117, 5). Die Forderung nach Keuschheit gilt für Mann u. Frau (vgl. Muson. 12 [63/7 H.]), u. die angemessene Grundlage für eine Ehe ist Tugend, nicht Rang oder Vermögen (strom. 4, 126, 2). – Gleichwohl ist aus Clemens' Sicht die Ehe keine wechselseitige Beziehung Gleichberechtigter. Konsequent beschreibt er, im Einklang mit seiner Interpretation der Erschaffung Evas, die Frau als Gehilfin des Mannes (βοηθός, zB. paed. 3, 19, 1; strom. 4, 126, 5); sie sorgt für ihn, indem sie den Haushalt führt (paed. 3, 41, 3. 49, 1/6; strom. 2, 140; 3, 82. 107, 5/108, 1; gegenseitige Hilfe jedoch ist belegt in ebd. 3, 97; vgl. 3, 79). Paulinische Texte zitierend (s. o. Sp. 350), betont er eine Unterordnung der Frau unter ihren Mann (strom. 4, 63, 5/65, 1). Die Ehe zählt wie Essen u. Trinken zu den natürlichen Notwendigkeiten (paed. 2, 94, 1f; vgl. strom. 2, 118f; 7, 70. 78). Doch anstatt das Augenmerk auf den Wert der besonderen Verbindung zwischen den Ehepartnern zu richten, subsumiert er dieses emotionale Verhältnis unter die viel weitere Kategorie der ‚Gottes- u. Nächstenliebe' (ἀγάπη: ebd. 3, 58) u. das Wohlwollen, das allgemein Gemeinschaften zusammenhält (2, 41f. 53). So wie eine Frau ihr Geschlecht beim Eintritt in das Leben nach dem Tod zurücklässt, lässt auch eine Frau, die das gebärfähige Alter überschritten hat, ihre sexuelle Identität hinter sich u. wird ihrem Mann eine ‚Schwester', exemplifiziert am Leben der Apostel Petrus u. Paulus (6, 100, 3; 7, 63f), wobei dieses Verhältnis nicht mehr auf das Paar beschränkt ist. Vergleichbar ist dieser Standpunkt mit Platons Forderung, dass im Idealstaat (καλλίπολις) alle Männer u. Frauen einer Generation einander Schwestern u. Brüder nennen (resp. 5, 461de; vgl. Clem. Alex. strom. 5, 98). – Von einem Ehemann u. Vater heißt es, er ahme göttliche providentia in der Führung seines Haushalts nach, zudem sei er einem unverheirateten Christen darin überlegen, dass sein Glaube durch die Herausforderungen des Familienlebens auf die Probe gestellt werde (ebd. 7, 70, 6/8). In der Grundtendenz nimmt Clemens allerdings bereits *Augustinus' Position, wie sie in De bono coniugali (‚Über die gute Ehe') Ausdruck findet, vorweg, dass nämlich eine Ehe gut (καλόν), Enthaltsamkeit aber besser sei (vgl. ebd. 3, 4; 4, 147. 149). Trotz der vielen Anklänge u. strukturellen Parallelen unterscheidet sich also Clemens' Haltung zur Ehe von der innovativen Sichtweise des M. R. Clemens' Standpunkt stellt einen moderaten Platonismus dar (im Vergleich mit späteren Strömungen dieser Schule) mit Spuren der neupythagoreischen Ethik (s. oben), stoisch gefärbt u. in christlichem Kontext neu interpretiert (vgl. protr. 10, 107).

III. Zusammenfassung. Die christl. Überlieferung lässt einen Schwerpunkt beobachten erstens auf der Beherrschung des Sexualtriebs zum Zweck der Fortpflanzung sowie auf Keuschheit u. Enthaltsamkeit, unabhängig davon, ob in der Ehe, nach einer Ehe oder in einem Status völliger Entsagung (*Jungfräulichkeit). Zweitens unterstreicht sie, selbst bei positiver Bewertung der Ehe (zB. Joh. Chrys. in Eph. hom. 20 [PG 62, 135/50]; ClavisPG Suppl. 282), die Unterordnung der Frauen unter ihre Ehemänner. Drittens wertet sie Enthaltsamkeit letztlich höher als den Ehestand. Folglich gibt es im Rahmen der christl. Lehre keinen Spielraum für M. R.' unkonventionelle Ideen hinsichtlich der Rolle der Frau u. des Wertes der Ehe, was genau genommen hieße gegen u. über die reinen gesellschaftlichen Konventionen hinaus. – Die Haltung der röm. Stoa, wie sie M. R. repräsentiert, sieht nicht nur die Möglichkeit vor, dass die Philosophie sich selbst gegen den Vorwurf, soziale Strukturen zu untergraben, verteidigen kann (ein Anklagepunkt, der ebenso gegen die Christen erhoben wird). Wichtiger noch zeigt sie, wie eine gesellschaftlich anerkannte Praxis wie die Ehe von innen her transformiert werden kann, um sie in Einklang mit dem Leben in Vernunft u. seinen hohen Idealen zu bringen.

D. L. Balch, 1 Cor. 7, 32/5 and Stoic debates about marriage, anxiety, and distraction: JournBiblLit 102 (1983) 429/39; Neopythagorean moralists and the NT household codes: ANRW 2, 26, 1 (1992) 380/411. – W. R. Bowen, Musonius and Paul on marriage: NTStudies 36 (1990) 281/9. – J.-P. Broudéhoux, Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie = Théologie Historique 11 (Paris 1970). – W. Deming, Paul on marriage and celibacy. The Hellenistic background of 1 Corinthians 7 = SocNTStudies 83[2] (Grand Rapids, Mich. 2004). – K. v. Fritz, Art. Musonius nr. 1: PW 16 (1933) 893/7. – A. C. van Geytenbeek, M. R. and Greek diatribe (Assen

1963). – P. W. van der Horst, M. R. and the NT. A contribution to the Corpus Hellenisticum: NovTest 16 (1974) 306/15. – A. Jagu, M. R. Entretiens et fragments. Introduction, traduction et commentaire = Stud. u. Materialien zur Gesch. der Philosophie, Kl. Reihe 5 (Hildesheim 1979). – R. Laurenti, Musonio, maestro di Epitteto: ANRW 2, 36, 3 (1989) 2105/46. – I. Ramelli, Stoicismo e cristianesimo in area siriaca nella seconda metà del I sec. d. C.: Sileno 25 (1999) 197/212. – G. Reydams-Schils, The Roman Stoics. Self, responsibility, and affection (Chicago 2005). – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933). – R. M. Thorsteinsson, Paul and Roman Stoicism. Romans 12 and contemporary Stoic ethics: JournStudNT 29 (2006) 139/61. – P. Wendland, Quaestiones Musonianae. De Musonio stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore (1886).

Gretchen Reydams-Schils (Übers. Mechthild Siede).

Muße.

A. Allgemeines. M. (griech. σχολή, lat. otium) definiert sich durch die Freiheit von lebenserhaltender *Arbeit u. (im Anschluss an *Aristoteles) von politischer Betätigung. M. kann daher sowohl ‚Nichtstun' (griech. ἀργία; lat. desidia, inertia, otiositas) als auch Gelegenheit für ‚geistige Tätigkeit' (griech. θεωρία, lat. contemplatio, studium), Begegnung mit dem Göttlichen, *Inspiration, Spiel, Tanz, *Musik (I/III) u. Sport bedeuten. Weitere Konnotationen der M. sind *Friede (des Individuums u. der Gemeinschaft), *Freiheit, Selbstbestimmung u. der Rückzug aus der Gemeinschaft.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch. In der homerischen Welt verfügt die Aristokratie über M. (vgl. Gehrke 554f). Als frühestes Beispiel für ein Leben in M. könnte Achill, der sich vor Troja im Groll gegen Agamemnon vom Kampf zurückgezogen hatte u. sich am Strand dem Leierspiel hingab, genannt werden (Il. 9, 186/9). Das Wort σχολή begegnet in (selbstreferentieller) Verbindung mit dem Gesang des Dichters zuerst bei Pind. Nem. 10, 46 (vgl. Welskopf 11/7). M. ist ‚dem Menschen überaus lieb' (Eur. Ion 634); allerdings wird sie auch als ‚angenehmes Übel' verstanden (Eur. Hippol. 384). Sie ist zunächst Freiheit von lebenserhaltender Arbeit (Aristot. pol. 2, 9, 1269a 34/6; 2, 11, 1273a 32/5). Die so verstandene M. ist Voraussetzung für die Beteiligung am Gemeinwesen (Eur. supplic. 421f; Isocr. or. 7, 26; Aristot. pol. 4, 6, 1292b 35/7) sowie für Philosophie (ebd. 1, 7, 1255b 35/7) u. für die Entwicklung der Tugend (ebd. 7, 9, 1328b 37/1329a 2). M. ist grundsätzlich den freien Bürgern vorbehalten (Sprichwort: οὐ σχολὴ δούλοις, ebd. 7, 15, 1334a 20f) u. setzt materielle Mittel voraus (Plat. apol. 23c 2). Der richtige Umgang mit M. muss erlernt werden; vorausgesetzt sind bestimmte vorzügliche Charaktereigenschaften, besonders Selbstbeherrschung u. *Gerechtigkeit (Aristot. pol. 7, 14f, 1334a 2/40; vgl. Frede 281). – Schon bei Platon ist M. mit Philosophie assoziiert (Theaet. 172cd. 175de; polit. 272bc), bei *Isokrates mit Lernen durch Zuhören (or. 1, 18; *Hören). Grundlegend für das folgende Verständnis der M. ist Aristoteles' Unterscheidung der praktisch-politischen von der ‚theoretischen' (‚schauenden'), auf zweckfreie Erkenntnis ausgerichteten Lebensweise (eth. Nic. 1, 3, 1095b 14/1096a 5). Allein die zuletzt genannte Lebensweise verschafft *Glück (dazu Nightingale 218f). Glück wiederum ist eng mit M. assoziiert, die Zweck praktischer u. politischer Tätigkeit ist (eth. Nic. 10, 7, 1177b 4/6: ‚In der M. scheint Glück [εὐδαιμονία] zu liegen. Wir mühen uns, damit wir M. haben, u. führen Krieg, damit wir im Frieden leben'). M. zeichnet allein die ‚theoretische' Tätigkeit des Intellekts aus, in der das vollendete Glück liegt (ebd. 10, 7, 1177b 16/25: ‚Wenn also ... das Selbstgenügsame, Ruhevolle u. Unermüdbare ... an diesem Tätigsein in Erscheinung tritt, dann stellt dies das vollendete Menschenglück dar' [εἰ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ... τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν (scil. θεωρητικὴν) φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου]). Die ‚theoretische' Lebensweise kann nur gemäß dem göttlichen Anteil im Menschen verwirklicht werden (ebd. 26/34), u. ihr Vollzug hängt von gewissen materiellen Gütern ab (ebd. 7, 14, 1153b

17/9). Das Verhältnis zur ethischen Tugendhaftigkeit, die sich nicht in M. verwirklichen lässt, ist schwierig zu begreifen (Roochnik 69f). Grundsätzlich scheint es, dass ‚theoretische‘ M. kein Dauerzustand sein kann, unabhängig vom sozialen Status der Person (ebd. 81; Nightingale 215), u. dass Aristoteles die ‚praktische‘ Lebensform in pol. 7 als nahezu gleichwertig auffasst (Frede 282). Da M. Gelegenheit zur höchsten Tätigkeit ist, bedeutet sie nicht Müßiggang u. ist beispielsweise von Erholung (zumindest theoretisch) klar unterschieden (ἀνάπαυσις: Aristot. eth. Nic. 10, 6, 1176b 34f; *Anapausis). In pol. 8 thematisiert Aristoteles M. als Voraussetzung für ethisch wertvolle Freizeitbeschäftigung (διαγωγή), vor allem Musik (Nightingale 247/50; vgl. E. Schütrumpf, Aristoteles. Politik Buch VII/VIII = Aristoteles. Werke in dt. Übers. 9, 4 [2005] 374f; ältere Lit. ebd. 9, 2 [1991] 300). – Im Anschluss an Aristoteles entsteht eine intensive Debatte über die Frage, welche Lebensweise vorzuziehen sei. An die Stelle der Alternative von praktisch-politischem Leben u. einem Leben in ‚schauender‘ M. setzt Demetrius v. Phaleron das wirkungsmächtige Ideal einer gemischten *Lebensform (frg. 72f Wehrli = Cic. leg. 3, 6, 14 bzw. off. 1, 3), u. Seneca schreibt in De otio, beide Lebensweisen (die er gemäß der Tradition mit den Stoikern bzw. den Epikureern assoziiert) führten auf je andere Art zur M.: sed utraque (scil. secta) ad otium diversa via mittit (ot. 3, 2). In der Dichtung wird seit dem Hellenismus das Hirtenleben als bevorzugte Form der M. idealisiert (T. G. Rosenmeyer, The Green Cabinet [Berkeley 1969] 65/97). Schon bei Polybius u. Posidonius begegnet allerdings auch die Vorstellung, dass M. für den Untergang ganzer Städte u. Völker verantwortlich ist (E. Fraenkel, Horace [Oxford 1957] 212f; vgl. Catull. 51, 15f).

II. Römisch. In Rom setzt sich das Verständnis der M. als Rückzug aus der politischen Betätigung (u. nicht als deren Bedingung) am Ende der Republik durch (Cic. Lael. 86; Att. 1, 17, 5; Sest. 139; vgl. J. Dalfen, Ciceros ‚cum dignitate otium‘: E. Sigot [Hrsg.], Otium - Negotium [Wien 2000] 169/86). Gleichzeitig wird die politische Betätigung nicht als bloße Möglichkeit, sondern als Verpflichtung der Elite angesehen (Gehrke 555; André, Sociologie 35/7). Ein Leben in kontemplativer M. kann daher nicht höchstes Ziel sein. M. wird als etwas Griechisches wahrgenommen (Cic. orat. 108; Baer 1176, 52/65); *Cicero schreibt den Griechen sogar ein Übermaß an M. zu (de orat. 3, 57f); oft ist sie deutlich negativ konnotiert (zB. Vell. 2, 1, 1: mit vitium u. voluptas verbunden; vgl. Baer 1176, 29/52; 1179, 48/73). Der ältere *Cato forderte, dass man stets Rechenschaft geben könne über seine M. (Cic. Planc. 66), u. Scipio Africanus pflegte hervorzuheben, er sei dann am wenigsten untätig, wenn er in M. sei (off. 3, 1; K. Gross, Numquam minus otiosus, quam cum otiosus. Das Weiterleben eines antiken Sprichwortes im Abendland: AntikeAbendl 26 [1980] 122/37). Für die Römer ist M. daher wesentlich ambivalenter als für die Griechen. Sie ist sowohl Nichtstun u. Erholung als auch der Rahmen für geistige Betätigung (Plin. ep. 2, 2, 2), wobei sich die beiden Pole im Ideal der geistigen Betätigung als Erholung berühren (Val. Max. 8, 8 praef.). M. kann auch erotische Untertöne haben (vor allem in der *Komödie, bei Catull u. Ovid; vgl. Baer 1176, 66/81; ferner, zu einem Vergleich des Müßiggangs mit einer Sirene, Schol. Hor. sat. 2, 3, 14; J.-M. André, Art. Otium: Enciclop. Oraziana 2 [1997] 592/4). Trotz ihrer Ambivalenz gilt M. auch in Rom als Merkmal u. Privileg des Freien (Cic. de orat. 2, 24: mihi enim liber esse non videtur, qui non aliquando nihil agit). Doch lässt sich ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Rechtfertigung u. nach vereindeutigenden Attributen beobachten (zB. Att. 1, 17, 5: otium honestum; Aug. ord. 1, 2, 4 [CCL 29, 91]: otium liberale). – Rechtfertigung findet die M. in ihrer Finalisierung als Erholung u. notwendiges Gegengewicht zur politischen Betätigung (Cic. rep. 1, 33: ut hae feriae nobis ad utilissimos rei publicae sermones potissimum conferantur; vgl. G. Pfligersdorffer, Politik u. M. [1969]). Dies bedeutet eine Abkehr vom aristotelischen Ideal der M. als Selbstzweck. Im gleichen Zug wird Aristoteles' ‚theoretische‘ Lebensweise unter dem Einfluss der platonisch-pythagoreischen Wertschätzung der Mathematik u. Musik als ein den freien Künsten u. der Philosophie gewidmetes Leben konkretisiert, eine Entwicklung, die sich in Varros Darstellung der freien Künste u. in der protreptischen Tradition niederschlägt (zB. Cic. Hort. frg. 89 Grilli). Dieses otium litteratum verteidigt besonders Cicero (Tusc. 5, 105), u. Seneca, der Autor der Schrift De otio, ver-

steht literarische Studien als ein sine qua non der M. (ep. 82, 3: otium sine litteris mors est). Zur geistigen Betätigung in der M. kann auch der Gedankenaustausch in Gesprächen, *Briefen u. beim gemeinsamen *Mahl (convivium) zählen. In der so gestalteten M. überwiegen aufgrund der traditionellen Vorstellung der M. als Rückzug aus Arbeit u. Gesellschaft die Konnotationen des Angenehmen, Entspannten u. Freien (zB. Cic. ac. 1, 11: otii oblectationem). In Ciceros Hortensius u. bei Seneca erhält das Leben in philosophischer M. eschatologische Züge (frg. 110. 115 Grilli = Aug. trin. 14, 9 bzw. 14, 19 [CCL 50A, 438f. 457f]; zu Sen. vgl. J.-M. André, Recherches sur l'otium romain [Paris 1962] 81; G. Pfligersdorffer, Vom Rückzug des in der Öffentlichkeit Wirkenden: ders., Itinera Salisburgensia [Salzburg 1999] 181/92; *Eschatologie). – Räumlich ist die M. in Rom eng mit dem Landleben, also dem Rückzug auf die Villa, verbunden (v. Hesberg; Mielsch 94/140). Diese Entwicklung setzt ab Mitte des 2. Jh. vC. in Campanien ein u. weist, fern von Rom, stark hellenisierende Züge auf, bis hin zur Kleidung (Zanker 35/41). Auch in der Kaiserzeit herrscht auf dem Land kein Zwang, die Toga zu tragen (Plin. ep. 5, 6, 45; Schneider 26). Der Aufenthalt in der Villa ist nicht einsam, vielmehr ist er von gegenseitigen Besuchen u. gemeinsamen Spaziergängen mit anderen Angehörigen der Oberschicht ausgefüllt (ebd. 22f). Wenn Einsamkeit in der M. gesucht wird, ist das Meeresufer ein beliebter Aufenthaltsort (Plin. ep. 1, 9; vgl. Schlapbach 37f; W. Speyer, Der Dichter in der Einsamkeit: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 2 [1999] 89/101; *Meer). In der Kaiserzeit genießt die Oberschicht, nun ihrer politischen Funktionen weitgehend enthoben, die M. ohne Rechtfertigungsdruck (s. oben); zur Selbstdarstellung dienen reich ausgestattete Bibliotheken u. Kunstsammlungen (Schneider 25/31). Im öffentlichen Raum der Stadt ist M. dagegen durch Feste u. Spiele geprägt (Cic. Cael. 1; Baer 1178, 36/47).

III. Jüdisch. Im Nahen Osten ist eine Thematisierung der M. (unterschieden von Erholung u. Unterhaltung, dazu K. R. Nemet-Nejat, Daily life in ancient Mesopotamia [Peabody, Mass. 1998] 163/74) nicht erkennbar. Dies lässt sich wahrscheinlich dadurch erklären, dass die politische Beteiligung der Freien relativ gering war, so dass keine Reflexion über die Voraussetzungen politischer Beteiligung stattfand. Die Vorstellung eines Rückzugs aus der Gesellschaft hat es, soweit wir sehen, nicht gegeben. – Im AT begegnet einerseits der Gedanke, dass aus Müßiggang Bedürftigkeit (Prov. 28, 19) oder schlechte Taten folgen (Sir. 33, 29 Vulg. = 33, 28 LXX: πολλὴν γὰρ κακίαν ἐδίδαξεν ἡ ἀργία; Ex. 5, 17; Hes. 16, 49). Andererseits lässt sich auch im AT beobachten, dass die Teilnahme am politischen Leben die Befreiung von lebenserhaltender Arbeit voraussetzt (Ruth 2, 4; 4, 1/12; vgl. Lang 50; vgl. o. Sp. 358). Im hellenistisch beeinflussten Buch *Jesus Sirach ist M. verdiente Frucht der Arbeit (Sir. 51, 35 = LXX 51, 27: ἀνάπαυσις) u. kostbare Quelle von Weisheit (ebd. 38, 24: Σοφία γραμματέως ἐν εὐκαιρίᾳ σχολῆς; 38, 25f: ,Wer Weisheit lernt, braucht viel Zeit, u. nur wer sonst nichts zu tun hat, wird Weisheit gewinnen. Wie kann der Weisheit erlernen, der den Pflug führt u. stolz die Ochsen mit dem Stecken antreibt u. nur mit solchen Arbeiten umgeht u. mit nichts anderm als mit Ochsen zu reden weiß?'; F. V. Reiterer, Die Stellung Ben Siras zur ,Arbeit': ders., ,Alle Weisheit stammt vom Herrn...'. Ges. Stud. zu Ben Sira [2007] 229/67, bes. 255/7 zSt.; Lang 51f; J. C. de Vos, ,Wer Weisheit lernt, braucht viel Zeit': Dormeyer / Siegert / de Vos 39/56). M. ermöglicht, jedenfalls in der Version der LXX, sogar Gotteserkenntnis (Ps. 46 [45], 11): σχολάσατε (hebr.: harpu) καὶ γνῶτε ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ θεός. Gemäß der Mischna ist die Freiheit von lebenserhaltender Arbeit für Männer deshalb positiv, weil sie Arbeit für Gott, also Gebet u. Studium der Torah, ermöglicht (Neusner 1503). – Die Mischna überliefert eine Regel, gemäß der es einem Mann, der sich dem Studium der Torah widmet, erlaubt ist, dreißig Tage lang ohne Einwilligung seiner Frau fortzubleiben (Ketubbot 5, 6). Das gleiche Kapitel schreibt hingegen Arbeit für Frauen vor, ,denn Müßiggang (baṭalah) führt zur Unzucht' (ebd. 5, 5). Insgesamt fehlt jedoch eine ausgedehnte Reflexion über M., insofern sie nicht mit der *Arbeitsruhe am Sabbat assoziiert ist, die dem Modell Gottes am siebten Tag der Schöpfung folgt (Ex. 20, 11), der Erholung dient (ebd. 23, 12) u. Zeit für religiöse Handlungen reserviert. – Zum relativen Desinteresse am Konzept der M. mögen neben mangelnder politischer Mitsprachemöglichkeit zwei Gründe beigetragen haben: Ar-

beit, auch körperliche Arbeit, wird im Judentum nach Gen. 2, 15 als gottgegeben angesehen u. positiv gewertet, u. auch intellektuelle Betätigung u. Gebet werden grundsätzlich als Arbeit verstanden (Neusner 1502f). Zudem bestand kein Konsens darüber, ob Gott am siebten Schöpfungstag tatsächlich untätig war; dies verneinte zB. Philon (leg. all. 1, 5f; dazu C. Carmichael, The story of creation. Its origin and its interpretation in Philo and the Fourth Gospel [Ithaca 1996] 121). – Bei Philon erfährt die aristotelische Vorstellung des tätigen Lebens eine neue Interpretation als notwendige moralische u. religiöse Vorbereitung auf die Schau Gottes (A. u. C. Guillaumont: SC 170, 42f; zur christl. Rezeption vgl. S. Inowlocki, Eusebius of Caesarea's interpretatio Christiana of Philo's De vita contemplativa: HarvTheolRev 97 [2004] 305/28). Der Begriff des deus otiosus, d. h. eines Gottes, der sich nach der Schöpfung aus der Welt zurückgezogen hat u. gerade durch seine Abwesenheit zum Aition von Religion wird, wurde vor allem durch M. Eliades komparatistische Studien bekannt (dazu C. Olson, Theology of Nostalgia: Numen 36 [1989] 98/112).

C. Christlich. I. Neues Testament. Gemäß 2 Thess. 3, 7/12 soll ein Christ beständig einer Arbeit nachgehen. Dies schließt eine Wertschätzung der M. aber nicht aus. Als von den zwei Schwestern des Lazarus die eine, Maria, Jesus zuhört statt zu arbeiten wie Marta, sagt Jesus, Maria habe ‚den guten Teil' gewählt (Lc. 10, 38/42; Lang 54). Auch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg scheint den Wert der Arbeit zu relativieren: Die Arbeiter, die den ganzen Tag untätig warteten u. erst spät mit der Arbeit anfingen, erhalten den gleichen Lohn wie die anderen; d. h. Müßiggang wird nicht unbedingt negativ vergolten (Mt. 20, 1/16).

II. Patristik u. christliche Literatur. a. Osten. Bei *Ignatius v. Ant. begegnet die Vorstellung des ‚Freiseins für Gott', allerdings in charakteristischer Verbindung mit der Arbeit für Gott: ‚Ein Christ hat keine Vollmacht über sich selbst, sondern widmet sich ganz Gott (θεῷ σχολάζει). Dies ist Gottes u. euer Werk (ἔργον), wenn ihr es ausführt' (ad Polyc. 7, 3). Origenes kommentiert wie zahlreiche Kirchenväter nach ihm Lc. 10, 38/42 (s. oben) dahingehend, dass Maria das kontemplative u. Marta das tätige Leben symbolisiere; dabei wertet er, ähnlich wie Philon, das tätige Leben auf, indem er es als notwendige Voraussetzung für die Schau Gottes darstellt (comm. in Joh. 11, 18 [GCS Orig. 10, 547f]). Auch Gregor v. Naz. (*Gregor II) kritisiert die ausschließliche Konzentration auf das kontemplative Leben u. bevorzugt ein gemischtes Leben als Bischof (vit. sua 302/11 [68 Jungck]). Interessant ist, dass ihm das monastische Leben (ἡσυχία, dazu s. unten) in Abgeschiedenheit dem Bibelstudium hinderlich zu sein scheint (ebd. 296/8 [68 J.]). Umgekehrt behält sich Synesius, ebenfalls Bischof, in einem Brief vJ. 412 das Recht vor, sich nicht an der Politik zu beteiligen. Er beruft sich dafür auf die traditionelle Vorstellung der zwei Lebensweisen u. assoziiert M., die für ihn unverzichtbar ist, mit Philosophie u. θεωρία; in seine Argumentation lässt er Zitate von Plat. Theaet. 172d u. Ps. 45 (44), 11 einfließen (ep. 41 [2, 40/54 Garzya]). Gregors Schüler *Evagrius Ponticus entwickelt eine spirituelle Methode, die auf dem monastischen Leben aufbaut. Diese Methode, die er bezeichnenderweise πρακτική nennt, dient als Vorbereitung auf die γνωστική, d. h. die Gotteserkenntnis (pract. 78 [SC 171, 666]). Somit ist das *Mönchtum fortan fest mit dem tätigen Leben assoziiert, wobei nun spirituelle Askese statt wie im röm. otium intellektuelle Betätigung im Zentrum steht. Evagrius' Lehre wird im Osten von Palladius u. Maximus Confessor, im Westen von Cassian rezipiert. – Im Zusammenhang mit der neuen Lebensform des Mönchtums tritt künftig vor allem ἡσυχία, ‚Ruhe', als Schlüsselbegriff hervor (vgl. Apophth. patr. 2 [SC 387, 124/47]; Greg. Naz. or. 43, 62 [ebd. 384, 260]). Wenn σχολή oder σχολάζειν in den Apophthegmata auftreten, werden sie im Einklang mit traditionellen (sowohl griech. als auch jüd.) Vorstellungen mit ‚Gebet u. Lektüre' (2, 35, 20f [ebd. 387, 144]), mit ‚Arbeit für Gott' (εἰς ἐργασίαν θεοῦ: 10, 168, 3 [474, 122]) oder mit Kontemplation verbunden (τῇ θεωρίᾳ: 11, 38, 4 [152]; vgl. auch Athan. vit. Anton. 51, 2 [ebd. 400, 272/4]). Athanasius verbindet σχολή mit einer Gegenüberstellung von Körper u. Seele (ebd. 45, 15f [256]: τὴν πᾶσαν σχολὴν διδόναι τῇ ψυχῇ μᾶλλον ἢ τῷ σώματι); ähnlich dient bei *Joh. Chrysostomos die Vorstellung der ‚M. für Philosophie', die auf die Tradition der Protreptikoi logoi zurückgeht (s. oben), als Vergleich für die Bevorzugung der spirituellen gegenüber

den irdischen Dingen (oppugn. 3, 21 [PG 47, 385]: ‚Und wie ein Vater, der seinen Sohn liebt, die Sorge für das Haus, die Leitung der Sklaven u. aller anderen Angelegenheiten sich selbst beilegt, den Sohn aber dazu ermahnt, allein für die Philosophie M. zu haben [φιλοσοφίᾳ μόνῃ σχολάζειν], so macht es auch Gott‘).

b. Westen. Tertullian ist mit dem griech. Ursprung des Konzepts der M. vertraut (spect. 18, 2 [CCL 1, 243]: Graeciae otium). Er verbindet otium einerseits mit athletischen Wettkämpfen (ebd.), andererseits mit Naturphilosophie, die er allerdings mit ‚nutzlosem Wissensdrang‘ (stupida curiositas) assoziiert (nat. 2, 4, 19 [ebd. 1, 47f]). In mart. 2, 8 (ebd. 1, 4) beschreibt er die Gefangenschaft der Martyrer als Rückzug aus dem weltlichen Leben u. Freiheit von Versuchungen; als Vorbild nennt er Christus selbst (‚Der Kerker [carcer] gewährt dem Christen das, was die Wüste den Propheten gewährt. Der Herr selbst begab sich häufiger in die Abgeschiedenheit [in secessu], um freier zu beten u. aus der Welt zu scheiden‘; *Martyrium). Später wird der Mönch oft als Nachfolger des Martyrers dargestellt; daraus folgt wiederum die Idee, dass das monastische Leben, oft als quies, ‚Ruhe‘, bezeichnet (zB. Aug. en. in Ps. 132, 4 [ebd. 40, 1928]), in Wahrheit ein unablässiger Kampf ist (Joh. Cassian. inst. 5, 19, 1 [SC 109, 222]: ne pacis otio miles Christi lentescens incipiat oblivisci). Wenn also das Mönchtum als Rückzug aus der Gesellschaft gewissermaßen das antike Ideal der M. fortsetzt, so besteht auch das gleiche Bedürfnis, diesen Rückzug als höchste Form von Tätigkeit darzustellen. Inhaltlich werden dabei allerdings neue Wege beschritten. Erstens ist Freiheit von lebenserhaltender Arbeit nicht mehr notwendige Voraussetzung für moralische u. spirituelle Perfektion; ganz im Gegenteil, die Beschäftigung mit Handarbeit kann diese unterstützen, so zB. Hieron. ep. 125, 11: ‚Unternimm etwas, damit der Teufel dich immer beschäftigt findet. ... Diese Sitte bewahren auch die Klöster der Ägypter, dass sie keinen, der fern ist von Mühe u. Arbeit, aufnehmen, nicht so sehr wegen der Erfordernisse der Lebensführung als wegen des Heils der Seele‘. Zweitens gesellt sich zur manuellen Arbeit (wie schon bei Evagrius) die Vorstellung von spiritueller ‚Arbeit‘: Operari autem carne et non operari spiritu, quamvis bonum videatur, utile non est. Operari autem spiritu et non operari carne, pigrorum est (Aug. serm. 37, 6 [PL 38, 224]). Gegen Mönche, die sich der körperlichen Arbeit entziehen wollen, verfasst Augustinus die Schrift De opere monachorum, an deren Anfang er das Zitat von 2 Thess. 3, 10 setzt: qui non vult operari, non manducet (1, 1 [CSEL 41, 531]; M. Meiser, Muss ein Mönch arbeiten?: Dormeyer / Siegert / de Vos 114/40; S. MacCormack, The virtue of work. An Augustinian transformation: AntTard 9 [2001] 219/37). Auch bei Joh. Cassianus ist die meditatio spiritalis dem otium entgegengesetzt, während Handarbeit dagegen spirituellen Fortschritt ermöglicht (inst. 2, 14 [SC 109, 82/4]; Bened. reg. 48, 1 [CSEL 75^2, 125]: ‚Der Müßiggang [otiositas] ist der Seele feindlich, u. deshalb müssen sich die Brüder zu bestimmten Zeiten der Handarbeit [in labore manuum], zu bestimmten Stunden aber der hl. Lesung [in lectione divina] widmen‘). Die Verurteilung des Müßiggangs ist jedoch keine christl. Innovation, sondern vielmehr ein Erbe des röm. Misstrauens gegenüber der M. (Arendt 309f). Die Einbeziehung lebenserhaltender Arbeit ins Mönchsleben folgt aus der Tatsache, dass die monastische M. nicht der Oberschicht vorbehalten ist. – Traditionelle Konnotationen der M. werden kritisch beleuchtet: *Lactantius assoziiert otium mit Dialog, der jedoch nur der Vergnügung diente (inst. 3, 16, 6); *Ambrosius stellt einander nach dem Modell von Cic. off. 3, 2 (Vergleich von Scipios u. Ciceros otium) den erholsamen Rückzug aufs Land u. die Kraft von Eliseus' Gebet (nach 2 Reg. 6, 8/23) gegenüber, beides nennt er otium (off. 3, 1, 5f [CCL 15, 154]). Eine Vermittlung zwischen traditioneller M. u. christlichem Leben strebt Augustinus an. Der Rückzug nach Cassiciacum folgt mit dem studium sapientiae im gemeinsamen Gespräch u. der Vergillektüre Ciceros Ideal der M. (c. acad. 2, 2, 4 [ebd. 29, 20]: otium philosophandi; vgl. Th. Fuhrer, Augustin, Contra Academicos Bücher 2 u. 3 [1997] 81/8 zSt.). Allerdings sind einige Elemente untypisch: Augustinus' Rückzug aus dem Berufsleben ist nicht ein vorübergehender erzwungener Zustand, sondern die definitive Wahl einer neuen Lebensform; zu den Beschäftigungen gehört auch Landarbeit (c. acad. 1, 15 [29, 12]), mit beteiligt an den Gesprächen sind eine Frau (Monica) sowie ungebildete junge Männer (beat. vit., ord. u. a.). Doch erst re-

tract. 1, 1 spricht Augustinus von christianae vitae otium (CCL 57, 7). Die wiederholte explizite Verbindung der M. mit Philosophie u. Wahrheitssuche deutet auf einen Einfluss von Ciceros Hortensius, der für das philosophische Leben wirbt (c. acad. 1, 1, 3; 2, 2, 4 [CCL 29, 5. 20]; conf. 6, 12, 21 [ebd. 27, 87f]: securo otio simul in amore sapientiae vivere; c. Faust. 22, 58 [CSEL 25, 654]: venire omnes ex operibus saeculi et ire in otium cognoscendae et contemplandae veritatis tamquam in amplexum Rachel [im Rahmen der Exegese von Gen. 30, 14]; vgl. K. Schlapbach, Art. Hortensius: AugLex 3 [2006] 427f). Noch civ. D. 19, 19 (CCL 48, 686) verwendet Augustinus im Zusammenhang mit otium Schlüsselbegriffe der akademisch-stoischen Wahrnehmungslehre: In otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis; ebenso in Joh. tract. 57, 3 (ebd. 36, 471: Otium meum non impenditur nutriendae desidiae, sed percipiendae sapientiae; im Kontext von Sir. 38, 24 [s. o. Sp. 361f]). Die Formulierung deificari ... in otio (ep. 10, 2) spielt wahrscheinlich in Anlehnung an Porphyrius ebenfalls auf ein der Philosophie gewidmetes Leben an (Folliet; Bruning 117f mit weiterer Lit.). Auf Ps. 46 (45), 11 (s. o. Sp. 362) beruft sich Augustinus in vera relig. 35, 65 (CCL 32, 229), doch auch hier fügt er eine intellektualistische Interpretation bei (non otium desidiae, sed otium cogitationis). In civ. D. 19, 19 (ebd. 48, 686) diskutiert er die Wahl zwischen dem schauenden, dem tätigen u. dem aus beiden gemischten Leben (otioso, actuoso et ex utroque composito); die richtige Mischung ist vor allem für diejenigen wichtig, die ein kirchliches Amt innehaben (‚Wenn keiner eine Last [sarcina] auferlegt, muss man seine M. der Erfassung [percipiendae] u. Betrachtung der Wahrheit widmen; wenn sie aber auferlegt wird, muss man sie propter caritatis necessitatem annehmen' [ebd.]; vgl. ep. 48, 1f; Bruning 138f). Mit Maria u. Marta setzt er sich serm. 103f (PL 38, 613/8; vgl. o. Sp. 363) auseinander. Augustinus' intellektualistische Vorstellung der M. wirkt nach Pomer. 3, 28, 2 (PL 59, 510C): Otium studiosum ineffabilem suavitatem sapientiae coelestis infundit a carnalibus otioso. Paulinus v. Nola u. Sulpicius Severus heben hingegen das Leben für Gott bzw. die ‚Arbeit für Gott' (opus dei) sowohl von otium als auch von negotium ab (Paul. Nol. carm. 10, 33 [CSEL 30, 25]; Sulp. Sev. vit. Mart. 26, 2 [SC 133, 312]; dazu J. Fontaine: SC 135, 1086f). Dem antiken Ideal der M. als Rückzug aufs Land folgen noch Ausonius, Paulinus v. Nola u. Prudentius (Fontaine 571). – Auch *Benedikt v. Nursia kennt die traditionelle Verbindung des otium mit der antiken Literatur, die er mit dem Bibelstudium kontrastiert (reg. 48, 18 [CSEL 75^2, 129]: frater acediosus, qui vacat otio aut fabulis et non est intentus lectioni). Eucher. laud. her. 32 (67 Pricoco) erwähnt den Rückzug der antiken Philosophen aus dem tätigen Leben als Folie, um den Rückzug der Mönche in die Einsamkeit umso mehr zu preisen: Quanto pulchrius ad haec manifestissimae sapientiae studia divertunt (P. Courcelle, Nouveaux aspects de la culture lérinienne: RevÉtLat 46 [1968] 379/409, bes. 398f). Das Thema des aktiven u. kontemplativen Lebens kehrt bei *Gregor (V) d. Gr. wieder (hom. in Hes. 2, 2, 8 [CCL 142, 230]). Auch er vertritt eine gemischte Lebensweise, indem er vor allem die Notwendigkeit des Verkündens kontemplativer Erfahrungen unterstreicht (ebd. 1, 5, 12. 11, 7 [142, 63. 172]; B. Müller, Führung im Denken u. Handeln Gregors d. Gr. [2009] 270. 364). – Obwohl im Christentum literarische Studien, zumal die Bibellektüre, dezidiert als Anstrengung u. Mühe verstanden werden (deren spezifisch christl. Ziel die Überwindung des *Hochmuts ist: zB. Aug. doctr. christ. 2, 6, 7 [CCL 32, 35f]), gehen die traditionellen Konnotationen des Angenehmen u. Lustvollen der (literarischen) M. dabei nicht verloren (zB. conf. 11, 2, 3 [ebd. 27, 194f]). Auch die Kontemplation, die im Anschluss an die protreptische Tradition u. Seneca (s. o. Sp. 360) verstärkt eschatologisch gedeutet wird, ist von den gleichen Konnotationen geprägt (vgl. K. A. E. Enenkel [Hrsg.], F. Petrarca, De vita solitaria 1 [Leiden u. a. 1990] 200; Arendt 21).

J.-M. ANDRÉ, L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne = Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris. Sér. Rech. 30 (Paris 1966); La sociologie antique du loisir et son apport à la réflexion moderne: B. Vickers (Hrsg.), Arbeit, M., Meditation. Betrachtungen zur Vita activa u. Vita contemplativa[2] (1991) 35/63. – H. ARENDT, Vita activa oder Vom tätigen Leben (1960). – E. BAER, Art. otium: ThesLL 9, 2 (1968/81) 1175/87. – B. BRUNING, Otium and Negotium within the one church: Augustiniana 51 (2001) 105/49. – D.

DORMEYER / F. SIEGERT / J. C. DE VOS (Hrsg.), Arbeit in der Antike, in Judentum u. Christentum (2006). – S. FELICI, Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV sec. = Biblioteca di scienze religiose 75 (Roma 1986). – G. FOLLIET, ‚Deificari in otio'. Augustin, Epistola 10, 2: RechAug 2 (1962) 225/36. – J. FONTAINE, Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du 4e s. occidental: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 571/95. – D. FREDE, Der ‚Übermensch' in der politischen Philosophie des Aristoteles. Zum Verhältnis von bios theoretikos u. bios praktikos: Intern. Zs. f. Philosophie 7 (1998) 259/84. – H.-J. GEHRKE, Art. M.: NPauly 8 (2000) 554/6. – A. GRILLI, Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano² = Philosophica 6 (Brescia 2002). – H. v. HESBERG, Il potere dell'otium. La villa di Domiziano a Castel Gandolfo: ArchClass 57 (2006) 221/44. – W. A. LAIDLAW, Otium: GreeceRome 15 (1968) 42/52. – B. LANG, Der arbeitende Mensch in der Bibel. Eine kulturgeschichtl. Skizze: V. Postel (Hrsg.), Arbeit im MA. Vorstellungen u. Wirklichkeit (2006) 35/56. – J. LECLERCQ, Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au MÂ = StudAnselm 51 (Romae 1963). – E. LEFÈVRE, Plinius-Studien 3. Die Villa als geistiger Lebensraum: Gymn 94 (1987) 247/62. – H. MIELSCH, Die röm. Villa. Architektur u. Lebensform (1987). – J. NEUSNER, Work in formative Judaism: ders. / A. J. Avery-Peck / W. S. Green (Hrsg.), The Encyclopedia of Judaism 3 (New York 1999) 1502/16. – A. W. NIGHTINGALE, Spectacles of truth in classical Greek philosophy. ‚Theoria' in its cultural context (Cambridge 2004). – D. ROOCHNIK, Notes and discussions. What is Theoria? Nicomachean Ethics Book 10. 7/8: ClassPhilol 104 (2009) 69/82. – K. SCHLAPBACH, The pleasance, solitude and literary production. The transformation of the ‚locus amoenus' in Late Antiquity: JbAC 50 (2007) 34/50. – K. SCHNEIDER, Villa u. Natur. Eine Studie zur röm. Oberschichtkultur im letzten vor- u. ersten nachchristl. Jh. = Quellen u. Forsch. zur antiken Welt 18 (1995). – H. J. SIEBEN, Art. ‚Quies' et ‚otium': DictSpir 12, 2 (1985/86) 2746/56. – D. E. TROUT, Augustine at Cassiciacum. ‚Otium honestum' and the social dimensions of conversion: VigChr 42 (1988) 132/46. – E. C. WELSKOPF, Probleme der M. im alten Hellas (1962). – P. ZANKER, Augustus u. die Macht der Bilder² (1990).

Karin Schlapbach.

Mutter (Mutterschaft) s. Eltern: o. Bd. 4, 1190/219; Erde: o. Bd. 5, 1116f. 1119f. 1147/50. 1178; Familie I (Familienrecht): o. Bd. 7, 286/358; Frau: o. Bd. 8, 205; Geburt I/III: o. Bd. 9, 36/216; Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1071/103; Haus II (Hausgemeinschaft): o. Bd. 13, 801/905.

Muttergottheiten s. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1095/9; **Isis; Kybele: o. Bd. 22, 576/602; Nymphen.

Myron s. Balsam: o. Bd. 1, 1156f; Myrrhe: s. unten; *Öl.

Myrrhe.

Vorbemerkung. Verschiedene Baum- u. Straucharten der Gattung Commiphora (bes. der auffallend dornige Echte M.baum, C. abyssinica Engl., u. die Heerabol-M., C. molmol Engl., mit Verbreitung über das heutige südl. Arabien [*Himyar], **Aethiopia [**Axomis] u. Somalia) sondern von Natur aus ölige Harztropfen ab, das M.harz. Anritzen der Rinde verstärkt den Vorgang. Von dem zu rotbraunen Klumpen getrockneten Harz zu unterscheiden ist die sog. Stakte, aus M.stücken mechanisch gewonnenes ätherisches M.öl (Theophr. odor. 29 [35 Eigler / Wöhrle]; Steuer 19/24) oder mit M.harz versetztes Balanosöl (Steier 1136; R. Germer, Flora des pharaonischen Ägypten [1985] 107), beides mit antiseptischen Eigenschaften (D. Martinez / K. Lohs / J. Janzen, Weihrauch u. M. [1989] 169/80). Das M.harz galt wie andere *Balsam-Arten im gesamten Altertum als kostbarer Duftstoff u. war wichtiges Handelsgut, das über die Weihrauchstraße bis in den Mittelmeerraum gelangte. In *Aegypten ist M. (ʿntı̂w; ‚Antiu') seit der 18. Dynastie (1580/1350 vC.) nachweisbar. Verwendung fand sie dort oft zusammen mit

Weihrauch im Kult als Räuchermittel u. bei der *Einbalsamierung der Toten, im profanen Bereich als *Heilmittel u. Parfüm (Germer aO. 106f; Steier 1141f). Für die Rezeption der M. im frühen Christentum sind besonders ihr sepulkraler Bezug, ihre Kostbarkeit u. Heilkraft relevant, so dass sich eine Kontinuität des orientalisch geprägten Bedeutungsspektrums von der griech.-röm. Antike bis in die Spätantike beobachten lässt.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. Der Name der M. dürfte semitischen Ursprungs sein (mit der Wurzel mrr, ‚bitter sein'; P. Chantraine, Dict. étym. de la langue grecque [Paris 1968] 724 s. v. μύρρα). Im Griech. heißt die M. μύρρα, spätestens seit Theophrast verdrängt durch σμύρνα (ebd. 1029 s. v. σμύρνη; Steier 1134f), im Lat. murra oder myrrha (E. Baer, Art. murra: ThesLL 8 [1936/66] 1681f).

a. Beurteilung. Theophrast gibt sowohl eine treffende Beschreibung des M.baumes (hist. plant. 9, 4, 2f [5, 10f Amigues]) als auch der Harzgewinnung (ebd. 9, 4, 4 [5, 11 A.]; vgl. Diosc. mat. med. 1, 64, 1 [1, 57 Wellmann]; Plin. n. h. 12, 68f; zu Gewinnung u. Botanik der M.: Steier 1137/9). Man kannte verschiedene Sorten, deren Qualität nach Farbreinheit, Geruch, Fettigkeit u. Struktur eingestuft wurde (Diosc. mat. med. 1, 64, 3 [1, 57f W.]; Plin. n. h. 12, 68/70). Anekdoten wie diejenige, dass Alexander nach der Eroberung Arabiens seinem Erzieher Leonides als Antwort auf dessen frühere Ermahnung zur Sparsamkeit große Mengen an Weihrauch u. M. sandte, spiegeln die allgemeine Wertschätzung dieser Aromata (Plut. vit. Alex. 25; Steier 1145). Die Kostbarkeit der M., vor allem der mühsam zu gewinnenden Stakte, bedingte Höchstpreise (Athen. dipnos. 15, 691D; Plin. n. h. 37, 204; Steier 1140), was auch zu Fälschungen führte (Plin. n. h. 12, 71).

b. Praktische Verwendung. Die Quellen belegen eine Verwendung der M. in denselben Lebensbereichen (Totenkult, Kosmetik, Heilkunde), wie für Ägypten überliefert (s. o. Sp. 370). In kultischem Kontext wurde M. bei Opfern als Räucherwerk verbrannt (Sophocl. frg. 369 Radt; Eur. Troad. 1064; Ion 89; vgl. Plin. n. h. 12, 70). Aufgrund ihres Duftes, aber sicher auch ihrer desinfizierenden Eigenschaften spielte sie neben Weihrauch eine Rolle im röm. Totenkult (Tibull. 3, 2; Martial. 10, 97, 2; 11, 54, 1: olentem funera murram; Tac. ann. 6, 28). Die Salbung der Toten u. a. mit M. diente schon im frühen Rom der kurzfristigen Konservierung der Verstorbenen während der mehrtägigen Aufbahrung zB. von König Tarquinius (Ennius: Serv. Verg. Aen. 6, 219 [2, 41 Thilo / Hagen]; Hermann 807). – Im profanen Bereich ist die Verwendung der M., deren Gebrauch für Männer von Staats wegen mehrfach zu unterbinden versucht wurde (Athen: Athen. dipnos. 15, 687A; Sparta: ebd. 686F; Rom: Plin. n. h. 13, 24; Steier 1143), Ausdruck von Luxus (vgl. Plin. n. h. 13, 20: Salben [deren Bestandteil regelmäßig M. ist] sind luxus e cunctis maxime supervacui; *Luxus II [Luxuskritik]) u. feiner Lebensart der gehobenen Gesellschaftsschichten (Tabulae censoriae Varro ling. 6, 87: censor scribae magistratus murra unguentibusque unguentur). So ist die M. Bestandteil mannigfacher pflegender u. verführerisch duftender Öle u. Salben (Athen. dipnos. 15, 688F; Plin. n. h. 13, 8. 10/2. 15/8; Ovid. medic. 88; reine M.salbe: Plin. n. h. 13, 17; Ovid. medic. 88). Als Würze wird sie dem Wein zugefügt (Athen. dipnos. 2, 66C; Plaut. Pseud. 740f; Colum. 12, 20, 5; Plin. n. h. 14, 92 [Verwechslung von mulsum mit murram]. 107; Steier 1143). – Schließlich hat die M. eine vielfältige medizinische Verwendung zu verzeichnen, die auf den ihr zugeschriebenen erwärmenden, adstringierenden u. trocknenden Eigenschaften gründet (Theophr. odor. 32 [37 Eigler / Wöhrle]; Diosc. mat. med. 1, 64, 3 [1, 58 Wellmann]). Dementsprechend wird sie äußerlich zum Wundverschluss (ebd. 1, 64, 4 [1, 58 W.]; Cels. 5, 2; vgl. Herodt. 7, 181), bei Geschwüren u. Schlangenbissen (Plin. n. h. 20, 164. 211) sowie Augenleiden (ebd. 249; 21, 131; 24, 86) angewandt, innerlich gegen Würmer, Erkältungsleiden, Brustbeschwerden u. Blasenleiden (ebd. 26, 80; 27, 130; Cels. 6, 10; Diosc. mat. med. 1, 64, 3f [1, 58 W.]; Steier 1144f; I. Andorlini, Ricette mediche nei papiri: Atti e Memorie dell'Accademia Toscana La Colombaria 46 [1981] 61/5). Gleich vielen Pflanzen(-erzeugnissen) mit medizinischen Eigenschaften begegnet die M. in magischen Praktiken u. Rezepturen (PGM^2 VII 521/4: M.tinte; ebd. IV 1529: Räucherwerk aus M.harz als Liebeszauber).

c. Mythos. Im aitiologischen *Mythos ist Myrrha die Mutter des *Adonis. Aphrodite hatte sie in frevlerischer Liebe zu ihrem Va-

ter entbrennen lassen, die mit Hilfe der Amme Erfüllung findet. Als der Vater den Trug bemerkt u. die Tochter mit dem Tod bedroht, erhören die Götter Myrrhas Flehen. Sie entgeht durch Verwandlung in einen M.baum dem Zorn ihres Vaters, wobei ihre Tränen zu den Harztränen der M. werden (Ovid. met. 10, 500/2; F. Bömer, P. Ovidius Naso. Metamorphosen X/XI [1980] 164f). Dem Baum entspringt nach zehn Monaten der Knabe Adonis (Ovid. met. 10, 435f; Apollod. bibl. 3, 14, 3; Hygin. fab. 58). Das aus der Rinde tropfende Harz wurde später auch als ‚Tränen der Myrrha' nach dem Tod ihres jugendlichen Sohnes Adonis gedeutet (Colum. 10, 172).

d. Literarische Bedeutung. Neben einer allgemeinen Wertschätzung kann die M. auch negativ behaftet sein. Üppige Verwendung von Salben aller Art mit kostbaren Bestandteilen wird zum Ausweis einer verweichlichten Lebensart, die man den oriental. Völkern zuschrieb (Plin. n. h. 13, 3; Sidon. Apoll. ep. 8, 3; *Effeminatus). So zeichnet Turnus in seiner Schmährede gegen Aeneas diesen als asiatischen Weichling (semivir), dessen Locken von M. triefen (Verg. Aen. 12, 100; zum erotischen Symbolgehalt der M. in der Dichtung, der auch hier im Hintergrund stehen könnte, L. Holms, Myrrh and unguents in the Coma Berenices: ClassPhilol 87 [1992] 47/50).

II. Jüdisch. a. Altes Testament. Auffallenderweise wird die M. (hebr. mor; LXX: σμύρνα; Vulg.: myrrha) im AT niemals in sepulkralem Kontext angeführt. Die Erwähnungen geben Zeugnis von der hohen Kostbarkeit des Duftstoffes, der als Bestandteil des besten *Balsams dem Heiligsten (mit ihm soll *Mose Bundeszelt u. -lade u. das zugehörige Gerät salben, Ex. 30, 23) u. dem König angemessen ist (Ps. 45 [44], 9: das königliche *Hochzeits-Gewand duftet von M., Aloe u. *Cassia). Ebd. u. vor allem im *Hohelied ist die M. hochzeitlich u. erotisch konnotiert (Cant. 1, 13; 3, 6; 4, 6. 14; 5, 1. 5. 13; vgl. Esth. 2, 12). Die Weisheit Gottes stellt sich als auserlesener Wohlgeruch aus den besten Düften des Orients, darunter M., dar (Sir. 24, 15).

b. Praktische Verwendung. Zwar belegt das AT eine Verwendung der M. allein in gottesdienstlichem u. hochzeitlichem Rahmen, gleichwohl wird sie auch im jüd. Totenkult bei der Reinigung u. Salbung der Toten vor der *Bestattung verwendet, ihres Wohlgeruches, aber auch der Konservierung des Leibes wegen (Hermann 804f; vgl. Joh. 19, 39f, wo die Salbung des Leichnams Jesu nach jüd. Sitte betont wird). Als Heilmittel ist sie auf den El-Amarna-Tafeln aufgeführt (‚murru': EA 22, 3, 29 [J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln 1 (1915) 170]).

c. Auslegung. Die frühjüd. Auslegung der M. konzentriert sich besonders auf die Hoheliedstellen, wobei einerseits die Kostbarkeit des M.harzes, andererseits seine Bitterkeit die bestimmenden Elemente sind: Wie die M. die Erste unter allen Spezereien ist, so ist Abraham der Erste unter allen Gerechten; ihr bitterer Geschmack weist auf die Bitternis u. die Leiden im Leben Abrahams (Cant. Rabbah 2, 13 zu Cant. 1, 13 [dt.: Wünsche, BR 2, 1, 46]). Die M., die Cant. 5, 5 von den Händen des Geliebten tropft, wird gedeutet als die Bitterkeit Israels, nämlich dessen Glaubensabfall (Verehrung des goldenen Kalbes: Ex. 32, 8), u. die auf den Türriegel tropfende M. als Vergebung Gottes für den Ungehorsam (Cant. Rabbah zu Cant. 5, 5 [dt.: Wünsche, BR 2, 1, 137]; vgl. Löw 308f).

B. Christlich. Offenbar herrschte über die Materialität von M. u. Stakte Unklarheit, so dass frühchristliche Autoren nicht selten sachliche Erklärungen geben. Demnach ist in Anlehnung an Theophr. odor. 29 (35 Eigler / Wöhrle) unter Stakte der durch Pressen der M. gewonnene flüssige Extrakt, unter M. (σμύρνα) der verbleibende feste Teil zu verstehen (Athan. in Ps. 45, 9 [PG 27, 212]; Basil. hom. in Ps. 44, 9 [ebd. 29, 405]). Die frühchristl. Exegese konzentriert sich besonders auf die M. als eine der drei Gaben der Magier (Mt. 2, 11), die zu einer christologischen (Scorza Barcellona, Interpretazione), ab dem 4. Jh. auch moralischen Deutung führt (ders., Interpretazioni), u. ihre Erwähnungen im Hohelied, die eine moralisch orientierte Deutung nahe legt. Dabei sind nicht so sehr die vom AT bestimmte Konnotation von Heiligkeit u. der Liebeskontext maßgebend als vielmehr die Funktion der M. im ursprünglich paganen Totenritus.

I. Neues Testament. Die M. begegnet in der Darstellung von Jesu Leben u. Tod an drei zentralen Punkten mit jeweils unterschiedlicher Bedeutung: 1) Dem neugeborenen Jesuskind bringen die Magier mit *Gold, Weihrauch u. M. Gaben von höchster Kost-

barkeit dar (Mt. 2, 11), wie sie, gleich dem Kniefall der Magier, einem König gebühren (vgl. 1 Reg. 1/13; J. Kügler, Gold, Weihrauch u. M.: Bibl. Notizen 87 [1997] 24/33; *Magierhuldigung). Die M. als königliches Geschenk hat allerdings im AT kein Vorbild. 2) An der Richtstätte reichen Soldaten Jesus mit M. versetzten Wein (Mc. 15, 23). Gewöhnlich wird die Gabe als Betäubungstrank aufgefasst (mit Bezug auf Prov. 31, 6), den Jesus verweigert, um sein Leiden bewusst auf sich zu nehmen (J. Gnilka, Das Ev. nach Markus = EvKathKomm 2 [Zürich 1979] 316). Die Tatsache, dass nach Markus Soldaten den Trank reichen (u. nicht nach jüd. Brauch mitleidige Jerusalemer Frauen [so bSanhedrin 43a; Strack / Billerb. 1, 1037f]) u. die Gabe des M.weines überhaupt Erwähnung findet, könnte jedoch für eine andere, experimentell gestützte Deutung sprechen: Es handelt sich nicht um den zu konservatorischen Zwecken gering mit M. geharzten Wein, wobei dieser alltägliche Umstand keiner ausdrücklichen Erwähnung bei Markus bedürfte, sondern um einen Wein mit höherem M.anteil, der den Wein gleich *Essig untrinkbar macht u. seine Gabe damit zu einer weiteren Peinigung Jesu (E. Koskenniemi / K. Nisula / J. Toppari, Wine mixed with myrrh [Mark 15. 23] and Crurifragium [John 19. 31f]. Two details of the Passion narratives: JournStudNT 27 [2005] 379/86 [e-Veröff.]; vgl. Rufin. symb. 24 [CCL 20, 159f]: M.wein bitterer als Galle). 3) Joh. 19, 39 bringt Nikodemus nach der Kreuzesabnahme eine Mischung von M. u. Aloe in großer Menge (zum Schutz des Leichnams Jesu vor schneller Verwesung; W. Michaelis, Art. σμύρνα: ThWbNT 7 [1964] 457f).

a. Praktische Verwendung. Beeinflusst durch die ägypt. Praxis der Einbalsamierung u. die jüd. Sitte, wie sie für die Bestattung Jesu beschrieben ist (Joh. 19, 39), führt die Verwendung der M. im Totenkult zu Akzeptanz auch bei den Christen u. zur weiteren Ausbreitung nach Westen hin (Hermann 810f. 816f). Indirekt weisen Bemerkungen wie Apon. 3, 11 (CCL 19, 66: arbor igitur murrae, de qua multis infirmitatibus corporis profuturus gignitur sucus) auf die auch bei Christen bekannte u. geschätzte medizinale Bedeutung der M. Im Osten ist M. seit früher Zeit Zutat bei der Bereitung des Myron (Chrisam; S. Parenti / E. Velskova [Hrsg.], L'Eucologio Barberini gr. 336^2 [Roma 2000] 143 nr. 140, 4f).

b. Auslegung. 1. Verweis auf Tod u. Auferstehung. Aus der allgemein verbreiteten Verwendung der M. bei der Grablegung von Toten resultiert die Symbolik der M. für Tod u. Begräbnis schlechthin (Basil. hom. in Ps. 44, 9f [PG 29, 405]; Greg. Nyss. in Cant. comm. 9. 12 [GregNyssOp 6, 290. 347]; Cyrill. Hieros. catech. 14, 11 [2, 118/20 Reischl / Rupp]; Ambr. Ioseph 9, 46 [CSEL 32, 2, 105] u. ö.; *Balsam). Im Zuge der Vorstellung, dass durch die Konservierung des Leibes dieser für die Auferstehung bewahrt werde (Hermann 811), erhält die M. eschatologische Bedeutung. Durch Aromata wird der Tod verborgen, indem speziell M. den Leichnam unvergänglich macht (Ambr. in Lc. 2, 44 [CSEL 32, 4, 66]; vgl. vid. 5, 30 [PL 16, 256D]; Diod. comm. in Ps. 44, 9a [CCG 6, 273]). Diese Deutung ist im Zusammenhang mit der Sage vom Vogel Phoenix zu verstehen, in der die M. als Bestandteil des Kugelnestes, das er sich vor seinem Tod erbaut u. aus dem der neue Phoenix ersteht, sowohl auf den Tod als auch auf die Auferstehung verweist (Lact. Phoen. 85/100 [CSEL 27, 140/2]; Ambr. hex. 5, 23, 79 [ebd. 32, 1, 197]; M. Denkert, Allegorese-Spuren im lat. Bibelepos: MittellatJb 42 [2007] 193/205). – Die M. als Inbegriff des Ewigen Lebens u. die Metaphorik des *Meeres als Welt sind Hintergrund des Beinamens ,M. des Meeres' (σμύρνα θαλάσσης) für Maria, die mit der Geburt Christi der Welt einen ,unsterblichen *Edelstein' u. *Hafen geschenkt hat (PsEpiph. hom. 5 [PG 43, 489]).

2. Christologische Deutung. Diese geht vor allem von den drei Gaben der Magier (Mt. 2, 11) aus, wobei Gold u. Weihrauch auf das Wesen Jesu (Königswürde, Göttlichkeit) bezogen werden, die Deutung der M. als dritte Gabe dagegen variiert. Einerseits intendiert sie als erlesener Duftstoff im Rückgriff auf die atl. Zueignung an Gott (s. o. Sp. 373) die Gottessohnschaft Jesu (*Gottessohn), da Weihrauch u. M. Gottes, nicht aber eines Menschen würdig sind (Epiph. hom. 6 [PG 43, 501]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 8, 1 [ebd. 57, 83]). Zum Anderen weist sie ausgehend von ihrer sepulkralen Bedeutung voraus auf Jesu Tod u. Begräbnis u. damit auf seine menschliche Natur (Iuvenc. 1, 250f; Hilar. Pict. in Mt. comm. 1, 5 [SC 254, 98]; Synes. hymn. 6, 24/9; vgl. Orig. comm. in Cant. 1 [GCS Orig. 8, 99]; Apon. 5, 28 [CCL 19, 127f]), ferner auf seinen Opfertod (zB.

Iren. haer. 3, 9, 2; Orig. comm. in Cant. 2 [GCS Orig. 8, 170]; Greg. Naz. or. 19, 12 [PG 35, 1057]; Quodv. prom. 3, 7 [CCL 60, 160]: ut morituro pro nobis) u. seine Auferstehung (Ambr. in Lc. 2, 44 [CSEL 32, 4, 66]; vid. 5, 30 [PL 16, 256D]; Scorza Barcellona, Interpretazione, bes. 138f). – In der Auslegung von Cant. 4, 6 (,Ich werde für mich auf den M.berg gehen u. auf den Weihrauchhügel') impliziert die M. die Passion Jesu u. das Mit-Leiden der Gläubigen (ὁ γὰρ συμπαθὼν καὶ συνδοξάζεται: Greg. Nyss. in Cant. comm. 7 [GregNyssOp 6, 243]; nativ.: PG 46, 1144; Scorza Barcellona, Interpretazione 141f).

3. Moralische Deutung. Indem die Magierhuldigung auf die Gläubigen hin, die reinen *Herzens die Eucharistie empfangen sollen, ausgelegt wird, erhalten die drei Gaben eine entsprechende spirituelle Deutung. Die M. versinnbildlicht dabei *Demut u. *Barmherzigkeit (Joh. Chrys. de Philogon. 4 [PG 48, 753]: προσένεγκε σὺ ταπεινοφροσύνην καὶ τεταπεινωμένην καρδίαν καὶ ἐλεημοσύνην) u. ein Leben in Christus, das sich in einem festen Glauben (Optat. Mil. serm. 8 [PL Suppl. 1, 291f]: Christus rex aeternus, passionis suae perfecta victoria, ... exigit sanctitatis et passionis spiritalia tributa; Joh. Chrys. in Mt. hom. 8, 1 [PG 57, 83]) u. dem Vollbringen guter Werke manifestiert (PsJoh. Chrys. hom. in Mt. 2 [ebd. 56, 642f]). – In besonderem Maße erfährt die M. eine moralische Deutung in der interpretatio spiritalis des Hohelieds, wobei wiederum der sepulkrale Hintergrund der M., aber auch ihr Wohlgeruch, ihr bitterer Geschmack u. ihre Heilkraft bestimmend sind. Die freiwillige Überwindung der irdischen Leidenschaften, die bereit macht für die Aufnahme ,des lebendigen Logos', wird versinnbildlicht durch die M., die ohne äußeren Anstoß von den Händen der Braut tropft (Cant. 5, 5; Greg. Nyss. in Cant. comm. 12 [GregNyssOp 6, 342f. 352]); wer ,durch das Totsein der irdischen Glieder die reine u. duftende Lebensweise' führt (zu Cant. 5, 1), ist die M., die der Bräutigam in seinem Garten pflückt (Greg. Nyss. in Cant. comm. 10 [GregNyssOp 6, 307] mit Verweis auf den Apostel Paulus, den ,myrrhetragenden Baum'; F. Dünzl, Braut u. Bräutigam [1993] 159f). Der Wohlgeruch der M. ist allgemein Ausdruck frommer Rede (Ambr. Isaac 5, 44; vgl. 5, 48 [CSEL 32, 1, 669. 673]) u. vollkommenen Glaubens (Ambr. virginit. 11, 61; 16, 98 [PL 16, 17, 295. 305]). Speziell das M.säckchen, das die Braut am Herzen trägt (Cant. 1, 13), wird in diesem Sinne gedeutet. Zu M.balsam geworden, lagert sich der Herr selbst am Herzen u. erfüllt die Kirche bzw. die einzelne fromme, jungfräuliche Seele (vgl. J. Schmid, Art. Brautschaft: o. Bd. 2, 548/50) mit Wohlgeruch, indem dieser sich durch den ganzen Körper verströmt, durchaus physiologisch gedacht in Parallele zum Herzen als Wärmequell (Greg. Nyss. in Cant. comm. 3 [GregNyssOp 6, 93f]). Indem **Aponius entgegen der früheren Hohelied-Auslegung unter der Braut nicht die bereits zur Vollkommenheit gelangte, sondern die noch auf dem Weg dorthin befindliche Seele versteht, rückt für ihn die heilkräftige Wirkung der M. in den Vordergrund (H. König, Apponius. Die Auslegung zum Lied der Lieder [1992] 107/9). – Die Bitterkeit der M. weist auf die Martern, die die Kirche um Christi willen auf sich nimmt; Christus selbst ist das M.büschel, mit dem die Kirche zu ihrer Heilung gezüchtigt wird (Apon. in Cant. 3, 12 [CCL 19, 66f]). Im Gegensatz zur Süße des Neuen Bundes u. der frohen Botschaft des Ev. (O. Böcher, Art. Honig: o. Bd. 16, 469f) ist der Alte Bund durch die Bitterkeit der M. charakterisiert (Hieron. tract. in Ps. 80, 17 [CCL 78, 82]).

c. Literarische Bedeutung. Ein Rätselgedicht legt die Metamorphose der Myrrha zugrunde, wobei die Lösung auf der Doppeldeutigkeit der Tränen beruht (Symph. aenig. 48 [CCL 133A, 669]: ex oculis fluxi, sed nunc ex arbore nascor).

A. Hermann, Art. Einbalsamierung: o. Bd. 4, 798/821. – I. Löw, Die Flora der Juden 1 (Wien 1928) 305/11. – F. Scorza Barcellona, ,Oro e incenso e mirra' (Mt 2, 11). L'interpretazione cristologica dei tre doni e la fede dei magi: AnnStorEseg 2 (1985) 137/49; ,Oro e incenso e mirra' (Mt 2, 11) 2. Le interpretazioni morali: ebd. 3 (1986) 227/45. – A. Steier, Art. Myrrha: PW 16, 1 (1933) 1134/46. – R. O. Steuer, M. u. Stakte (Wien 1933).

Mechthild Siede.

Myrte.

Vorbemerkung. Die M. (Myrtus communis L.) ist ein in der Antike wie heute noch im Mittelmeerraum besonders in Küstennähe weit verbreiteter immergrüner, zwei bis drei Meter hoher Strauch oder strauchartiger *Baum mit kleinen lanzettförmigen, gegenständigen Blättern. In den Blattachseln erscheinen ab Mai bis in den Herbst auf hohen Stielen zarte, weiße Blüten mit intensivem Duft. Die etwa erbsengroßen, essbaren Beerenfrüchte sind schwarzbläulich, rötlich oder weiß gefärbt. Ausgehend von ihrer Zueignung an Aphrodite ist die M. im nichtchristl. Alltag u. Kult in vielfältiger Weise bedeutsam. In der christl. Rezeption steht die moralische u. heilsgeschichtliche Allegorese der M. im Vordergrund. Die neuzeitlich verbreitete Keuschheitssymbolik der M. spielt im frühen Christentum keine Rolle.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. Im Griech. heißt der M.baum μυρσίνη, attisch μυρρίνη (Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 274f; vielleicht semitisches Lehnwort, vgl. ebd. u. Steier 1171) oder ἡ / ὁ μύρρινος; τὸ μύρτον u. seit dem Hellenismus auch ἡ μυρτίς bezeichnen die M.beere. Lateinisch murtus, myrtus, murta wird schon von Plinius (n. h. 15, 119) als ein griech. Lehnwort erkannt (vgl. Walde / Hofmann, Wb.[3] 2, 131).

a. Naturkundliches. Den hohen Stellenwert der M. im griech.-röm. Kulturkreis belegt eine Vielzahl an Zeugnissen zu Botanik u. Anbau (Steier 1173/6). Aus klimatischen Gründen konnte die M. auf der Halbinsel *Krim nicht angesiedelt werden (Theophr. hist. plant. 4, 5, 3; Plin. n. h. 16, 137). Erfolgreich wurde die M. jedoch aus Griechenland u. Syrien nach *Aegypten eingeführt, wo sie einen hervorragenden Duft entwickelt (Theophr. hist. plant. 6, 8, 5; caus. plant. 2, 13, 4; Plin. n. h. 15, 122; zur kulturellen Bedeutung der M. in Ägypten vgl. V. Täckholm / M. Drar, Flora of Egypt 2 [Cairo 1950] 20; R. Germer, Flora des pharaonischen Ägypten [1985] 41f). Attika zeichnet sich durch ein reiches M.vorkommen aus (Antiphanes: Athen. dipnos. 2, 43C). Das Bestehen eines eigenen M.marktes in Athen (Aristoph. thesm. 448) spiegelt die kulturelle Bedeutung der Pflanze wider.

b. Praktische Verwendung. Sämtliche Pflanzenteile der M. fanden im Alltag Verwendung. Die Früchte waren Bestandteil von Mahlzeiten (Apollophanes: Athen. dipnos. 3, 75C; Diphilos: ebd. 2, 52EF) oder dienten zur Würze (Apic. 1, 24, 1 u. ö.; Pfefferersatz: Plin. n. h. 15, 118; *Pfeffer). Auf M. u. Eibe gelagert halten die Idealbürger in Platons ‚Staat' Mahl (resp. 372b), vielleicht aufgrund einer der M. zugesprochenen Wirksamkeit gegen Trunkenheit. Früchte u. Blätter waren dank ihrer hohen Gehalte an ätherischen Ölen mit adstringierender Wirkung medizinisch bedeutsam (Plin. n. h. 23, 159/64; Diosc. mat. med. 1, 39 [1, 40 Wellmann]; Galen. simpl. med. temp. 7, 31 [12, 81f Kühn]). Als hochwirksam galt eine Wucherung an älteren M.zweigen, das μυρτίδανον (Diosc. mat. med. 1, 112, 4 [1, 106 W.]; Hippocr. mul. 2, 205 [8, 394 Littré]). Geschätzt wurde die M. überdies als Bienenpflanze (Aristot. hist. an. 9, 40, 627a 7f. 627b 16/8; *Biene) u. in der Gartenkunst (Quint. inst. 8, 3, 8; Alciphr. 4, 13, 1 [frg. 6]).

c. Mythos. Die Mythen, die sich um die M. ranken, belegen den engen Bezug der Pflanze zu Aphrodite (Blech 250f). Als diese in Kythera an Land gestiegen war, verbarg sie sich zunächst in einem M.gebüsch, bis Chariten u. Horen sie mit M. vor den Blicken schamloser Satyrn schützten (Ovid. fast. 4, 142f begründet damit die Sitte der Römerinnen, sub viridi myrto zu baden). *Hera jedoch war die M. verhasst, da Aphrodite als Siegerin im Parisurteil mit M. bekränzt wurde (Schol. Nicand. alex. 618a; Schol. Aristoph. ran. 330; Blech 320). Ein Aition dafür, dass die M.blätter aufgrund der Einschlüsse ätherischen Öls wie perforiert aussehen, gibt die Leidensgeschichte der Phaidra: Aus Hass gegen Aphrodite, die ihre Liebe zu *Hippolytos (I) nicht erfüllte, durchstach sie mit ihrer Haarnadel die Blätter des der Göttin geweihten M.baumes nahe Troizen (Paus. 1, 22, 2; 2, 32, 3). Mit der Metamorphose in einen M.baum bewahrt sich Venus ihre Priesterin Myrene (Serv. Verg. Aen. 3, 23), während *Athena dadurch ihrer Zuneigung zu der jugendlichen Myrsine Ausdruck verleiht (Geopon. 11, 6).

d. Symbolik. Die M. weist ausgehend von den ihr zugeordneten Gottheiten Aphrodite / Venus, Dionysos (*Liber [Dionysos]), *Hermes u. Athene ein ungewöhnlich breites Bedeutungsspektrum auf. Die Symbolik der M. als Pflanze der Liebe u. Versöhnung, der Fruchtbarkeit, aber auch des Todes manifestiert sich dabei besonders in der kultischen Verwendung als Kranzpflanze (*Kranz).

1. Pflanze der Liebe u. Versöhnung. Die enge Beziehung der M. zu Aphrodite lässt sich auf den üppigen, immergrünen Wuchs u. den Blütenreichtum der Pflanze zurückführen. Pausanias hebt ausdrücklich neben der Rose die M. als heilige Pflanze der Göttin hervor (6, 24, 7; Preller / Robert^4 358; vgl. die ihr geweihte M. bei Troizen: W. Fauth, Art. Hippolytos I [mythologisch]: o. Bd. 15, 482f). Aus der Zueignung der M. an die Liebesgöttin resultiert ihre Bedeutung als Hochzeitspflanze (zur M. sang man bei Hochzeiten erotische Verse: Schol. Plat. Gorg. 451e; Blech 293f), außerdem ihre versöhnliche Symbolik auf politischer Ebene (vor allem als Signum der Archonten bei allen friedlichen Staatshandlungen zu Ehren der Aphrodite Pandemos; Preller / Robert^4 218/21). Einigungsstiftende Bedeutung hat die M. als Venuspflanze auch im jungen Rom: Römer u. Sabiner sollen sich am Standort eines uralten M.baumes, an dem sie ihr Bündnis (conubium) abgeschlossen hatten, u. der danach zum Kultort der Venus Cluacina wurde, mit M.zweigen gereinigt haben (Plin. n. h. 15, 119f; S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [Kristiania 1915] 15f; von zwei hl. M.bäumen mit memorabili augurio für die Machtverhältnisse in Rom berichtet Plin. n. h. 15, 120f).

2. Fruchtbarkeitssymbolik. Die sich von ihrer Blatt- u. Blütenfülle herleitende Fruchtbarkeitssymbolik der M. erklärt, weshalb phallische Götterbilder des Hermes u. Priaposdarstellungen mit M.zweigen behängt werden (Paus. 1, 27, 1; Preller / Robert^4 388) u. die M. der Aphrodite / Venus als Frühlingsgöttin zugehörig ist (zB. Artemid. onir. 1, 77; Ioh. Lyd. mens. 4, 65). Aufgrund der zur Weinherstellung genutzten Früchte ist die M. überdies dem Dionysos heilig (Aristoph. ran. 328/30; Schol. Soph. Oed. Col. 681), dessen Standbilder oft völlig mit M.zweigen verhüllt werden (Paus. 1, 27, 1; zum M.kranz im sikyonischen Dionysoskult J. Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie [1890] 89f; P. G. Maxwell, Myrtle and the Eleusinian mysteries: WienStud 6 [1972] 145/61). Die Überlieferung, Dionysos habe die M. als eine der drei ihm hl. Pflanzen (Rebe, *Efeu, M.) an Persephone abgetreten (Schol. Aristoph. ran. 330), gründet wohl auf der chthonischen Bedeutung der M. u. der Fruchtbarkeit, die Persephone während ihres oberirdischen Sommerhalbjahres mit sich bringt.

3. Sepulkrale Bedeutung. Die M. ist den chthonischen Gottheiten heilig (ebd.) u. damit auch den eleusinischen Mysten der Demeter zu eigen (Istros: FGrHist 334 F 29; Apollod.: ebd. 244 F 140). Die Verwendung der M. im Totenkult (Bekränzen der Toten mit M.: Alkmaionis: Athen. dipnos. 11, 460B [139 Davies]; Rohde, Psyche^2 1, 151_5. 220_2; M. als Grabschmuck: Eur. El. 323/5. 512; als Grabbaum: Theophr. hist. plant. 5, 8, 3; Verg. Aen. 3, 22f; parodistisch: Culex 400; Siegeskranz bei Leichenspielen: Verg. Aen. 5, 72; Schol. Pind. Isthm. 3, 117) beruht auf ihrem Bezug zu den χθόνιοι oder auch auf der apotropäischen Bedeutung der Pflanze (A. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum [1910] 241). In Verg. Aen. 6, 442/4 wandeln die ehedem unglücklich Liebenden in der Unterwelt in einem M.hain, wobei sich hier die sepulkrale Bedeutung der M. mit der als Liebespflanze verbindet (ähnlich verweist Verg. georg. 1, 306 auf mythische Episoden mit tragischem Ende, vgl. T. Mantero, Cruentaque Myrta [Verg. georg. 1, 306]: Atti del convegno Virgiliano sul Bimillenario delle Georgiche [Napoli 1977] 431/52). – Eine Form von Reliquienkult liegt in dem kretischen Brauch vor, am Fest der Hellotien einen 20 Ellen großen M.kranz (Hellotis) umherzutragen, in dem die Gebeine der *Europa (II) geborgen sein sollten (Seleucus: Athen. dipnos. 15, 678AB; Schol. Pind. Ol. 13, 56; F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum 2 [1909] 423).

4. Sonstige Bedeutung. M.kränze spielen in vielfältigem Kontext eine Rolle, so als Rednerkranz (u. ,Redestab'; Blech 292/4. 319), als Ovationskranz (Plin. n. h. 15, 125f; Gell. 5, 6, 20; K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum = Theophaneia 2 [1940] 149; G. Guillaume-Coirier, Les couronnes militaires végétales à Rome: RevHistRel 210 [1993] 387/411), als Sieges- (Pind. Isthm. 8, 145/8) u. Symposiastenkranz (Anacr. frg. 151 Page; Philox. Lyr. 836a, 3 Page; Blech 71_{43}). Letz-

terer diente als Festschmuck, sollte aber auch der Trunkenheit entgegenwirken (Philonides: Athen. dipnos. 15, 675E. 676C). Apotropäische Eigenschaften schrieb man der M. gleich anderen stark duftenden Pflanzen zu (PGM IV 2676; zur M. als Glücksbringer am Neujahrstag E. Simon, Art. Efeu: o. Bd. 4, 617).

e. Bildersprache. In der Dichtung steht die M. allgemein für Lebens- u. Festfreude (zB. Hor. carm. 1, 4, 9f. 25, 17f), meistens jedoch hat sie als Pflanze der Aphrodite / Venus eine erotische Konnotation (zur derben Metaphorik von Aristoph. Lys. 632 vgl. G. Lambin, ‚Dans un rameau de myrte ...': RevÉtGr 92 [1979] 542/51; zweideutig auch Longus 1, 24). Horaz rühmt sich, er sei unter dem Schutz von *Lorbeer (d. h. als vates Apollons; D. Braun: o. Bd. 23, 463) u. M. (d. h. als Liebesdichter) herangewachsen (carm. 3, 4, 18/20). Ähnlich verweist die ‚süße M. von des Kallimachos stets bitterem Honiggesang' auf dessen Liebesdichtung (Anth. Gr. 4, 1, 21f). Als Liebessymbol fungiert die M. ebd. 7, 406, wo sie neben *Granatapfel u. *Apfel ein Licht auf den anstößigen Lebenswandel des Dichters Euphorion wirft, ebenso in der Schilderung des Mädchens, das sich an M. u. Rose erfreut (Archil. 25D [30f West]). – In der röm. Dichtung ist neben der Hochzeitssymbolik der M. (zB. Ovid. met. 11, 234/6) auch das Motiv der Keuschheit der Braut für Vergleiche mit der M. bestimmend (zB. Catull. 64, 86/9: Ariadne ist züchtig in mütterlicher Obhut aufgewachsen wie M. am Eurotas). Besonderes Gewicht erhält die M. in der augusteischen Dichtung: Nachdem zuvor nur Efeu u. Lorbeer für den Dichterkranz üblich waren, beansprucht Ovid für seine Muse u. sich selbst den M.kranz (am. 1, 1, 29. 2, 23. 15, 37f; Buchheit 263/6; *Musen). Unter Bezugnahme ebd. auf Vergil, bei dem Octavian der M.kranz gebührt (georg. 1, 24/8), stellt Ovid als Liebesdichter seine Wegweisung für ein neues Rom unter Venus' Herrschaft selbstbewusst neben die von Vergil mit Octavians Unterstützung erhoffte Erneuerung Roms (Buchheit 270/2). Für ein elysisches Leben in Frieden u. Liebe steht die M. auch bei Tibull (1, 10, 27f; B. Rochette, Une évocation pythagoricienne des Enfers chez Tibulle [1, 3, 59/66]: ÉtClass 71 [2003] 175/80).

f. Bildliche Darstellung. In der Kunst wird die M. besonders als Kranzgewinde zum Bedeutungsträger, wobei sich die vielfältige Symbolik, wie sie die schriftlichen Zeugnisse zeigen, bestätigt findet. Sehr beliebt ist die M. als rahmendes Ornament oder als Attribut in der Vasenmalerei, freilich leicht zu verwechseln mit Olive u. Lorbeer, sofern die M. nicht mit ausgeprägter Lanzettform der Blätter u. bekrönter Frucht eindeutig kenntlich ist (Kunze-Götte 7/13). Im Vordergrund steht auch hier ihr Bezug zu Aphrodite, was sich in der Vasenmalerei besonders in hochzeitlichen Darstellungen manifestiert (charakteristische Bsp. von M.kränzen für Braut u. Bräutigam: ebd. 43f; abgeknickte M.zweige als Sinnbild für die Unbeständigkeit der Liebe: ebd. 71/84), sowie die sepulkrale Bedeutung der M. (ebd. 16/8). Goldene M.kränze wurden in makedonischen Gräbern geborgen (A. Tsigarida / D. Ignatiadou, The gold of Macedon[3] [Athens 2007] 23). Vereinzelt finden sich Darstellungen der M. in anderen Sparten der Kunst, so in der Steinplastik (Sarkophag der Villa Medici mit Darstellung einer Bacchus-Priesterin mit Henkelgefäß u. M.zweig; M. Cagiano de Azevedo, Un sarcofago di Villa Medici con scena d'iniziazione bacchica [Roma 1942] Taf. 1f) u. Wandmalerei (B. Cardauns: o. Bd. 22, 983). Auf *Münzen u. Gemmen begegnet die M. als Attribut der Aphrodite (Stater der kilikischen Stadt Nagidos: H. Baumann, Pflanzenbilder auf griech. Münzen [2000] 42f; auf einem *Karneol in Palermo: F. Imhoof-Blumer / O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen des klass. Altertums [1889] Taf. 25, 12).

II. Jüdisch. Die Bezeichnungen für die M. lauten hebräisch hadas u. aramäisch 'asa'; nach der M. trägt Esther ihren Namen Hadassa (Esth. 2, 7; Löw 258/60).

a. Festbrauch. Die jüd. Tradition deutet bei der in Lev. 23, 40 gegebenen Anweisung Gottes, für den Bau der Laubhütten im Gedenken an den Auszug aus Ägypten (*Laubhüttenfest) u. a. Zweige eines dichtbelaubten Baumes zu verwenden, diese als M.zweige (hadas: Neh. 8, 15). Daraus erklärt sich die Bedeutung der M. beim Laubhüttenfest als Baumaterial sowie als Feststrauß (Löw 263). Ähnlich wie im griech.-röm. Kulturkreis bzw. von diesem beeinflusst (ebd. 258f), fand die M. im jüd. Leben Verwendung sowohl im Totenkult als auch besonders im Hochzeitsritus in Form von M.kränzen für Braut u. Bräutigam (bŠabbat 15ab; bSoṭah 15b. 49b;

J. Scheftelowitz, Alt-Palästinensischer Bauernglaube [1925] 82; O. Nussbaum: o. Bd. 9, 917). Ebenso erinnert das Singen von hochzeitlichen Versen mit M.zweigen in der Hand (Löw 258) an den entsprechenden Brauch im griech. Sprachraum. Wie auch andere Pflanzen mit kräftigem Geruch zählt die M. überdies zu den Apotropaia (Scheftelowitz aO.).

b. Propheten. In der Vision Jes. 41, 17/20 verheißt Gott den Israeliten im babyl. Exil eine wundersame Verwandlung der kahlen, dürren Wüstenlandschaft in fruchtbares Kulturland (vgl. Jes. 51, 3: ‚Seine Wüste macht er wie Eden'). Gott will sieben Bäume, darunter M., pflanzen (zur Labsal der Dürstenden oder zur Bezeugung der Herrlichkeit Gottes [W. Grimm, Deuterojesaja (1990) 122] oder aber ‚als Metapher für den Aufbau eines neuen Gottesvolkes zu interpretieren' [U. Berges, Der zweite Exodus im Jesajabuch: Das Manna fällt auch heute noch, Festschr. E. Zenger (2004) 80/93]), denn im Gegensatz zum Exodus aus Ägypten wird dieser Auszug in Freude geschehen (Jes. 55, 12f). In der ebd. verkündeten metaphorischen Ersetzung ‚von Dornen durch Zypressen u. Nesseln durch M.' wird die Fürsorglichkeit Gottes zum ‚ewigen Zeichen' (ebd. 55, 13), u. die Schaffung eines neuen Gartens Gottes mit u. a. M. u. Zypresse erhält hier eschatologisches Gewicht (H.-J. Kraus, Das Ev. der unbekannten Propheten. Jesaja 40/66 [1990] 165f; Ø. Lund, Way metaphors and way topics in Isaiah 40/55 [Tübingen 2007] 286/91). In der ersten Vision in Sach. 1, 8/11 wird der bildliche Rahmen für die Prophezeiung durch zwei M.bäume (bzw. in LXX ‚schattige Berge') gegeben, die den Engel des Herrn flankieren.

c. Symbolik. Die M. mit ihrem frischen, immergrünen Blattwerk weist laut der Aggada auf Gott sowie auf Jakob u. Lea, deren Kinderschar zu vergleichen ist mit dem dichten Laub der M. (Löw 265). Besonders der Duft der M., der als der feinste von allen gilt (Sohar 2, 208b), ist Anlass für eine reiche Bildersprache: Wie die M., die Geruch ohne Geschmack hat, sind auch die Israeliten, die Gutes tun, ohne Torakenntnis zu besitzen (Löw 265). Den hohen Wert des Lehrens zeigt die Sentenz: ‚Wer die Tora lernt u. sie nicht lehrt, gleicht einer M. in der Wüste' (indem niemand deren Duft genießen kann, vgl. R. Kany: o. Bd. 22, 1110). Im Ritus des Sabbatschlusses, der mit der Eulogie der Habdalah endet, spielt M.duft eine Seele u. Geist reinigende Rolle (Zohar 3, 35a; Löw 265f). Die jüd. Auslegung von Jes. 41, 17/20 u. 55, 12f erkennt in den Dornen u. Nesseln die schlechten Menschen, in der M. dagegen die Rechtschaffenen u. Frommen, was in bMegillah 106 explizit auf Mordechai u. Esther bezogen wird (vgl. M. C. A. Korpel, Metaphors in Isaiah 55: VetTest 46 [1996] 43/55; vgl. auch Hieron. in Zach. comm. 1, 1, 8/13 [CCL 76A, 754]: Hebraei ... myrtos intellegi volunt prophetas et sanctos ... in medio captivi populi).

d. Bildliche Darstellung. Stilisierte Zweigdarstellungen, die den jüd. Feststrauß, bestehend aus M., Weide u. Lulav, repräsentieren, finden sich in *Mosaiken (Hammath Tiberias, 4. Jh.; Beth Alpha, 5./6. Jh.) u. in den Wandmalereien der Synagoge von *Dura-Europos (3. Jh.), teilweise auch gemeinsam mit anderen Kultgegenständen wie *Menorah u. Ethrog-Frucht (R. Hachlili, The menorah, the ancient seven-armed candelabrum [Leiden 2001] 216/8).

B. Christlich. I. Kirchenväter. a. Allegorese. Die Prophetien Jes. 41, 17/20 u. 55, 12f führen zu einer intensiven Allegorese bei den christl. Kommentatoren, die die M. heilsgeschichtlich u. moralisch auslegen. Dass darüber hinaus nur eine geringe Rezeption der M. stattgefunden hat, ist wohl auf die (bei Tertullian [s. u. Sp. 387] deutlich herausgestellte) christl. Ablehnung der heidn., vor allem mit Aphrodite besetzten Pflanze zurückzuführen. – In der frühen Patristik wird das Aufwachsen der Bäume in der Wüste auf die Kirche hin gedeutet: Die durch das Wasser in der Wüste sprossenden Bäume bezeichnen die ‚blühenden Seelen' der Gläubigen, die sich dank der göttlichen Fülle u. des Geistes erheben (Eus. in Jes. comm. 2, 20 [GCS Eus. 9, 264]; Hieron. in Jes. comm. 12, 41, 17/20 [CCL 73A, 474f]; vgl. Procop. Gaz. in Jes. 55, 13 [PG 87, 2, 2524f]; die M. zählt zu den guten u. fruchtbaren Hölzern: Didym. Caec. in Eccl. 10, 9 [5, 108/10 Gronewald]). Göttliche Gnade macht die Wüste fruchtbar u. lässt statt unbrauchbarer Dornen u. übelriechender Nesseln Zedern u. wohlduftende M. (Jes. 55, 12f) gedeihen u. fruchten, die als Tugenden zu deuten sind (Eus. in Jes. comm. 2, 44 [GCS Eus. 9, 348]; Hieron. in Jes. comm. 15, 55, 12 [CCL 73A, 628]). Die Ersetzung der Nesseln durch M. bedeutet vor allem die

Umwandlung von üblem Geruch in den Wohlgeruch der Heiligkeit (Cyrill. Alex. glaph. Gen. 235C [PG 69, 373]; ador. 498A [ebd. 68, 916]; Didym. Caec. in Gen. frg. 12, 6. 216 [SC 244, 154]). Wer die Botschaft Christi aufgenommen u. verinnerlicht hat wie die *Apostel, ist myrtus odoris optimi (Hieron. in Jes. comm. 15, 55, 12 [CCL 73A, 628]). Indem andere Völker den Wohlgeruch der M. nachahmen u. durch ihre Taten die Macht des Herrn verkünden, manifestiert sich im Gedeihen von Zypresse u. M. statt unbrauchbarer Pflanzen die Verbreitung der christl. Lehre (Theodrt. in Jes. comm. 17, 55, 13 [SC 315, 184/6]). Gregor v. Nyssa verknüpft Jes. 55, 13 mit der Gartenmetaphorik in Cant. 4, 12a u. legt sie auf die Gläubigen hin aus: Wer durch die Bindung an den Herrn zur ,Braut' u. zugleich durch Erfüllung seines Willens zur ,Schwester' wird, birgt als ,Garten' Fruchtbäume u. die Anmut von Zypresse u. süßer M., die beide als Bilder für Tugenden zu verstehen sind (hom. 9 in Cant. 4, 12 [GregNyssOp 6, 274]: πρὸς τὸν κατ' ἀρετήν). Während die Wüste das Heidentum symbolisiert, das ,infolge seiner geistigen Dürre keine Früchte guter Werke hervorbrachte' (Greg. M. hom. in ev. 20, 13 [CCL 141, 164]; vgl. Procop. Gaz. in Jes. 55, 13 [PG 87, 2, 2560f]), zeigt sich die ,Fruchtbarkeit' der Gläubigen in den verschiedenen Arten der Bäume, die für die Werke der Barmherzigkeit stehen. Dabei bezeichnet für Gregor die M. in Ableitung ihrer schmerzstillenden medizinischen Wirkkraft (myrtus temperativae virtutis) die Tröstenden, die die Drangsal ihrer Nächsten durch ihr Mitgefühl (compassio) lindern (in ev. 20, 13 [CCL 141, 165]). Außerdem wirkt die heilsame u. kühlende Kraft der M. mäßigend auf den Geist, so dass bei den Gerechten zugunsten himmlischer Gedanken die ,Flammen fleischlicher Gelüste' gelöscht werden (Greg. M. moral. 18, 20 [ebd. 143A, 907]).

b. Sonstige Bedeutung. Die M. ist Bestandteil christlich beeinflusster, paradiesischer Jenseitsvorstellungen, die dem paganen Unterweltsglauben, geprägt von Dunkelheit u. Strafen, gegenübergestellt werden (Joh. Chrys. oppugn. 2, 10 [PG 47, 347]). Paradiesisch mutet auch die poetische Schilderung der dem Schöpferwort in Überfülle entsprossenen Pflanzenwelt bei Ambr. hex. 3, 16, 65 (CSEL 32, 1, 105) an, wobei ripae fluminum se [vestiunt] myrtetis. Der M.kranz (der Venus heilig) des Soldaten ist wie jegliche Bekränzung als eine Gepflogenheit im Dienste heidnischer Götter u. als Verunehrung der Dornenkrone Christi abzulehnen (Tert. cor. 12, 2 [CCL 2, 2, 1058]). Ohne tiefere Bedeutung führt Basilius in seiner Aufzählung der in ihrer Art erschaffenen Gewächse die M. unter den Kranzpflanzen an (hex. 5, 6 [GCS NF Basil. 2, 77]). In der Erörterung über die Wesenheit des dreieinigen Gottes dient Augustinus das Beispiel von M., Lorbeer u. Ölbaum als Beleg dafür, dass bei einer Vielheit von Dingen mit verschiedener Natur als eine gemeinsame Kategorie ,Gattung' (hier ,Baum') möglich ist (trin. 7, 4, 7 [CCL 50, 256]). – Auf die heilkräftigen Eigenschaften der M., auf die man sich auch in christlicher Zeit stützte (M.öl gegen Hauterkrankungen in der kopt. Medizin; W. C. Till, Die Arzneikunde der Kopten [1951] 81), rekurriert Hippolyt, wenn er ref. 4, 33 von einem Magier berichtet, der angeblich die Hände in siedendes Pech tauchte; während das Pech nur scheinbar kochte, schützte eine Rezeptur mit M. überdies seine Hände vor Verbrennungen.

II. Gnosis. In einem jüdisch beeinflussten Taufritus, den das 2. Buch Jeu (47 [NHStudies 13, 114]) überliefert, wird geschildert, wie Jesus die Taufe vollzieht, indem er alle seine Jünger mit einer Leinentunica bekleidet u. sie mit M. bekränzt. Die Bekränzung mit M. könnte hier eine Parallele zur Verwendung der Pflanze für den Feststrauß beim jüd. Laubhüttenfest darstellen (J. Daniélou, Les symboles chretiens primitifs [Paris 1961] 25). Insgesamt erinnert der Ritus an heidnische Initiationsbräuche wie im Demeterkult (s. o. Sp. 382). Die Hochzeitssymbolik der M. kommt in der Sophiahymne aus den Acta Thomae zum Tragen: In der als Hochzeitslied für die Lichtjungfrau u. ihren himmlischen Bräutigam konzipierten Hymne ist die Brautkammer mit Würzkräutern, duftenden Blüten u. M.zweigen geschmückt (Act. Thom. 6, 22/6; dazu Hennecke / Schneem. 2^6, 295f; *Brautschaft, hl.).

M. BLECH, Studien zum Kranz bei den Griechen = RGVV 38 (1982). – V. BUCHHEIT, Ovid u. seine Muse im M.kranz: Gymn 93 (1986) 257/72. – I. LÖW, Die Flora der Juden 2. Iridaceae / Papilionaceae (Wien 1924). – E. KUNZE-GÖTTE, M. als Attribut u. Ornament auf attischen Vasen = Akanthiskos 1 (Kilchberg

2006). – PRELLER / ROBERT[4]. – A. STEIER, Art. Myrtos: PW 16, 1 (1933) 1171/83.

Mechthild Siede.

Mysia (Hellespontus).

A. Allgemeines. I. Name. a. Mysia. Als Landschaftsbegriff war M. bis in die byz. Zeit gebräuchlich, bezeichnete aber zu keiner Zeit eine administrative Einheit u. war deshalb auch geographisch nicht exakt umrissen. An dieser Stelle wird M. zur Bezeichnung desjenigen Teils der röm. Provinz *Asia verwendet, der in der Spätantike unter dem Namen Hellespontus zu einer eigenen Provinz wurde (s. unten). M. wird auf die Μυσοί zurückgeführt, einen thrakischen Stamm, der mit den Phrygern verwandt gewesen sein soll u. wie diese im Verlauf der ägäischen Wanderung von der unteren Donau her zugezogen sein dürfte (Strab. 12, 4, 4). Bei den dort noch von den Römern angetroffenen Moesern könnte es sich um einen anderen Teil derselben Ethnie gehandelt haben (Schwertheim, M. 608; Belke, Mysien 839). Der westl., auf drei Seiten vom *Meer umschlossene Teil von M. hieß auch Troas (E. Schwertheim, Art. Troas: NPauly 12, 1 [2002] 847/50).

b. Hellespontus. Der Name Hellespontus geht der Argonautensage zufolge auf Helle zurück, die in den Dardanellen ertrank (zB. Aesch. Pers. 70. 875/7; vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 500). Der Begriff umfasste sowohl nur die Meerenge als auch die anschließenden Teile der Ägäis u. Propontis. Außerdem wurde Hellespontus, zunächst in attributiver Form, auch zur Bezeichnung des östlich benachbarten Festlands benutzt (Belke, Mysien 840), das seit römischer Zeit zur Provinz Asia gehörte. Im Zuge der Provinzreform von *Diocletianus wurde Asia verkleinert u. eine selbständige Provinz Hellespontus geschaffen (s. u. Sp. 395).

II. Geographie u. Klima. Die spätantike Provinz Hellespontus reichte von den Dardanellen u. der Ägäis im Westen bis zum Rhyndakos (Adırnas Çay) u. seinen linken Nebenflüssen im Osten (Abb. 1). Letztere bildeten dort die Grenze zu den nord- u. südöstl. Nachbarprovinzen *Bithynien u. Phrygien. Im Norden grenzte Hellespontus an die Propontis u. schloss die Kyzikos vorgelagerten (Halb-) Inseln einschließlich Prokonnesos (Marmara Adası) mit ein. Die Südgrenze von Hellespontus ist wohl im dünn besiedelten Ida Gebirge (Kaz Dağı) zu suchen, denn die Südküste der Troas-Halbinsel gehörte bereits zur südl. Nachbarprovinz Asia, die südöstl. Ausläufer des Ida zu *Lydien (Belke, Mysien 840/3). Landschaftlich wird Hellespontus zum größten Teil von Mittelgebirgen geprägt, die an der Propontisküste zumeist steil, an den Dardanellen u. der Ägäis auch flacher abfallen (W.-D. Hütteroth / V. Höhfeld, Türkei [2002] 52f Abb. 15).

III. Verkehr. a. Häfen. Der Seeweg war die wichtigste Verkehrsanbindung, u. an den Häfen entstanden die bedeutendsten Städte: Alexandreia Troas am Ägäischen Meer, Abydos u. Lampsakos (Lapseki) an den Dardanellen, Parion (Kemer) u. Kyzikos am Marmarameer. Besonders die Dardanellen-Häfen profitierten vom überregionalen Transitverkehr. Dieser erfolgte zwischen *Europa u. Asien seit der Gründung *Konstantinopels allerdings häufiger über den Bosporus. Der Transit vom Mittel- ins Marmara- u. Schwarze Meer blieb den Dardanellen zu allen Zeiten erhalten. Während aus der Kaiserzeit diverse Zollhäfen überliefert sind (Monumentum Ephesinum 9 [H. Engelmann / D. Knibbe (Hrsg.), Das Zollgesetz der Provinz Asia: EpigrAnatol 14 (1989) 55/72; M. Cottier u. a. (Hrsg.), The customs law of Asia (Oxford 2009)]), konzentrierte sich diese Funktion in der Spätantike zunehmend auf Abydos (Belke, Bithynien s. v. Abydos). Für das 5. Jh. ist dort eine Flotte zur Kontrolle der Durchfahrt bezeugt (Georg. Alex. vit.

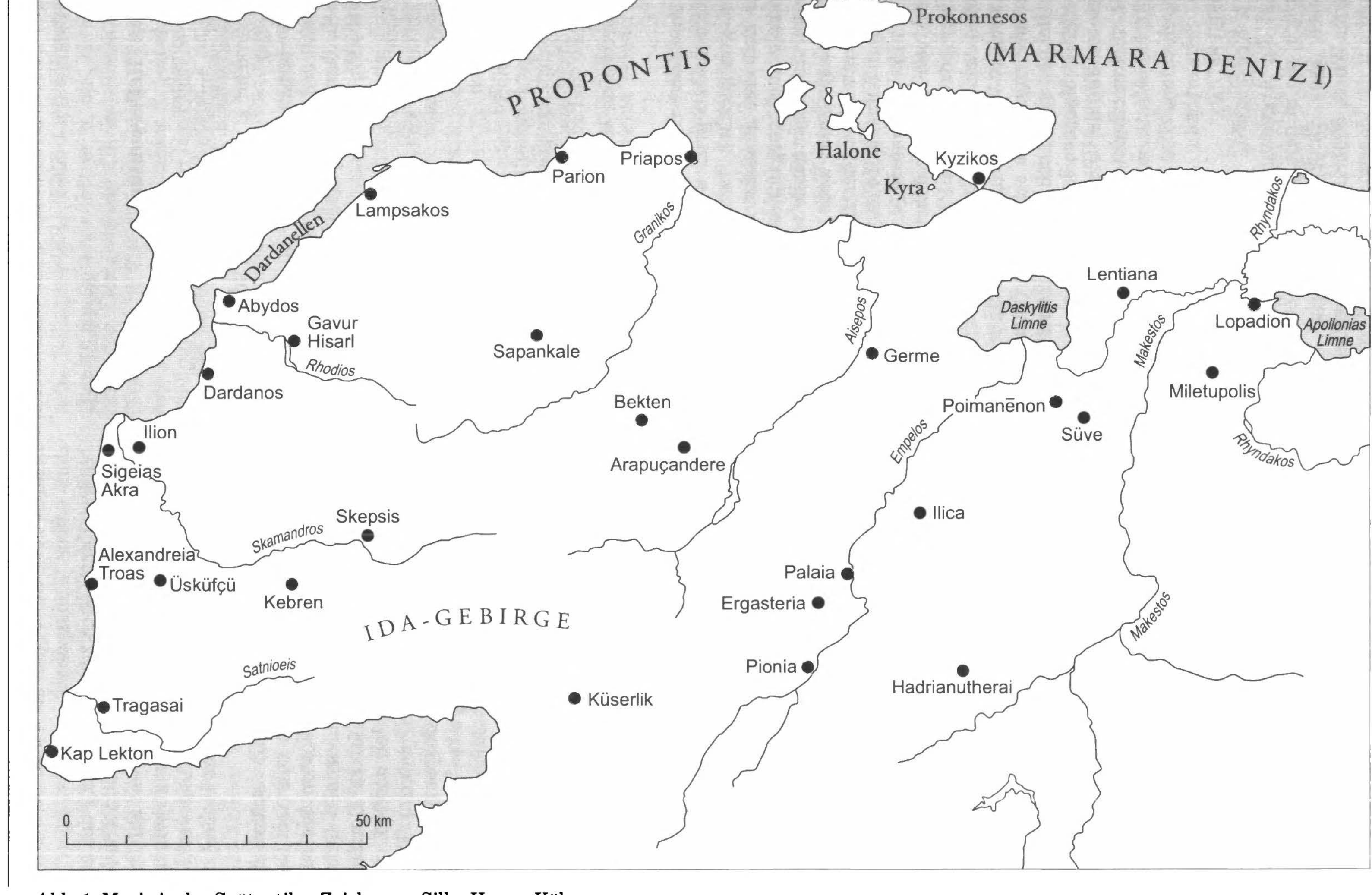


Abb. 1: Mysia in der Spätantike. Zeichnung: Silke Haase, Köln.

Joh. Chrys. 64 [F. Halkin, Douze récits byz. sur S. Jean Chrysostome = SubsHag 60 (Bruxelles 1977) 251]; vit. brevior ad Joh. Chrys. 64 [BHG 874d = ebd. 373]), für das 6. Jh. auch eine Zollstation (J. Durliat / A. Guillou, Le tarif d'Abydos [vers 492]: BullCorrHell 108 [1984] 581/98).

b. Straßen u. Brücken. Bedeutendste Landverbindung war eine Küstenstraße, die M. im Westen u. Norden umrundete u. die Seehäfen miteinander verband. Im Landesinneren führte eine Nord-Süd-Verbindung von Kyzikos nach Pergamon (Bergama) in Asia (K. Miller, Itineraria Romana [1916] 692/7. 713/5; Schwertheim, M. 609; Belke, Bithynien). Darüber hinaus lassen zahlreiche Brücken auf ein gut ausgebautes Wegenetz (ders., Mysien 854/7 Abb. 3f) u. besonders auf eine West-Ost-Route von Alexandreia Troas nach Galatien schließen, die Paulus in umgekehrter Richtung bereiste (R. Jewett / R. Stupperich, Wanderungen in der Troas: E. Winter [Hrsg.], Vom Euphrat bis zum Bosporus 1 [2008] 349/57), zB. Akköprü, Güngörmez Köprüsü, Güverçin Köprü, bei Lopadion, Mendehure (Balıklı), Palaia (Balya), Tolype (Doğruca), Sultançayır (Wiegand 269. 296f Abb. 29; 300f Taf. 24; Hasluck 78. 125/30. 132f. 135. 139 Abb. 14/7), Didyma Teiche (Gümüşçay; vgl. Başaran / Tavukçu 227; C. B. Rose / R. Körpe, 2004 Yılı Biga Yüzey Araştırması: V. Tolun [Hrsg.], Çanakkale-Troas Arkeoloji Buluşması 3 [Çanakkale 2004] 87), Sarımsaklı Köprü (Cook 272/4$_1$; Bieg / Tekkök / Aslan 151 Abb. 4) u. Tragasai (Tuzla; vgl. Cook 225f Abb. 10; C. Özgünel, Gülpınar-Tuzla Ovasındaki Roma Köprüsü: Tolun aO. 51/9).

IV. Wirtschaft. Hafenstädte profitierten vom Fernhandel, an dem sie auch selbst beteiligt waren, zB. Alexandreia Troas (M. Ricl, The inscriptions of Alexandreia Troas [Bonn 1997] 180f), Kyzikos, wo mehr als 200 Schiffshäuser bezeugt sind (Strab. 12, 8, 11), Lampsakos (Lapseki; vgl. P. Frisch, Die Inschriften von Lampsakos [1978] 146f) u. Parion (Kemer), in dessen Umland ein Nauarchos bezeugt ist (C. Tanriver, Some new texts recording occupations: EpigrAnatol 18 [1991] 80 nr. 2). Neben Fernhandel spielte auch der Umschlag lokaler Produkte eine Rolle (*Handel): Getreidemühlen gab es in der Troas (T. Takaoğlu, Archaeological evidence for grain mills in the Greek and Roman Troad: Winter aO. 2, 673/9) sowie Öl- u. Weinbau zB. in Kyzikos (L. Robert, Études épigraphiques et philologiques [Paris 1938] 205), Lampsakos (Frisch, Lampsakos aO. 147), Parion (ders., Die Inschriften von Parion [1983] 85f) u. Priapos (Hasluck 97f). Dem *Fischfang galt ein Gebet des Bischofs Parthenios v. Lampsakos (Vit. Parthen.: PG 114, 1360A). Fischereigilden sind für Kyzikos (E. Schwertheim, Die Inschriften von Kyzikos u. Umgebung 1 [1980] 109 nr. 260) u. Parion (Frisch, Parion aO. 10/5 nr. 5f) überliefert. Purpurschnecken wurden besonders an der Ägäisküste von Kap Lekton (Baba Burnu) bis Sigeias Akra (Kumkale Burnu) (Aristot. hist. an. 5, 15, 547a 4f; Athen. dipnos. 3, 88f; Belke, Bithynien s. v.) sowie in den Dardanellen gefangen. In Lampsakos gab es eine Färberei für kaiserliche Purpurwolle (Vit. Parthen.: PG 114, 1357BC), in Kyzikos eine Wollfabrik des Militärs (Soz. h. e. 5, 15, 4/10). Salzgewinnung ist namentlich bezeugt für Halesion Pedion bei Tragasai (Tuzla) in der Troas (Cook 221; Ricl aO. 198/200) u. wohl auf der Insel Halone (Paşaliman Adası) im Marmarameer (L. Bürchner, Art. Halone 1: PW 7, 2 [1912] 2279f). Bergbau galt der Gewinnung von Eisen in Kebren (A. G. Akalin, Der hellenist. Synoikismos in der Troas: E. Schwertheim [Hrsg.], Stud. zum antiken Kleinasien 6 [2008] 4. 7f), Silber in Üsküfçü (Cook 318), Eisen u. Blei in Küserlik, Blei u. Zink in Arapuçandere u. Bekten, Blei u. Silber in Ergasteria (Balya), *Gold in Astyra bei Abydos (E. Pernicka u. a., Archäometallurgische Unters. in Nordwestanatolien: JbRGZM 31 [1984] 540/66), sowie Gold u. *Edelsteinen bei Lampsakos (Frisch, Lampsakos aO. 143/6). Auf Prokonnesos, einer Insel im Marmarameer, wurde weißer *Marmor gebrochen, bearbeitet u. auf dem Seeweg exportiert (N. Asgari, The Proconnesian production of architectural elements in Late Antiquity: C. Mango / G. Dagron [Hrsg.], Cple and its hinterland [Aldershot 1995] 263/88). Die Vorkommen spielten eine Schlüsselrolle beim Ausbau von Kpel, der damit verbundenen Entwicklung eines neuen Formenrepertoires u. seiner Verbreitung im Mittelmeerraum. Bedeutende Granitsteinbrüche gab es im Territorium von Alexandreia Troas (G. Ponti, Marmor Troadense-Granite quarries in the Troad: Studia Troica 5 [1995] 291/320).

V. Politische Entwicklungen. Die Landschaft M. war Teil des pergamenischen

Herrschaftsgebiets, das 133 vC. per testamentarischer Verfügung Attalos' III Philometor ins Röm. Reich eingegliedert wurde. Seitdem gehörte M. zur röm. Provinz Asia u. unterstand der Metropole Ephesos. Das sorgte für stabile politische Verhältnisse, bis Goten u. Heruler in M. einfielen, 262/63 Ilion (Troia) u. Alexandreia Troas verwüsteten (K. Martin / T. Esch, Ein Hortfund aus Alexandria Troas. Neue Hinweise zur späten Stadtgesch.: Schwertheim, Stud. aO. 93/139), Kyzikos aber weder 257/58 noch 268/69 einnehmen konnten (A. Schwarcz, Die gotischen Seezüge des 3. Jh.: R. Pillinger u. a. [Hrsg.], Die Schwarzmeerküste in der Spätantike u. im frühen MA [Wien 1992] 50/3). Bei der diokletianischen Provinzreform wurde Asia aufgespalten u. eine eigenständige Provinz Hellespontus geschaffen mit Kyzikos als Hauptstadt. Mit letzter Konsequenz scheint diese Verwaltungsreform allerdings erst später umgesetzt worden zu sein, denn in den Akten des Konzils v. Nikaia werden die hellespontinischen Bischöfe 325 noch unter Asia geführt, u. etwa gleichzeitig ist ein Statthalter von Asia u. Hellespontus bezeugt (T. D. Barnes, The new empire of Diocletian and Constantine [London 1982] 158. 202. 215; Belke, Mysien 840).

VI. Siedlungsentwicklungen. a. Städte. Viele Poleis sind bereits als Mitglieder des attisch-delischen Seebundes bezeugt, gehen auf klassische u. nicht selten archaische Zeit zurück. Nach einer Siedlungskonzentration durch Umsiedlung u. Aufgabe kleinerer Poleis (zB. Akalin aO. [o. Sp. 394] 1/38) erlebten die verbliebenen größeren Städte während der röm. Kaiserzeit eine erneute Blüte. Von der Spätantike bis in osmanische Zeit wurden sie dann zum Ausbau insbesondere von Kpel zunächst ihrer statuarischen Ausstattung (zB. Kyzikos: A. Berger, Unters. zu den Patria Konstantinupoleos [1988] 288. 352/6) u. dann zunehmend auch ihrer Bausubstanz beraubt (zB. Alexandreia Troas: Cook 198/201). Heute sind obererdige Befunde selten u. die Siedlungsentwicklung nur dort bekannt, wo Ausgrabungen stattgefunden haben. Ilion (Troia) wurde aufgrund seiner mythologischen Bedeutung von Xerxes, *Alexander, *Augustus, Hadrian, *Caracalla, Konstantin (*Constantinus d. Gr.) u. *Iulianus besucht u. prächtig ausgebaut (M. Sage, Roman visitors to Ilium in the Roman imperial and late antique period: Studia Troica 10 [2000] 211/31). In Kyzikos (Yaylalı / Özkaya; N. Koçhan / K. Meral, Kyzikos 2008: Kazı Sonuçları Toplantısı 31, 2 [2009] 51/62) u. Alexandreia Troas (Schwertheim, Alexandria Troas; ders., Neues zur Frühgesch. der röm. Kolonie in Alexandria Troas: ders., Stud. aO. 173/83) sind ebenfalls zahlreiche römische Repräsentationsbauten nachgewiesen. Im Landesinneren gründete Hadrian mehrere Städte seines Namens (Adrianu Therai [Balıkesir], Adrianeia [Dursumbey] u. Adrianoi [Orhaneli], letztere in Bithynien: ders., Zu Hadrians Reisen u. Stadtgründungen in Kleinasien: EpigrAnatol 6 [1985] 37/42). Spätantike Befunde sind bislang selten beobachtet worden u. nur aus Ilion (Troia) in größerer Zahl bekannt: Berichte, nach denen Ilion von Konstantin als Hauptstadt vorgesehen war, sind wohl fiktional (F. Paschoud, Zosime. Histoire Nouvelle 1 [Paris 1971] $224/6_4$). Dennoch wurden in der Stadt bis um 400 repräsentative Gebäude errichtet u. mit neuen Mosaikfußböden u. Fresken ausgestattet (C. B. Rose, The 1992 post-bronze age excavations at Troia: Studia Troica 3 [1993] 110; 4 [1994] 94 Abb. 22; vgl. einen spätantiken Mosaikfußboden in Kyzikos: Yaylalı / Özkaya 546f. 552 Zeichnung 5; 560f Abb. 15/7). Im 5./6. Jh. scheint Ilion verfallen zu sein, was offenbar auch mit einem Bevölkerungsrückgang verbunden war (Rose 162).

b. Land. Im Gegensatz zu den Städten sind aus dem ländlichen Raum zumeist mehr spätantike als ältere Befunde bekannt (zu letzteren siehe auch Tenger; Wiegand). Demnach nahmen die ländliche Bevölkerungs- u. Siedlungsdichte in der Spätantike zu u. erreichten im 5./6. Jh. ein vormodernes Maximum (Cook 369/73; Bieg / Tekkök / Aslan 150f; Rose 164). Marmorne Bauelemente liturgischen Mobiliars belegen eine allgemeine Verbreitung von Kirchen (N. Arslan, 2007 Yılı Lampsakos / Lapseki, Abydos ve Çan Yüzey Araştırması: Araştırma Sonuçları Toplantısı 26, 1 [2008] 333/44; Auzepy u. a.; Başaran / Tavukçu; Belke, Bithynien; B. Böhlendorf-Arslan, Der Landkreis Ayvacık in byz. Zeit: Ayvacık Değerleri Sempozyumları 2008 [Çanakkale 2008] 105/16; dies., Byz. Siedlungen in der südl. Troas. Kampagne 2008: Araştırma Sonuçları Toplantısı 27, 2 [2009] 145/66).

B. Nichtchristlich. I. Heidnische Kulte u. Tempel. Besonders verbreitet war die Ver-

ehrung von *Apollon, Zeus u. Meter. Apollon Smintheios war ein bedeutender hellenist. Tempel in der Troas geweiht, der später abgerissen wurde, um seine Bauteile zu überarbeiten u. wahrscheinlich für den Kirchenbau wiederzuverwenden (F. Rumscheid, Die Ornamentik des Apollon-Smintheus-Tempels in der Troas: IstMitt 45 [1995] 28). Apollon Aktaios war Hauptgottheit von Parion (Kemer; vgl. Frisch, Parion aO. 89f), Apollon Germenos diejenige von Germe (Gönen; vgl. K. Ehling, Die Münzprägung der mysischen Stadt Germe in der röm. Kaiserzeit [2001] 20/3. 68/74). Apollon Krateanos gelten zahlreiche Weihinschriften aus Süve (L. Robert, Apollons de Mysie: Hellenica 10 [1955] 134/53). In Kyzikos stiftete Hadrian einen gewaltigen Zeustempel, der später als Kirche gedient zu haben scheint (Yaylalı / Özkaya 542. 556 Abb. 7). Dessen ungeachtet fand Cyriacus v. Ancona (15. Jh.) noch immer Götterbilder vor dem Tempel aufgestellt vor (A. Barattolo, The temple of Hadrian-Zeus at Cyzicus: IstMitt 45 [1995] 77). Auch in einer Inschrift aus Miletupolis (Melde) wird Hadrian als Zeus Olympios angesprochen (E. Schwertheim, Die Inschriften von Kyzikos u. Umgebung 2 [1983] 127). Sonst sind Weihungen an Zeus Olbios besonders häufig (H. W. Drexhage, Der Kult des Zeus Olbios: E. Schwertheim / E. Winter [Hrsg.], Religion u. Region [2003] 166/73). Im Ida-Gebirge knüpfte David aus Lesbos mit Kirche u. Kloster der hl. Kyriakos u. Iulitta noch im 8. Jh. bewusst an den Zeus- u. Meter-Kult an (A.-M. Talbot, Les saintes montagnes à Byzance: M. Kaplan [Hrsg.], Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident [Paris 2001] 270f; zur allgemeinen Verbreitung des Meter-Kults: E. Schwertheim, Denkmäler zur Meterverehrung in Bithynien u. Mysien: Festschr. F. K. Dörner 2 [Leiden 1978] 791/835). Das Kultbild der Meter Dindymene ließ Konstantin in einen neuen Tempel nach Kpel überführen (Zos. hist. 2, 31, 2). Der alte Tempel in der Nähe von Kyzikos soll unter Zenon in eine Theotokos-Kirche umgewandelt worden sein (Hasluck 24. 158/61). In Ilion (Troia) wurde der spätere Kaiser Iulian 354 von Bischof Pegasios, der mit dem Heidentum sympathisierte u. später heidnischer Priester wurde (G. Schöllgen, Pegasios Apostata: JbAC 47 [2004] 58/80), zu den noch intakten heidn. Kultstätten geführt, darunter ein Heroon des Hektor u. eine Statue Achills mit brennenden *Altären, ein Athena-Tempel sowie das außerstädtische Grab des Achill. In Kyzikos wurde Bischof Eleusios von Iulian wegen seiner feindseligen Haltung gegenüber dem heidn. Kult aus der Stadt vertrieben. Mit ihm wurde auch den zugezogenen Christen der Zutritt zur Stadt verwehrt, da sie wegen ihrer Religion zu Aufständen neigten (J. Bidez, L'empereur Julien 1, 2[4] [Paris 2003] 80. 85/7. 123f).

II. Jüdisch. Zwei spätantike Inschriften aus Skythopolis (Bet-Schean; 5. Jh.) u. Tarraco in Spanien (5. Jh. oder später) erwähnen Juden aus Kyzikos (W. Ameling [Hrsg.], Inscriptiones Judaicae Orientis 2 [2004] 308/11. 650).

C. Christlich. I. Anfänge. Für die ersten beiden Jhh. sind die Hinweise zunächst spärlich (Harnack, Miss.[4] 2, 780/5): Paulus machte mehrmals in Alexandreia Troas Station u. predigte dort auch (Act. 16, 8/12; 20, 4/14; 2 Cor. 2, 12; 2 Tim. 4, 13). Angeblich weihte er auch eine Kirche in Poketos, einem Dorf bei Kyzikos (Hasluck 49). Der Paulusschüler Onesiphoros u. sein Diener Porphyrion gelten der Legende nach als erste Märtyrer von Parion (SynaxCpol 16. VII. [823f Delehaye]; F. Halkin, Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou [Bruxelles 1963] 318/27). Der von Petrus getaufte Hekatontarches Kornelios (Act. 10) soll (fast) ganz Skepsis christianisiert haben (Vit. Corn. cent.: PG 114, 1304C). Darüber hinaus bezeugen erst die Märtyrer der unter *Decius einsetzenden reichsweiten *Christenverfolgungen die Existenz von christlichen Gemeinden, wobei allerdings mit chronologischer Mehrschichtigkeit u. zurückprojizierendem Charakter der Quellen zu rechnen ist: In Parion sollen Menignos u. Romanos unter Decius u. Bischof Theagenes (Theogenes) unter Diokletian das Martyrium erlitten haben (SynaxCpol 22. XI. [246f Delehaye]; V. Schultze, Altchristl. Städte u. Landschaften 2, 1 [1922] 373). Auf letzteren erhebt Kyzikos allerdings einen älteren Anspruch, wo dieser mit seinen Gefährten unter *Licinius das Martyrium erlitten haben u. auf dem Landgut eines Adamantios vor der Stadt begraben worden sein soll, worauf sich an diesem Ort Wunder ereigneten. Bereits unter Decius kamen in Kyzikos auch Myron sowie Ammonios, ein Gefährte des Isidoros v. Chios, ums Leben, u. Bischof Theodosios ging nach Thrakien, wo

er auf dem Berg Ganos als Mönch lebte. Unter Diokletian war Sisinnios aus Kyzikos Bekenner. Unter Maximian starb die Märtyrerin Phauste aus Kyzikos. Der Bekenner Eubiotos aus Poketos wurde dort gefoltert, weil er sich als Christ weigerte, im Tychaion der Stadttyche zu opfern. Zu unbekannter Zeit verloren Theognis u. acht weitere Christen (bzw. Rufos u. acht Gefährten, darunter Theognis) in Kyzikos das Leben; an ihrem Grab sollen sich gleichfalls Wunder ereignet haben (De sanctis martyribus Theogene, Primo, Cyrino: ASS Ian. 1, 133/5; Schultze aO. 353). Ebenfalls undatiert ist die Folterung der Märtyrerin Tryphaina im Stadion von Kyzikos; an ihrem Todesort (ebendort?) begann eine heilkräftige Quelle zu sprudeln, u. man errichtete ein Martyrion. In Serukome, einem Dorf am Weg von Nikaia (Iznik) nach Kyzikos, erlitt Kodratos unter Decius oder Valerianus das Martyrium (W. Lackner, Eine unedierte Passion der neun Märtyrer von Kyzikos [BHG 2386]: JbÖstByz 22 [1973] 37/48). In Lampsakos (Lapseki) ließ der Märtyrer Petros unter Decius sein Leben (SynaxCpol 18. V. [691/3 Delehaye]; Schultze aO. 374). Auf der Insel Halone (Paşaliman Adası) soll Bassa unter Maximian den Märtyrertod erlitten haben u. begraben worden sein (Belke, Bithynien).

II. Seit der konstantinischen Wende. Nun treten Wunder u. Bekehrung in den Vordergrund der Hagiographie: In Poketos, demselben Dorf, in dem Paulus eine Kirche geweiht haben soll (s. oben; Pass. Philetaeri et Eubioti 3, 27 [ASS Mai. 4, 323]), wurde auf Veranlassung des Bekenners Philetairos unter Maximian oder Konstantin angeblich ein Tempel abgerissen. Derselbe Philetairos soll auch ein Kultbild der *Artemis im Tempel von Kleodus Kome möglicherweise bei Kyzikos (Hasluck 49; Pass. Philetaeri et Eubioti 3, 25 [ASS Mai. 4, 322]) gestürzt u. einen weiteren Tempel in Serukome zerstört haben (ebd. 2, 18 [319]), wo sich bereits das Martyrium des Kodratos abgespielt hatte (s. oben). Über Parthenios, den ersten bekannten Bischof von Lampsakos (Lapseki), wird berichtet, er habe in konstantinischer Zeit mit kaiserlicher Unterstützung die Tempel niederreißen u. eine Kirche bauen lassen, sowie eine Frau aus Peraia u. den Sohn eines Priesters aus Sansadia, wahrscheinlich Orte im Umland der Stadt, auf wunderbare Weise geheilt (Vit. Parthen.: PG 114, 1347/66; Schultze aO. 374/6). Von Abramios dem Einsiedler heißt es, er habe etwa zur gleichen Zeit das Dorf Tainia im Territorium von Lampsakos bekehrt (Vit. Abram.: PG 115, 52A/61A). Die Gotenfürstin Gaatha reiste zwischen 383 u. 392 mit ihrer Tochter Dulcilla nach Kyzikos u. deponierte dort die Gebeine von 26, zwischen 367 u. 378 bei innergotischen Auseinandersetzungen verbrannten, gotisch-homöischen Märtyrern (H. Wolfram, Gesch. der Goten[3] [1990] 91f). Aus der Hand von ,Gelasius', des Sohns eines Presbyters von Kyzikos, ist eine dreibändige Kirchengesch. überliefert (ed. G. C. Hansen, Anonyme Kirchengesch. [Gelasius Cyzicenus, CPG 6034] = GCS NF 9 [2002]). Proklos, Patriarch v. Kpel (seit 434), war 426 zunächst zum Bischof v. Kyzikos geweiht, dort aber nicht anerkannt worden. – Klöster sind für Hellespontus erst seit mittelbyzantinischer Zeit zahlreich belegt (Belke, Bithynien).

III. Kirchenorganisation. Die kirchliche Organisation von Hellespontus richtete sich nach der zivilen: Kyzikos war Metropole. Aphrodisios gilt als erster bekannter Bischof v. Kyzikos (Praedest. 1, 47 [CCL 25B, 33]), seine Historizität wird jedoch bezweifelt (G. Fedalto, Hierarchia ecclesiastica orientalis 1 [Padova 1988] 138). Sicher bezeugt sind hellespontinische Bischöfe erstmalig in den Akten der Konzilien v. Nikaia (E. Honigmann, La liste originale des Pères de Nicée: Byzant 14 [1939] 47 nr. 112 [Kyzikos]; nr. 114 [Ilion]), Ephesos (AConcOec 1, 1, 7, 85 nr. 27 [Prokonnesos]; 114 nr. 106 [Pionia]; nr. 107 [Germe]; 116 nr. 170 [Skepsis]) u. Chalkedon (ebd. 2, 1, 1, 61 nr. 214 [Dardanos]; nr. 219 [Poimanenon]; nr. 221 [Abydos]; nr. 223 [Adrianu Therai]; D. Stiernon, Art. Hadrianoi: DictHistGE 22 [1988] 1439f [Adrianoi in Bithynien]). Bischöfe sind außerdem erwähnt für Miletupolis u. Parion beim Begräbnis des Parthenios in konstantinischer Zeit (Vit. Parthen.: PG 114, 1365A) sowie für Alexandreia Troas iJ. 343 (Fedalto aO. 149).

IV. Homoiusianer, Novatianer u. Eunomianer. Die nach Bischof Makedonios v. Kpel (342/46 u. 351/60) auch makedonianisch genannte, homoiusianische Glaubensrichtung ist in der Metropole Kyzikos sowie an diversen hellespontinischen Bischofssitzen bis ins 5. Jh. vertreten: Das gilt an erster Stelle für Eleusios, der von Makedonios zum Metropoliten v. Kyzikos erhoben wurde. Er ließ

das dortige Kirchengebäude der Novatianer zerstören, wurde 360 gleichzeitig mit Makedonios abgesetzt u. durch *Eunomios, den Anführer der nach jenem benannten Eunomianer, ersetzt. Eunomios konnte sich jedoch nicht lange halten, sondern wurde noch unter **Constantius II wieder enthoben. Offensichtlich konnte Eleusios zurückkehren, denn von Iulian wurde er gezwungen, die zerstörte Novatianerkirche auf eigene Kosten wieder aufzubauen, bevor derselbe Kaiser ihn wegen seiner feindseligen Haltung gegenüber dem heidn. Kult aus der Stadt vertrieb (Soz. h. e. 5, 15, 5; H. C. Brennecke, Stud. zur Gesch. der Homöer [1988] 100_{21}). Im J. 364 stand Eleusios in Lampsakos einer homoiusianischen Synode vor, welche die homoische Synode v. Kpel (360) nicht akzeptierte; infolgedessen wurde er von Kaiser Valens nicht anerkannt, was angeblich eine nochmalige Vertreibung des Eleusios zur Folge hatte (ebd. 206/9). Vertreter von Lampsakos auf dieser Synode war Markianos. Er u. Eleusios v. Kyzikos nahmen 381 auch am Konzil v. Kpel teil, verließen es aber zusammen mit anderen homoiusianischen Bischöfen aus Hellespontus vorzeitig, da eine Einigung mit den Nizänern nicht möglich war (Socr. h. e. 5, 8; Soz. h. e. 7, 7, 2/5). Zu einer weiteren Synode in Kpel 383 kamen sowohl Eunomios als Vertreter der Eunomianer wie auch Eleusios als Vertreter der Homoiusianer u. Bischof v. Kyzikos. Eunomios wurde zur Verbannung verurteilt, weil er seine ‚häretische' Lehrtätigkeit in Kpel u. Umgebung nicht aufgab. Da die Novatianer die nizänische Trinitätslehre teilten, durften sie ihre Kirchen behalten bzw. wieder aufbauen (M. Simonetti, La crisi ariana nel IV sec. [Roma 1975]; Brennecke aO.; Belke, Bithynien s. v. Kyzikos). Reste der Homoiusianer konnten sich in Hellespontus halten; ihrer Bekämpfung widmete sich, vielleicht im Auftrag des Bischofs Nestorios (428/31), besonders Bischof Antonios v. Germe, den die Homoiusianer deshalb ermorden ließen; Nestorios setzte daraufhin die Schließung der letzten homoiusianischen Kirchen in Hellespontus durch (Socr. h. e. 7, 31).

V. Kirchenbau. Nur wenige Architekturbefunde sind bekannt, zB. in den Poleis Germe (Gönen; vgl. Belke, Bithynien s. v.) u. Ilion (C. W. Blegen, Excavations at Troy, 1935: AmJournArch 39 [1935] 582f Abb. 26f). An beiden Orten gibt es geometrische Mosaikfußböden mit christlichen Inschriften. Die Seltenheit derartiger Befunde mag zum einen mit der geringen Anzahl von Ausgrabungen zusammenhängen. Zum anderen könnten besonders ländliche Kirchen aus vergänglichem Lehm(mörtel)mauerwerk bestanden haben u. deshalb nicht erhalten sein. Eine Marienkirche auf der Artake (Erdek) vorgelagerten Kyra-Insel (Zeytinli ada) wurde hingegen aus gebrannten Ziegeln errichtet (B. Kavaz / N. Öztürk, Zeytinliada Kazısı 2008 Yılı Çalışmaları: Kazı Sonuçları Toplantısı 31, 1 [2009] 493/510). Der Bau stammt offenbar aus dem 6. Jh., u. die in der Provinz damals nicht übliche Bauweise geht vielleicht auf einen hauptstädtischen Stifter zurück. An die Kirche ist ein *Baptisterium in Form eines hexagonalen Zentralbaus mit sechs Rechtecknischen angebaut. Darin enthalten ist ein monolithes, vierpassförmiges Taufbecken mit vier angearbeiteten Säulenbasen für ein Ziborium. Das Becken u. einige Bauglieder scheinen aus prokonnesischem Marmor zu bestehen. Solche Bauglieder u. Teile liturgischen Mobiliars kommen vielerorts vor (Belke, Bithynien; B. Böhlendorf-Arslan / M. Dennert, Spolien in der Moschee u. im Han von Çardak [Troas]: IstMitt 59 [2009] 337/58; A. Ç. Türker, Byz. architectural sculpture and liturgical stonework in Çanakkale Archaeology Museum. Stud. in 2008: Araştırma Sonuçları Toplantısı 27, 2 [2009] 109/26; A. Ç. Türker, Lampsacus in the Byzantine period: S. Doğan / M. Kadiroğlu [Hrsg.], Bizans ve çevre kültürler. Prof. Dr. S. Sıldız Ötüken'e Armağan [Istanbul 2010] 359/67), bes. auch im ländlichen Raum u. häufig in Kombination mit lokalen Steinmetzarbeiten, zB. in H. Anna (Manastır) u. Hiereia (Yenice) (Mango / Ševčenko Abb. 139/46). Selten sind Felskirchen wie zB. in Persi köyü / Değirmenli (J. A. R. Munro / H. M. Anthony, Explorations in M.: Geographical Journal 9 [1897] 150/69. 259). Aus Lampsakos (Lapseki) stammt ein spätantiker Silberhort (6. Jh.) mit liturgischem Gerät, heute im British Museum (O. M. Dalton, Catalogue of early Christian antiquities and objects from the Christian East [London 1901] 39. 81/6 Kat. nr. 249f. 376/96; M. M. Mango, Three illuminating objects from the Lampsacus treasure: Through a glass brightly, Festschr. D. Buckton [Oxford 2003] 64/75).

E. AKYÜREK U. A., Marmara = Türkiye Arkeolojik Yerleşmeleri 8 (Istanbul 2007). – M.-F. AUZEPY U. A., Campagne de prospection 2007 de la mission Marmara: Anatolia Antiqua 16 (2008) 413/42. – C. BAŞARAN, Parion 2008 Kazıları: Kazı Sonuçları Toplantısı 31, 1 (2009) 393/410. – C. BAŞARAN / A. Y. TAVUKÇU, Kuzey Troas-Parion Yüzey Araştırması 1999: Araştırma Sonuçları Toplantısı 18, 2 (2000) 225/36. – K. BELKE, Bithynien u. Hellespont = TabImpByz 13 (Wien, in Vorb.); Art. Mysien u. Hellespont: RBK 6 (2005) 839/68. – G. BIEG / B. TEKKÖK / R. ASLAN, Die spätröm. Besiedlung der Troas. Ein Überblick: Studia Troica 16 (2006) 147/70. – C. W. BLEGEN, Troy. Excavations conducted by the University of Cincinnati, 1932/38. 1. General introduction. The 1st and 2nd settlements (Princeton 1950). – J. M. COOK, The Troad. An archaeological and topographical study (Oxford 1973). – P. FRISCH, Christl. Bauinschrift aus Skamandros: ZsPapEpigr 33 (1979) 187f. – F. W. HASLUCK, Cyzicus (Cambridge 1910). – S. JAPP, Late Roman, Byz. and Ottoman pottery from Alexandria Troas: B. Böhlendorf-Arslan / A. O. Uysal / J. Witte-Orr (Hrsg.), Çanak. Late antique and medieval pottery and tiles in Mediterranean archaeological contexts = Byzas 7 (İstanbul 2007) 55/72. – G. J. JOHNSON, Roman Bithynia and Christianity to the mid-fourth cent., Diss. Univ. of Michigan (Ann Arbor 1984). – D. KAPLAN / C. ÖZGÜNEL, 2008 Gülpınar / Smintheion Kazı Çalışmaları: Kazı Sonuçları Toplantısı 31, 2 (2009) 75/90. – C. MANGO / I. ŠEVČENKO, Some churches and monasteries on the southern shore of the Sea of Marmara: DumbOPap 27 (1973) 235/77. – G. PERROT / E. GUILLAUME / J. DELBERT, Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie d'une partie de la Mysie, de Phrygie, de la Cappadoce et du Pont 1/2 (Paris 1862). – C. B. ROSE, Troy and the Granicus River Valley in Late Antiquity: O. Dally / C. Ratté (Hrsg.), Archeology and the cities of Asia Minor in Late Antiquity = Kelsey Musum Publication 6 (Ann Arbor 2011) 151/71. – E. SCHWERTHEIM, Alexandria Troas: Radt aO. 11/8; Art. M.: NPauly 8 (2000) 608/10. – J. SÜNSKES, Eine Brückenbauinschrift unter Konstantin u. Licinius aus der Umgebung von Kyzikos: EpigrAnatol 2 (1983) 99/105. – B. TENGER, Zur Geographie u. Gesch. der Troas: E. Schwertheim (Hrsg.), Die Troas. Neue Forschungen 3 = Asia Minor Stud. 33 (1999) 103/80. – TH. WIEGAND, Reisen in Mysien: AthMitt 29 (1904) 254/339. – A. YAYLALI / V. ÖZKAYA, Kyzikos 1992 Kazı Çalışmaları: Kazı Sonuçları Toplantısı 15, 1 (1993) 539/61.

Philipp Niewöhner.

Mystagogie.

Vorbemerkung. Der Artikel behandelt das Konzept der M., die Etymologie des Begriffs, seine sich präzisierende Verwendung im 1. Jh. vC. bis 1. Jh. nC. sowie seine Rezeption im Neuplatonismus u. im Christentum des griech. Ostens. Dabei soll das bereits in den verwandten Artikeln *Arkandisziplin, *Eisagoge, *Epiphanie, *Epoptie, *Initiation, *Katechese u. *Katechumenat zur M. Ausgeführte weiter präzisiert werden.

A. Etymologie u. allgemeine Bedeutung. Die M. wird Stephanus 5 (1831/65) 1313 definiert als officium eius qui μυσταγωγὸς vocatur, actio illa initiandi sacris. Unde redditur etiam initiatio in sacris. Erstaunlicherweise hat die Suda keinen Eintrag zu M., wohl aber vier mit der Thematik eng verbundene Lemmata: s. vv. Ἱεροφάντης (μυσταγωγός, ἱερεύς); Μυούμενος (τελούμενος, μυσταγωγούμενος); Μυσταγωγεῖ (αἰτιατικῇ. μυστήρια ἐπιτελεῖ· ὡς μυστήρια ἄγει, ἢ ἐκδιδάσκει); Μυσταγωγός (ἱερεύς; 2, 617; 3, 425. 430 Adler; vgl. Hesych. lex. s. v. μυσταγωγεῖ u. μυσταγωγός [2, 689 Latte]; zum lat. mystagogus A. Lumpe, Art. mystagogus: ThesLL 8 [1966] 1752). – In vielen Fällen ist M. lediglich ein Synonym für Initiation (Turcan 87/159). In anderen Fällen scheint der Begriff weniger kultische Handlungen im eigentlichen Sinn zu bezeichnen als vielmehr eine symbolische Verdeutlichung oder die sie unterstützende ‚verschlüsselte' Theologie. Wie ihr Name andeutet, setzt die M. eine Person voraus, die bereits eingeweiht ist (s.

unten); sie enthält die Vorstellung einer Begleitung u. / oder individuellen Belehrung, die sich an einen Eingeweihten, einen μύστης, richtet. So stellt sie offenbar eine höhere Stufe der Initiation dar. – Μυστ-αγωγία setzt sich aus zwei Begriffen zusammen: Der erste leitet sich von der Wurzel des Wortes μύστης (μύστ-) her, wohl einer Ableitung aus dem Aorist von μύω, ‚sich schließen' (bes. der Augen [vgl. Plat. Soph. 239e], aber auch allgemein jeglicher Art von Öffnung). Μύστης bedeutet wörtlich ‚derjenige, der schweigt' u. kennzeichnet denjenigen, der vom Nicht-Eingeweihten (ἀμύητος) zum Eingeweihten geworden ist u. nun über das, was er gesehen, gehört oder berührt hat, schweigt (Orph. frg. 1. 3. 74 [PoetEpiGr 2, 1, 2. 14. 84]; O. Casel, De philosophorum Graecorum silentio mystico = RGVV 16, 2 [1919] Reg. s. v. μυσταγωγεῖν, μυσταγωγία). Das Wort bezieht sich in seinem religiösen Sinngehalt auf die *Mysterienkulte (bes. *Eleusis). Der Begriff unterscheidet sich von ἐπόπτης, der Bezeichnung für jemanden, der zur höchsten Kontemplation u. zum höheren Grad bzw. zum Ziel der Initiation gelangt ist (P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque[2] [Paris 2009] 700f). Der zweite Teil des Begriffs M. leitet sich vom Verb ἄγω her, ‚jemanden führen, leiten, begleiten', besonders ‚jemanden hinführen zu' einem bestimmten (Einweihungs-) Grad oder Niveau, oder auch ganz einfach ‚einführen in' ein Mysterium bzw. in Mysterien. – In ihrer Grundbedeutung ist die M. somit eine Handlung, nämlich sowohl das Einführen, wie auch das Eingeführt-Werden, in ‚das, was verschwiegen wird oder verhüllt ist' bzw. in das, was den Nicht-Eingeweihten verschlossen ist. Sie bezeichnet sowohl 1) die Handlung, durch die man zu verborgenen u. geheimen Wahrheiten, d. h. zu heiligen, von gewöhnlichen u. allgemein zugänglichen Dingen abgesonderten Wahrheiten, gelangt, aber auch 2) das Vordringen zum symbolischen Gehalt der Handlung, d. h. ihrem tieferen Sinn, der dem gemeinen Volk verborgen bleibt. Entsprechend tritt die ursprüngliche Bedeutung in zwei Ausformungen auf: in einer praktischen, kultischen Form, in einem Heiligtum, das den Göttern u. denjenigen, die in ihre Gegenwart zugelassen wurden, vorbehalten war, sowie in einer gnoseologischen, mit Blick auf eine auf einen Kreis von Erwählten beschränkten Unterweisung. Beide Formen sind auf die Tatsache hin ausgerichtet, dass die Seele im irdischen Leben in einem Körper ist: Kultische Riten, initiatorische Formeln u. symbolische Bedeutung erreichen die Seele vermittelt durch den Körper: 1) Das Gehör (*Hören) kann die Offenbarung heiliger Worte vernehmen; 2) mithilfe des Sehsinns können Visionen wahrgenommen werden (wobei das verwendete Vokabular explizit dem Wortfeld des Sehens u. des *Lichtes entstammt); 3) schließlich wird, oft als letzter Schritt, auch der Tastsinn angesprochen, da dieser am wenigsten der Mehrdeutigkeit unterworfen ist, findet doch die Vereinigung mit dem Göttlichen jenseits von Worten u. Visionen ihren Ausdruck. Zumindest ist er der Sinn, der die Distanz zwischen Eingeweihtem u. Göttlichem auflöst, ohne diese zu vermischen (Plot. enn. 6, 9 [9], 11; Procl. theol. Plat. 1, 2f [1, 11, 10/26. 16, 13/24 Saffrey / Westerink]). – Jede Initiation besteht aus Stufen; die M. umfasst zwar nicht die erste, wohl aber die zweite Stufe, da sie eine Reinigung, einen Eintrittsritus, ja sogar eine abgeschlossene Vorbereitung voraussetzt (Procl. in Plat. Alc. 9, 1/7 [4 Westerink]; theol. Plat. 1, 9 [1, 34/40 S. / W.]; nach Proklos besteht eine direkte Analogie zwischen dem religiösen Weg, der anstrebt, sich mit einer Gottheit zu vereinen, u. dem philosophischen, der den Gipfel der Theologie zu erreichen sucht). Derjenige, der zur schrittweisen Enthüllung der göttlichen Wahrheiten hingeführt wird, ist bereits für würdig befunden worden, dorthin zu gelangen u. wird infolgedessen als μύστης bezeichnet.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Unsichere Ursprünge: Orpheus, Pythagoras u. Platon. Der Ursprung des Begriffs M. ist unsicher. So führt ihn Proklos auf die orphische Tradition zurück (*Orphik), von wo er durch den Pythagoreismus u. den Platonismus aufgenommen u. verbreitet wurde (Procl. theol. Plat. 1, 5 [1, 25f S. / W.]: ‚Die gesamte griech. Theologie ist eine Tochter der orphischen M. [ἅπασα γὰρ ἡ παρ' Ἕλλησι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστι μυσταγωγίας ἔκγονος]; Pythagoras lernte als erster von Aglaophamos die Initiationen zu den Göttern, dann erhielt Platon durch die pythagoreischen u. orphischen Schriften das vollkommene Wissen über diese Initiationen'; zur orphischen Tradition Procl. in Plat. Tim. 3 [2, 167/71 Diehl). *Jamblich dagegen

vermutet, dass der Gebrauch des Begriffs M. aus der hermetischen Tradition Ägyptens hervorgegangen sei, aus der sowohl die Philosophie Platons wie auch die des Pythagoras entstanden sei (Iambl. myst. 1, 2; s. u. Sp. 410). Schließlich kann dieses Vokabular auch ausdrücklich mit den Eleusinischen Mysterien verknüpft werden (Plut. vit. Alc. 34, 6; s. u. Sp. 408). Allerdings stammen alle diese Zeugnisse aus einer Zeit, als der technische Begriff M. inhaltlich bereits fest definiert war; es findet sich kein literarisches Zeugnis, das die Verwendung u. Bedeutung des Begriffs M. vor dem 1. Jh. nC. belegt (mit der möglichen Ausnahme eines Zitats aus *Menander [4. Jh. vC.] bei Plutarch; s. u. Sp. 408). Auch die wenigen Frg., in denen die Verbform belegt ist, stammen aus hellenistischer u. römischer Zeit. – Eine gewisse thematische Nähe besteht zwischen dem ‚Gedicht des *Parmenides' u. dem, was später der Begriff M. abdeckt: Ein Kandidat wird von einer oder mehreren Personen geführt oder begleitet, um sich vom Weg der Sterblichen abzukehren, gleichsam den Durchgang von den dämmrigen Morgenstunden zur vollen Helligkeit des Tages zu finden. Dies wird ausgedrückt in den Begriffen des Übergangs von Unwissenheit u. Irrtum zu Wissen u. Wahrheit, aber vor allem der durch die Gottheit gewirkten Offenbarung dessen, was verborgen ist u. für die Mehrheit der Menschen auch weiterhin verborgen bleiben wird (Parmenid.: VS 28 B 1; Sext. Emp. adv. math. 7, 3, 1/30; Simplic. in Aristot. cael. comm. 3, 1 [CommAristotGr 7, 557f]).

b. Platon. In den Werken Platons kommt weder der Begriff M. noch das Verb μυσταγωγέω vor. Platon kennt offenbar das gesamte Vokabular zum Thema u. spielt darauf an, doch verwendet er nur zweimal Begriffe mit der Wurzel μύστ- (Theaet. 156a; Men. 76e); in beiden Fällen sind damit die *Mysterien bezeichnet. Häufiger finden sich Begriffe, die vom Verb μῦεω abgeleitet sind, allerdings auch diese nicht in umfassender Zahl (Phaed. 69c. 81a; Men. 76e; Theaet. 155e; conv. 210a; Phaedr. 250c; Gorg. 493ab. 497c; ep. 7, 333e; epin. 986d; É. des Places, La religion de Jamblique: B. D. Larsen [Hrsg.], De Jamblique à Proclus [Genève 1974] 83/98; Riedweg 1/69; L. Brisson, Platon. Le Banquet[4] [Paris 2005] 65/71). – Im zweiten Teil der Rede der Diotima über das Schöne (conv. 209e/12a) zieht Platon enge Parallelen zwischen den Einweihungsgraden der Großen Mysterien u. dem dialektischen Aufstieg des Geistes, der sich vom Wahrnehmbaren zum Intelligiblen erhebt u. dabei viele Zwischenstufen durchläuft, bis ihm das Schöne an sich (αὐτὸ τὸ καλὸν) offenbart wird. Hier finden sich schon alle Bestandteile, die mehr als drei Jhh. später die M. ausmachen werden: Kandidat, Führer, Weg sowie verschiedene Gegenstände zum Anschauen u. die Enthüllung des Gesuchten (Riedweg 22/8). Die vergleichende Gegenüberstellung von Stufen der Initiation bzw. letztlich der religiösen Erleuchtung mit den Stufen der dialektischen Erziehung der Jugend sollte eine große Rolle im Neuplatonismus spielen (s. u. Sp. 413f zu Proklos). – Erst im 1. Jh. nC. werden Verben mit dem Stamm μυσταγ- als terminus technicus gebräuchlich. Zunächst finden sie sich im hellenist. Judentum, zB. bei Philo v. Alex., u. bald auch im Mittelplatonismus; so ist bei Plutarch zum ersten Mal die substantivierte Form μυσταγωγία belegt, unter ausdrücklichem Bezug auf die Eleusinischen Mysterien (s. unten).

c. Plutarch. (R. Flacelière / J. Irigoin [Hrsg.], Plutarque, Œuvres morales 1, 1 [Paris 1987] VII/CCXXVI.) Die Popularisierung der mit M. assoziierten Begriffe u. Vorstellungen innerhalb der platonischen Literatur ist sicherlich ein Verdienst Plutarchs. Bei ihm finden sich etwa zehn Termini, die explizit auf der Basis des Stammes μυσταγ- gebildet wurden. In seinen Vitae parallelae bezieht sich der Gebrauch ausdrücklich auf die Mysterien von *Eleusis. So werden zB. vit. Alc. 34, 6 nebeneinander Priester, Mysten u. Mystagogen genannt; letztere erscheinen eher als Betreuer, die die Mysten bei den verschiedenen Zeremonien u. Prozessionen begleiten, denn als Priester, die ebenfalls neben der Gruppe der Mysten u. Mystagogen erwähnt werden (vit. Dion 54, 1; 56, 6: Dion wird von demjenigen in die Mysterien von Eleusis eingeweiht, der seinen Tod verursachen wird). Plutarch zitiert tranqu. an. 15, 474B einen Vers Menanders (frg. 500 [PoetComGr 6, 2, 282]): Er erwähnt den Daimon, der von der Wiege an jedem Menschen zur Seite stehe, um ihn in das Leben einzuweihen bzw. ihn ein Leben lang zu begleiten (μυσταγωγὸς τοῦ βίου; zu weiteren Beispielen in den Moralia vgl. apophth. Lacon. 236D; Is. et Os. 67, 378A; amat. 19, 765A). Dagegen zitiert u. kommentiert Plutarch kurz darauf

einen Aphorismus des Kynikers Diogenes (tranqu. an. 20, 477C/F): Er erwähnt die Feste, die ὁ θεὸς ἡμῖν ... χορηγεῖ καὶ μυσταγωγεῖ u. die wir durch ständiges Klagen entweihen. Diese von Gott geschenkten Feste seien nicht diejenigen, die die Menschen eingeführt hätten, um die Götter zu ehren. Vielmehr soll jeder Tag ein prachtvolles Fest sein, denn ,diese Welt ist ein hl. Tempel u. von göttlicher Majestät. Der Mensch tritt durch seine Geburt in sie ein; er betrachtet nicht unbewegliche u. von Menschenhand gemachte Statuen (ἀγάλματα), sondern οἷα νοῦς θεῖος αἰσθητὰ μιμήματα νοητῶν, wie Platon sagte. ... Da unser Leben eine vollkommene Initiation in diese Mysterien ist, müssen wir stets von Zufriedenheit u. Freude erfüllt sein' (ebd. 20, 477CD; A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 2 [Paris 1949] 234f; zur Welt als Tempel F. Ohly, Art. Haus III [Metapher]: o. Bd. 13, 933/7, bes. 934 mit Lit.).

d. Dio Chrysostomos. (P. Desideri, Art. Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome: Dict. des philosophes antiques 2 [1994] 841/56.) Im 1. Jh. nC. verwendet Dio Chrys. zweimal das Wort M. in seinen Reden (or. 12, 27, 5; 45, 9, 7; W. Elliger, Dion Chrysostomos. Sämtliche Reden [Zürich 1967] 229. 598).

e. Plotin. Bei ihm findet sich weder der Begriff M. noch eine abgeleitete Form. – Zweifellos unterzog Plotin, der das Vokabular der Mysterien kannte, dem Beispiel Platons folgend die üblichen religiösen Praktiken u. Vorstellungen scharfer Kritik (angedeutet bei Porph. vit. Plot. 10, 33/8). Mehrere Abschnitte der Enneaden lassen jedoch lexikalische u. thematische Hinweise auf Tempel, Heiligtümer, Statuen u. allgemeine religiöse Riten erkennen. Allerdings herrscht bei Plotin die philosophische Perspektive vor, während die religiöse Erfahrung offenbar lediglich der Illustration dient (zB. enn. 6, 9 [9], 11). Zu unterstreichen ist, dass Plotins Unterricht offen für alle interessierten Hörer war (Porph. vit. Plot 1, 10/4), anders als dies später im Neuplatonismus besonders bei Jamblich, aber auch in einigen christl.-platonischen Strömungen des Ostens, häufig der Fall war.

f. Der nachplotinische Platonismus: Porphyrios u. Jamblich. Die nachplotinische Tradition bezeugt den fortan festen Gebrauch von M. sowie verschiedenen abgeleiteten Verbformen. Dieser wurde auf dem Hintergrund des Konfliktes zwischen den beiden wichtigsten Protagonisten des nachplotinischen Platonismus, des Plotinschülers Porphyrios u. des Porphyriosschülers Jamblich eingeführt. Ein wesentlicher Punkt der Auseinandersetzung ist der Status der Theurgie (*Magie), der auf den Bereich der Sinneswelt u. der *Materie (Statuen, diverse Kultobjekte) bezogenen kultischen Praktiken u. der durch Kultpriester praktizierten Wahrsagerei. Bei Porphyrios u. Jamblich sind die der M. zugehörigen Begriffe untrennbar verbunden in einem Kontext, der die Notwendigkeit erfahrungsbezogener kultischer Dimensionen der griech. Religiosität zu rechtfertigen (Jamblich) bzw. zu verneinen (Porphyrios) versucht. Für Jamblich war es Rechtfertigung genug, dass diese Religiosität ihrerseits Erbin einer antiken hermetisch-ägypt. Tradition war, an die, wie man glaubte, die Philosophie Platons u. davor die des Pythagoras anknüpfen konnte (myst. 1, 2, 5, 15/6, 2). Umgekehrt verwendet Porphyrios den Begriff M. zB. in De abstinentia, wo er besonders kritisch auf die unter dem Begriff der Theurgie zusammengefassten populären religiösen Praktiken eingeht (abst. 2, 53, 11: ἡ φύσις ... νοερὰ δὲ οὖσα διὰ νοῦ μυσταγωγεῖ τοὺς ταύτην σέβοντας; zwei weitere Erwähnungen finden sich antr. nymph. 6, 9 [= Numen. (?) frg. 60 (101f des Places)]; in Plat. Tim. frg. 22 [14 Sodano]). Die Verbform tritt im Rahmen der Kritik an der Mantik auf; bemerkenswert ist, dass hier die als noetisch verstandene Natur (die möglicherweise, wenn auch nicht ausdrücklich, mit der Weltseele gleichgesetzt wird) die Rolle des Mystagogen innehat. – Diese Theorie steht derjenigen Plutarchs in De tranquilitate animi nahe; in dieser Schrift wird die Rolle des Mystagogen erwähnt u. Gott selbst zugeschrieben (s. o. Sp. 408). Wie Plutarch u. Dio Chrys. (or. 12, 33f; Ohly aO. 934f) will auch Porphyrios den ,Tempel' u. das ,Heiligtum' auf die Ausmaße der ganzen Welt ausweiten u. die vita philosophica sowie ihren Vollzug zum einzigen Ort bzw. Weg des legitimen Zugangs zu den Mysterien machen, die das Göttliche im Universum verborgen hat. Hier findet sich dieselbe Denkrichtung u. kritische Tonart wie im Kommentar Plutarchs zum Aphorismus des Kynikers Diogenes (tranqu. an. 20, 477C/F; *Kynismus; zur Welt als Tempel des göttli-

chen Vaters Porph. abst. 2, 46, 1: ἐν δὲ τῷ ναῷ τοῦ πατρός, τῷ κόσμῳ τούτῳ; Festugière aO. 233/8. 538. 568; J. Pépin, Théologie cosmique et théologie chrétienne [Paris 1964] 289/91). Mehrere Abschnitte in De abstinentia bestätigen, dass der Kult am besten geistig ausgeübt wird, u. dass deshalb die Theurgie aufgrund ihres umfassenden Gebrauchs der zur Sinnenwelt gehörenden Elemente, der verschiedenen Opfer, der Eingeweideschau (Fleisch, Blut u. Galle), der Erscheinungen von zweitrangigen Göttern u. Dämonen, für den Aspiranten eines philosophischen Lebens unangemessen ist (zB. abst. 2, 52, 1/4). Wie Porphyrios ebd. 2, 49, 1/50, 2 betont, strebt der Philosoph als Priester des höchsten Gottes danach, durch sein eigenes Handeln als Einer zum Einen zu gelangen, ohne von einem Begleiter behindert zu werden (μόνος μόνῳ δι' ἑαυτοῦ θεῷ προσιέναι σπουδάζων ἄνευ τῆς τῶν παρομαρτούντων ἐνοχλήσεως). Bemerkenswert ist, dass die erwähnte Begleitung offenbar auf eben jene Mystagogen verweist, die die Initiierten durch die verschiedenen Zeremonien u. Prozessionen begleiten. Der Philosoph braucht sie aber nicht, da Gott selbst ihn führt u. begleitet, μόνος μόνῳ (vgl. die letzten Worte, die Porphyrios in seiner Ausgabe der Werke Plotins überliefert: φυγὴ μόνου πρὸς μόνον [Plot. enn. 6, 9 (11), 51]). – Auf die Kritik des Porphyrios, die vor allem im ‚Brief an Anebo' konzentriert ist (der einzige Teil dieses Briefes, der ein von μυσταγ- abgeleitetes Wort verwendet, dient Jamblich als Einleitung für seine Replik: myst. 1, 1), antwortet *Jamblich mit dem äußerst komplexen Werk De mysteriis Aegyptiorum (der volle Titel lautet Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις). Er bemüht sich, den Kult u. dessen religiöse Praktiken zu rechtfertigen, indem er sie in der antiken hermetischen Tradition Ägyptens verankert, in die schon Platon u. Pythagoras eingeweiht u. von der ihre Philosophie beeinflusst gewesen sei. In seiner Rechtfertigung der Theurgie lässt Jamblich sie als der Philosophie überlegen erscheinen, denn durch sie komme der Mensch mittels Audition oder Vision in ‚quasi-physischen' Kontakt mit dem Göttlichen. – In myst. 1, 11 wirft er Porphyrios vor, dass dessen Kritik an der Theurgie Unerfahrenheit in Bezug auf die ἱερατικὴ μυσταγωγία zeige. Die Art der Beziehung von M. u. Theurgie ist in der Forschung umstritten: Während É. des Places, Les mystères d'Égypte (Paris 1966) 40_1. 60_1 sie für annähernd synonym hält, argumentiert C. van Liefferinge, La théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus (Liège 1999) 27/30 überzeugend, dass die Theurgie zu einer hl. Handlung gehöre, an der Mensch u. Gott gleichermaßen beteiligt seien; die M. falle aber, wie die Theologie, in den Bereich des λόγος. – Die beiden letzten Erwähnungen von M. in De mysteriis scheinen die ebd. 27/30 gemachte Unterscheidung zu stützen: Jamblich erklärt hier seinem Gesprächspartner ‚die Art der Theologie der Ägypter. Diese nämlich ahmen die Natur des Alls u. das Schöpfungswirken der Götter nach, wenn sie symbolische Abbilder von den mystischen, verborgenen u. unsichtbaren Erkenntnissen erschaffen. ... Wissend nämlich, dass alle höheren Wesen ihre Freude haben, wenn die niedrigeren ihnen ähnlich werden, u. da sie diese durch möglichst genaue Nachahmung mit Glück erfüllen wollen, führen die Ägypter zu Recht die (der Nachahmung) angemessene Methode der M., die in ihren Symbolen verborgen ist, fort' (myst. 7, 1). Die genaue Bedeutung von M. ist hier schwierig zu bestimmen. Nach den folgenden Erklärungen bezeichnet die M. in gleichem Maße den noetischen Inhalt, der in den von den Ägyptern verwendeten Symbolen verborgen ist, wie die Möglichkeit, sich ausgehend von diesen zu der in ihnen enthaltenen geistigen Wahrheit zu erheben. Die Theologie der Ägypter hätte somit in sinnlich wahrnehmbaren Symbolen (Jamblich erwähnt zB. den Schlamm, den *Lotus, das Boot u. den Zodiakus) intelligible Wahrheiten über das Urbild der universellen Natur u. ganz besonders des Göttlichen verschlüsselt. Am Ende dieses Abschnitts zur Theologie der Ägypter erwähnt Jamblich ein viertes (u. letztes) Mal den Begriff M. u. schlussfolgert Αἰγύπτιοι ... κατὰ τοιαύτην συμβολικὴν μυσταγωγίαν τῷ θεῷ προσφέρονται (myst. 7, 3). Die M. umfasst hier offenbar gleichzeitig ein bestimmtes Wissen, vielleicht auch eine Verbindung aus theoretischem u. praktischem Wissen, das dem der auf geheimnisvolle Weise den *Kosmos leitenden u. ordnenden transzendenten Gottheiten entspricht. Die Ägypter sind Ausleger dieses Wissens u. kraft ihrer ‚hermetischen' Praxis auch Nachahmer allerersten Ranges.

g. Proklos. (5. Jh. nC.; H. D. Saffrey / L. G. Westerink [Hrsg.], Proclus. Théologie Platonicienne 1 [Paris 1968] IX/LXXXIX.) Wie Proklos betont, verhüllt die Philosophie der Pythagoreer durch mathematische Formeln die M. göttlicher Lehren (in Eucl. prol. 1 [22 Friedlein]: ἡ τῶν Πυθαγορείων φιλοσοφία παραπετάσμασι τούτοις χρωμένη τὴν μυσταγωγίαν κατακρύπτει τῶν θείων δογμάτων). – Die wichtigsten Belege von M. finden sich in der Theologia Platonica (dazu W. Beierwaltes, Procliana [2007] 86). So wird zB. theol. Plat. 1, 1 (1, 5 S. / W.) die μυσταγωγία περὶ τῶν θείων, welche die Theologie Platons bezeichnet, mit einer auf einem Sockel im Chorraum eines Heiligtums aufgestellten Götterstatue gleichgesetzt (Saffrey / Westerink aO. 130_6). Sie ist nur denen zugänglich, die Proklos als ,wahre Priester' (ἱερέων ἀληθινῶν) u. ,Ausleger der platonischen Epoptie' (τούτους δὴ τοὺς τῆς Πλατωνικῆς ἐποπτείας ἐξηγητὰς) bezeichnet, also denjenigen, die ein Leben führen, das der Erlangung der Mysterien angemessen ist (τὸν προσήκοντα τῇ μυσταγωγίᾳ βίον; theol. Plat. 1, 1 [1, 6 S. / W.]; zB. Plotin, Amelius, Porphyrios, Jamblich, Theodorus v. Asine: ebd. 1, 1 [1, 6]). Des Weiteren findet sich in theol. Plat. die Wendung τὴν περὶ θείων μυσταγωγίαν, u. zwar in Bezug auf die Frage, welche platonischen Dialoge am besten diese die Götter betreffende M. zum Ausdruck bringen; Proklos hebt hier besonders Phaidon, Phaidros, Symposion u. Philebos hervor (ebd. 1, 5 [1, 24]; weitere ebd.). Ihre Lehren stünden ,in Übereinstimmung mit den ersten Prinzipien Platons u. den geheimen Traditionen der Theologen' (ταῖς τῶν θεολόγων μυστικαῖς παραδόσεσιν), denn ,die gesamte griech. Theologie ist eine Tochter der M. des Orpheus' (ebd. 1, 5 [1, 25]). Nach Saffrey bezeichnen die drei Begriffe ἡ Ὀρφικὴ μυσταγωγία (1, 5 [1, 25]), τὰ περὶ θεῶν ὄργια (1, 5 [1, 26]) u. ἡ παντελὴς περὶ τούτων (θεῶν) ἐπιστήμη (1, 5 [1, 26]) dasselbe: die zu einer eigenständigen Wissenschaft werdende Theologie (Saffrey / Westerink aO. 26_2; theol. Plat. 1, 7 [1, 32 S. / W.]: τῆς περὶ θείων μυσταγωγίας; 1, 10 [1, 41 S. / W.]: τὴν Πλάτωνος περὶ τῶν θείων μυσταγωγίαν; zu den theologischen Vorlagen, die von Mythendichtern verwendet werden, in deren Mythen sich von da an ,wie unter Schleiern die unaussprechliche M. über die Götter' verbirgt, vgl. ebd. 1, 17 [1, 81]: τὴν ἀπόρρητον ... μυσταγωγίαν ἐν τούτοις ὥσπερ παραπετάσμασι κρύπτοντες; in Plat. remp. 369. 371 [1, 76. 80 Kroll]). Des Weiteren erwähnt Proklos die M. im Hinblick auf den Aufstieg zum ersten Prinzip (τὴν περὶ τοῦ ἑνὸς μυσταγωγίαν: theol. Plat. 3, 7 [3, 29 S. / W.]) bzw. in Bezug auf die Triaden (ebd. 3, 15 [3, 52]; für ihn offenbart im Timaeus der ,Meister' [= Platon] τὴν περὶ αὐτῶν [= τριάδων] ἡμῖν ἀπόρρητον μυσταγωγίαν). Nach ebd. 3, 23 (3, 83) offenbart die Lehre des *Parmenides die hl. Wege, die den Menschen zur unaussprechlichen M. erwecken (τὰς ἱερὰς ἀτραποὺς ταύτας καὶ πρὸς τὴν μυσταγωγίαν τὴν ἀπόρρητον ... ἀνεγειρούσας; M. ist hier synonym mit platonischer Theologie; vgl. ebd. 5, 9. 35 [5, 30. 128]). – Schließlich behandelt Proklos die M. im Zusammenhang mit der Epiphanie der Götter in der Theurgie: Diese Erscheinungen unter verschiedenen Formen werden den Menschen durch die ,von den Göttern empfangene M.' (ἡ θεοπαράδοτος μυσταγωγία) nahegebracht (in Plat. remp. 380 [1, 111 Kroll]), ein Hinweis auf die Chaldäischen Orakel, aus denen im Anschluss zitiert wird (Orac. Chald. frg. 146 des Places).

II. Jüdisch. Philo v. Alex. Er kennt das Substantiv M. offenbar nicht, gebraucht aber viermal von der Verbform μυσταγωγέω abgeleitete Begriffe. Zwar ist es kaum beweisbar, dass Philo diesen Gebrauch des Wortes eingeführt hat, doch findet sich vor ihm kein entsprechender Gebrauch stricto sensu (evtl. bei seinem Zeitgenossen Strabo 14, 1, 44; 17, 1, 39); dies weist ohne Zweifel darauf hin, das diese Praxis noch neu ist. In somn. 1, 164f wird *Mose als Mystagoge bezeichnet; seine Aufgabe ist es, in das geheime Licht der Hl. Schriften einzuführen u. die Herrlichkeit sichtbar zu machen, die verschlossen u. für Nichteingeweihte unsichtbar ist. Mose ist Myste u. Mystagoge zugleich (ebd. 2, 78): Er ist Mystagoge geworden, weil er selbst von Gott, der sich ihm auf dem Sinai offenbarte, wie ein Myste zur Offenbarung geführt u. begleitet wurde (vit. Moys. 2, 71: ἐμυσταγωγεῖτο). Schließlich begegnet der Begriff in virt. 178: Mose führt u. begleitet die Seinen, um sie von Lüge u. Hochmut zu reinigen u. sie zur Wahrheit u. zum höchsten Gut hinzuwenden. Diese vier exemplarischen Belege können nicht den gesamten Reichtum des mit den Mysterien verbundenen Wortschatzes erfassen, den Philo sich zu eigen gemacht hat (nachdem er die bei den Heiden prakti-

zierten Initiationsriten u. Mysterien scharf kritisiert hatte; spec. leg. 1, 319/23; Riedweg 108/15; J. Pascher, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon v. Alexandreia [1931]).

C. Christlich. I. Irenäus v. Lyon. Irenäus ist der erste christl. Autor, der das Substantiv M. verwendet, jedoch nur an zwei Stellen u. jeweils mit ausgesprochen negativer Konnotation zur Bezeichnung der okkulten u. magischen Praktiken der Valentinianer (adv. haer. 1, 15, 155/9. 21, 33/7).

II. Clemens v. Alex. u. Origenes. Clemens u. Origenes gebrauchen den Begriff M. nicht, es sei denn, man schreibt Letzterem die Autorschaft von in Joh. frg. 36, 34 (GCS Orig. 4, 512) zu. Zwar finden sich einige vom Stamm μυσταγ- abgeleitete Wörter, doch beziehen sie sich lediglich auf die Funktion desjenigen, der in die Mysterien einführt oder die Mysten begleitet (Clem. Alex. strom. 4, 162, 3: ὁ σωτὴρ ... μυσταγωγεῖ; 5, 74, 1: δι' ἀγγέλου ... μυσταγωγεῖται; protr. 2, 21, 1 u. ö.; Orig. c. Cels. 3, 60: ὁ δὲ κατὰ τὸν Ἰησοῦν μυσταγωγῶν τῷ θεῷ; 6, 23; 8, 48; J. Pascher, Stud. zur Gesch. der ägypt. Mystik in griech.-röm. Zeit 2 [1934] Reg. s. v. Mystagoge).

III. Gregor v. Nyssa. Bei ihm finden sich mehr als 40 vom Stamm μυσταγ- abgeleitete Begriffe (davon mehr als 25-mal das Wort M. selbst), so dass, rein statistisch gesehen, die Annahme naheliegt, Gregor habe den Begriff M. in die Theologie eingeführt (zum Verständnis der M. bei Gregor E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor v. Nyssa [1966] 147/50). In vit. Moys. 1, 42 (GregNyssOp 7, 1, 19) erscheint Mose im Rahmen der Sinaierzählung als Mystagoge (s. o. Sp. 414 zu Philo). Nachdem die Israeliten sich gereinigt hatten, sollten sie unter der Führung des Mose den Berg besteigen. Dort wurden sie jedoch Zeugen einer furchteinflößenden Erscheinung. Unfähig zu ertragen, was sie beim Aufstieg sahen u. hörten, baten sie Mose, als Mittler allein auf den Berg des Herrn zu steigen, während sie wieder hinabstiegen (ebd. 1, 43/5 [7, 1, 20/2]). Mose trat der Dunkelheit allein gegenüber u. drang in unsichtbare Wirklichkeiten vor, dabei wurde er den Blicken des Volkes entzogen. Nachdem er in das Heiligtum der göttlichen M. gelangt war, trat er in Kontakt mit dem Unsichtbaren u. entschwand den Blicken (ebd. 1, 46 [7, 1, 22]: πρὸς γὰρ τὸ ἄδυτον τῆς θείας μυσταγωγίας παραδυείς, ἐκεῖ τῷ ἀοράτῳ συνῆν μὴ ὁρώμενος ...). Wenig später unterstreicht Gregor, dass das Göttliche jenseits der dem Verstand zugänglichen Sphären wohne (ebd. 1, 46 [7, 1, 22]: ἀνατείναντα ἐκεῖ πιστεύειν εἶναι τὸ θεῖον ἐν ᾧ οὐκ ἐφικνεῖται ἡ κατανόησις). Gregors Verständnis von M. in dieser Exodus-Passage ist anspruchsvoll: M. bezeichnet hier eine hl. Einheit von Raum u. Zeit (das Sinaigeschehen), während der eine nicht in Worte fassbare Begegnung u. Unterredung stattfinden (1, 58 [7, 1, 26]). Dieses Geschehen umfasst mehrere Phasen: den Beginn vor dem Aufstieg (2, 201 [7, 1, 103]: τὸ κατὰ τὴν πρώτην μυσταγωγίαν) u. eine Abschlussphase am Ende des Aufstiegs, in der der Geist nach den schrecklichen Visionen u. Auditionen ins Dunkel eintritt u. unter Aussetzung seiner Denkfähigkeit in Kontakt mit dem Göttlichen tritt. Die Bedeutung von M. ist überwiegend metaphysisch. – In seinen Homilien zu Kohelet assoziiert Gregor den Begriff M. mit einer Unterweisung für Fortgeschrittene (ἡ ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα τῶν μαθημάτων γίνεται μυσταγωγία: in Koh. hom. 5 [GregNyssOp 5, 353]), die denjenigen vorbehalten ist, die sich bereits vom Bösen abgewendet haben u. daher würdig sind, zu der περὶ τῶν ὄντων φιλοσοφία zu gelangen (ebd. 7 [5, 406]). Die M. nimmt hier die Form einer φυσικὴ θεωρία an, von der eine Erkenntnis herrührt, die keine empirische Basis hat, also eine theoretische Erkenntnis des Wesens der Dinge, in die man von Gott selbst eingeführt worden ist. – Im Kommentar zum Hohenlied ‚führt' der Hl. Geist, nachdem er das Herz gereinigt hat, ‚den Verstand, vermittelt durch das Hohelied, ins Innere des göttlichen Adyton ein' (διὰ τοῦ Ἄισματος τῶν Ἀισμάτων ἐντὸς τῶν θείων ἀδύτων μυσταγωγεῖ τὴν διάνοιαν: in Cant. hom. 1 [GregNyssOp 6, 22]; mit bemerkenswerten Bedeutungsverschiebungen ebd. 8 [6, 245]: ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐν τῷ παραδείσῳ μυσταγωγίας; 10 [6, 308]: τῷ γὰρ ἐπισταμένῳ τὰς μυστικὰς τοῦ εὐαγγελίου φωνὰς οὐδεμία φανήσεται διαφορὰ τῶν ἐνταῦθα ῥητῶν πρὸς τὴν ἐκεῖ τοῖς μαθηταῖς γινομένην μυσταγωγίαν; 11 [6, 324]: τίς τοίνυν ἐστὶν ἡ γινομένη τῇ ψυχῇ διὰ τῆς νυκτὸς ταύτης μυσταγωγία). – Mit Gregor wird der Begriff M. zu einem Schlüsselbegriff des christianisierten Platonismus der griech. Kirche des Ostens. Seine Bedeutung umfasst bei Gregor sowohl

metaphysische als auch ausgesprochen mystische Aspekte, während er bei seinen Zeitgenossen Cyrill v. Jerus. (s. unten) u. Joh. Chrysostomos (s. unten) eher auf pastorale Inhalte abzielt. Bei diesen werden zwar die heidn. Riten u. Kultpraktiken unabhängig von ihrem paganen Bezugsrahmen gesehen; Begriffe, Symbolik u. sogar eine gewisse rituelle Struktur bleiben allerdings erhalten (G. Shaw, Theurgy and the soul [University Park 1995] 241f).

IV. Cyrill v. Jerus. Der Begriff M. bedeutet für Cyrill v. Jerus. (bzw. für den Autor der mystagogischen Katechesen, hierzu A. Piédagnel = SC 126 [1966] 18/40) die Einführung in Mysterien. Seine ‚mystagogisch' genannten Katechesen setzen mehrere vollendete Initiations-Stufen voraus, u. a. eine auf die Taufe vorbereitende Katechese (O. Pasquato / H. Brakmann, Art. Katechese [Katechismus]: o. Bd. 20, 422/96; M. Metzger / W. Drews / H. Brakmann, Art. Katechumenat: ebd. 497/574) sowie die Taufe selbst. Erst danach ist die Einführung in die hl. Mysterien möglich, denn Ziel der mystagogischen Katechesen ist es, den Neugetauften an den Tagen nach ihrer Taufe in der Kirche die symbolische Bedeutung dieses Sakramentes zu erschließen. Fünf ‚mystagogische' Katechesen (oder auch nur ‚Mystagogien', αἱ καθ' ἡμέραν μυσταγωγίαι: catech. myst. 2, 1 [356 Reischl / Rupp]) sollen nacheinander die mystische (= verborgene) Bedeutung der einzelnen Elemente der Taufe enthüllen. Sie behandeln: 1) die Absage an Satan u. das Glaubensbekenntnis (ebd. 1, 4/11 [349/56 R. / R.]); 2) das Ablegen der Kleider, die präbaptismale Salbung u. die Taufe (2, 2/8 [357/64]); 3) die postbaptismale Salbung mit Chrisam-Öl (3, 1/5 [365/71]); 4) Brot u. Wein bzw. Leib u. Blut Christi in der Taufeucharistie (4, 1/6 [373/7]); 5) die Riten der Eucharistiefeier: das Wasser zur Händewaschung des Priesters, der Friedens-*Kuss, die Gebete der Anaphora, des Sanctus, der Epiklese, der Fürbitten, des Vaterunsers u. der Kommunion (5 [381/95]; *Corpus Christi). Diese Verwendung des Begriffs der M. setzte sich in der alten Kirche nach u. nach durch (s. unten zu Joh. Chrysostomos).

V. Joh. Chrysostomos. Der Gebrauch des Begriffs M. durch *Joh. Chrysostomos ist von seiner pastoralen Tätigkeit geprägt. Er verwendet das Wort, wie auch Cyrill v. Jerus., in einem sakramentalen Zusammenhang; gemeint ist das, was sich in den Initiationssakramenten Taufe, Firmung u. Eucharistie vollzieht (für einen Bezug ausschließlich auf die Taufe ep. Olymp. 8 [2], 2 [SC 13, 162]: καθαρθεὶς διὰ τῆς τοῦ βαπτίσματος μυσταγωγίας; zu einer auf alle Initiationssakramente bezogenen Verwendung, die die M. als göttlich bezeichnet, catech. III 5, 18 [ebd. 50, 209]: τῆς θείας ... μυσταγωγίας; die auf die Taufe vorbereitenden Katechesen betonen den ehrfurchtgebietenden Charakter der hl. Initiation: ebd. I 3, 5 [366, 230]). Seine eigene Rolle besteht laut Joh. Chrysostomos darin, die Taufbewerber zur Initiation hinzuführen, er spricht davon, sie in das Heiligtum zu führen u. ihnen das Allerheiligste zu zeigen (μετὰ πλείονος ἀδείας ὑμᾶς ἐχειραγώγησα πρὸς τὴν φρικτὴν ταύτην μυσταγωγίαν, καὶ εἰσήγαγον ἂν εἰς τὰ ἄδυτα αὐτὰ καὶ ἔδειξα τὰ ἅγια τῶν ἁγίων καὶ τὰ ἐκεῖ πάντα: ebd. I 2, 1 [366, 168]). Zahlreiche weitere Vorkommen von M. finden sich in seinen Kommentaren u. Homilien. – Grundsätzlich ist die Bedeutung von M. bei Joh. Chrysostomos wenig originell. Der Begriff bezeichnet die Enthüllung dessen, was bis zu diesem Augenblick dem Verstand verborgen oder zumindest verschwiegen war, also der symbolischen Bedeutung der kirchlichen Riten. Der Gebrauch des Begriffes M. steht daher in unmittelbarem Zusammenhang mit der Osternacht, den Initiationssakramenten u. deren Deutung.

VI. Cyrill v. Alex. Statistisch gesehen finden sich in den Werken Cyrills v. Alex. die meisten Belege für den Begriff M.: mehr als 100-mal in seinen Kommentaren zur Hl. Schrift sowie fast 300 vom Stamm μυσταγ- abgeleitete Formen. Cyrill gebraucht das Wort ‚M.' verschwenderisch in seinen Kommentaren, auch an Stellen, die dies nicht erforderten (zB. 13-mal in seinen Kommentaren zu den kleinen Propheten; 9-mal in Ps.; 33-mal im comm. in Jes.; 22-mal im comm. in Lc.). So fordert er zB., dass man die helle u. strahlende M. der Prophezeiungen der Evangelien ‚Sonne' nennen solle (in Hab. comm. 2, 3, 11 [2, 149 Pusey]: οὐκοῦν ἥλιον μὲν γοῦν φαμεν τὴν φωτοειδῆ τε καὶ ἔκλαμπρον τῶν εὐαγγελικῶν θεσπισμάτων μυσταγωγίαν). Die Erziehung durch die aus dem Evangelium geschöpfte M. nennt er den ‚guten Hirtenstab' (in Sach. comm. 4, 11, 10f [2, 462 Pusey]: ῥάβδον μὲν ὀνομάζει καλὴν, τὴν διὰ τῆς εὐαγγελικῆς μυσταγωγίας παίδευ-

σιν). Auch bringt er die M. mit dem Gesetz in Verbindung: sie steht ‚über dem Gesetz' (ὑπὲρ νόμον: ebd. 5, 12, 8 [2, 490 P.]; in Ps. 49, 6 [PG 69, 1081]; comm. in Lc. 13, 31 [ebd. 72, 781]), sie ist ‚M. des Gesetzes' (διὰ τῆς τοῦ νόμου μυσταγωγίας: in Mal. comm. 1, 2, 5 [2, 576 Pusey]), ‚dem Gesetz gemäße M.' (ἡ κατὰ νόμον μυσταγωγία: ador. 3 [PG 68, 276]) oder M. ‚durch das Gesetz' (διὰ νόμου: in Jes. comm. 1, 5; 3, 2 [ebd. 70, 220. 648]). Verschiedene Adjektive können die M. näher beschreiben: ‚evangeliengemäß' (μυσταγωγίας εὐαγγελικῆς: ador. 2 [ebd. 68, 229]; in Sach. comm. 4, 11, 10f [2, 462 P.]; comm. in Lc. 5, 4 [PG 72, 553]), ‚kunstgerecht u. göttlich inspiriert' (διὰ τῆς ἐντέχνου καὶ θεοπνεύστου μυσταγωγίας: ador. 10 [ebd. 68, 665]), ‚recht u. untadelig' (ὀρθαῖς τε καὶ ἀμωμήτοις μυσταγωγίαις: in Jes. comm. 1, 2; 3, 1 [ebd. 70, 101. 569]), ‚anders' (ἑτέραν μυσταγωγίαν: ebd. 4, 2 [964]), ‚heilig' (τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας: ebd. 4, 4 [1076]), ‚die reinste' (ἀκραιφνεστάτην μυσταγωγίαν: ebd. 5, 2 [1220]), ‚rein, nicht befleckt' (τῆς ἀχράντου μυσταγωγίας: ebd. 5, 3 [1237]), ‚apostolisch' (τῆς ἀποστολικῆς μυσταγωγίας: comm. in Lc. 6, 13 [ebd. 72, 588]), ‚unaussprechlich' (τῆς ἀῤῥήτου μυσταγωγίας: ebd. 10, 23 [676]), ‚theologisch' (τὴν θεολογικὴν μυσταγωγίαν: ebd. 23, 38 [937]). Die M. wird bisweilen als ‚von den hl. Aposteln' (in Sach. comm. 4, 10, 11f [2, 444 P.]; in Jes. comm. 1, 5 [PG 70, 232]), ‚von den Heiligen' (ebd. 3, 3; 5, 1 [752. 1157]), ‚vom göttlichen Paulus' (διὰ τῆς τοῦ θεσπεσίου Παύλου μυσταγωγίας: ebd. 5, 1 [1189]) oder ‚aus der Höhe' (τῆς ἄνωθεν μυσταγωγίας: ebd. 3, 1; 4, 4 [585. 1036]) kommend bezeichnet. Schließlich bringt Cyrill sie auch ausdrücklich mit dem Wirken des Hl. Geistes in Verbindung (ταῖς τοῦ ἁγίου Πνεύματος μυσταγωγίαις: c. Iulian Imp. 1, 32 [SC 322, 168]; μυσταγωγίας τῆς παρὰ τοῦ Πνεύματος: trin. 6, 627, 33 [ebd. 246, 130]; διὰ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος φωταγωγίας μυσταγωγούμενος: ep. pasch. 10, 1 [ebd. 392, 184]; in Ps. 24 [PG 69, 845]; in Jes. comm. 3, 3 [ebd. 70, 752]). Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Cyrill den Begriff M. im Sinne von Initiation oder Enthüllung bzw. heiliger (sc. göttlicher) Unterweisung verwendet.

VII. Maximus Confessor. Obwohl er einer der wenigen antiken Autoren ist, der ein unter dem Titel ‚M.' überliefertes Werk verfasst hat (s. unten), verwendet er den Begriff nur selten. Auch weicht der Sinngehalt deutlich von demjenigen bei Cyrill v. Jerus. (s. o. Sp. 417), Joh. Chrysostomos (s. o. Sp. 417f) u. Cyrill v. Alex. (s. o. Sp. 418f) ab; es besteht eher eine Nähe zu Gregor v. Nyssa (s. o. Sp. 415/7). Anders als es bei vielen Punkten seiner Lehre der Fall ist, scheint Maximus in Bezug auf die M. auch nicht stricto sensu von PsDionysus Areopagita abhängig zu sein (zur M. bei PsDion. Areop. vgl. eccl. hier. 1, 1 [PTS 36, 63]: τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας; myst. theol. 1, 2 [ebd. 142]: αἱ θεῖαι μυσταγωγίαι; ep. 9, 1 [ebd. 197]: ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις). – In den quaest. ad Thal., die sich mit der Exegese diverser Aporien der Hl. Schrift befassen, verwendet Maximus mehrmals den Begriff M. in einem allegorischen Sinn, zB. um anzudeuten, dass der neue Bund es ‚durch die theoretische M. dem Verstand ermöglicht, auf erkenntnismäßige Weise über die körperlichen Gegebenheiten hinaus zur Anschauung der ihm verwandten intelligiblen Wirklichkeiten zu gelangen' (διὰ τῆς θεωρητικῆς μυσταγωγίας ἀπὸ τῶν σωματικῶν πρὸς τὰ συγγενῆ τῶν νοητῶν θεάματα τὸν νοῦν γνωστικῶς ἀναβιβάζων: quaest. ad. Thal. 3 [CCG 7, 55, 20/3]). Ebd. 5 (67, 36/44) stehen Erde, Stroh u. Brot symbolisch jeweils für die praktische Philosophie, die φυσικὴ θεωρία u. die mit der Theologie im Einklang stehende wahre M. (ἄρτος δὲ ἡ κατὰ τὴν θεολογίαν ἀληθὴς μυσταγωγία). An anderer Stelle wird gesagt, dass Christus, das Haupt des zur mystischen Theologie gelangten Verstandes, im Nichtwissen in unbeweisbaren M. erfasst wird (ebd. 25 [161, 54/63]). Ebd. 40 (267, 29/269, 39) wird die der Natur angepasste theologische M., die zur Erkenntnis u. zum Licht der Trinität führt, noch einmal von der φυσικὴ θεωρία unterschieden. Ebd. 52 (417, 63/419, 73) unterstreicht Maximus, dass jeder philosophische u. auf Erkenntnis ausgerichtete Verstand, bildlich gesprochen, Juda u. Jerusalem besitze (πᾶς τοιγαροῦν γνωστικὸς καὶ φιλόσοφος νοῦς καὶ τὸν Ἰούδαν ἔχει καὶ τὴν Ἱερουσαλήμ): Juda als praktische Philosophie u. Jerusalem als theoretische M. (τὴν μὲν Ἰουδαίαν ὡς πρακτικὴν ἔχει φιλοσοφίαν, τὴν δὲ Ἱερουσαλὴμ ὡς θεωρητικὴν μυσταγωγίαν). Maximus warnt, dass durch die Verdrängung der φυσικὴ θεωρία zugunsten der buchstäblichen Befolgung des Gesetzes die Initiation in τῶν θείων ... μυσταγωγία verhindert werde (65 [22, 273, 366/78]). Aus die-

sem Grund mahnt er kurz darauf seinen Adressaten, die ,jüd.' Kultauffassung (τὸν Ἰουδαϊκὸν τῆς λατρείας τρόπον: 65 [293, 668f]) von der theoretischen M. fernzuhalten (65 [293, 670f]) u. betont die Notwendigkeit, den Buchstaben des Gesetzes (τὸ ... γράμμα τοῦ νόμου) durch die φυσικὴ θεωρία zu den Höhen der spirituellen M. zu erheben (διὰ μέσης τῆς φυσικῆς θεωρίας πρὸς τὸ ὕψος τῆς πνευματικῆς μυσταγωγίας ἀναγαγόντες: 65 [295, 693/8]). In quaest. dub. deutet Maximus symbolisch 1 Cor. 3, 12, wo verschiedene Materialien aufgezählt werden, mit denen die Menschen auf dem Fundament Christus aufbauen (Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stroh), u. setzt das *Gold allegorisch mit der theologischen M. gleich (ὡς χρυσὸν μὲν τὴν θεολογικὴν μυσταγωγίαν: quaest. dub. 159 [CCG 10, 111]). Schließlich verwendet Maximus in dem unter dem Titel M. überlieferten Werk (das eigentlich περὶ τοῦ τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν Ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα καθεστήκῃ heißt) den Begriff M. zweimal in einem Abschnitt. Er deutet hier die Struktur des Kirchenbaus mit Längsschiff u. Altarraum allegorisch. Das Schiff wird geheiligt durch seine aufsteigende Ausrichtung auf das Ziel der M. hin, während der Altarraum den Ursprung seiner eigenen M. besitzt (ἱερατεῖον μὲν τὸν ναὸν κατὰ τὴν δύναμιν, τῇ πρὸς τὸ πέρας ἀναφορᾷ τῆς μυσταγωγίας ἱερουργούμενον, καὶ ἔμπαλιν ναὸν τὸ ἱερατεῖον κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς ἰδίας αὐτὸν ἔχον μυσταγωγίας ἀρχήν: myst. 2 [PG 91, 668f]). M. bezeichnet also offenbar hier den bereits endgültig festgelegten rituellen Aufstieg in der Liturgie, dessen Ziel es ist, allem Geschaffenen den Zugang zum Ungeschaffenen u. Göttlichen zu eröffnen. – Für eine detaillierte Untersuchung dieser problematischen Frage P. Mueller-Jourdan, Typologie spatio-temporelle de l'ecclesia byz. (Leiden 2005) 137/65; ders., La vision symbolique: Byzant 76 (2006) 276/87.

W. BEIERWALTES, Proklos = Philosoph. Abh. 24 (1979). – R. M. BERCHMAN, Rationality and ritual in Neoplatonism: P. Mar Gregorios (Hrsg.), Neoplatonism and Indian philosophy = Stud. in Neoplatonism 9 (New York 2002) 229/68. – L. BRISSON, Orphée et l'Orphisme dans l'antiquité gréco-romaine = Collected stud. ser. 476 (Aldershot 1995); Syrianus e l'orphisme: A. Longo (Hrsg.), Syrianus et la métaphysique de l'antiquité tardive = Elenchos 57 (Napoli 2009) 463/97. – W. BURKERT, Ancient mystery cults (Cambridge 1982). – A. BUSINE, Paroles d'Apollon = RelGraecRomWorld 156 (Leiden 2005). – E. R. DODDS, Pagan and Christian in an age of anxiety (Cambridge 1965). – A. J. FESTUGIÈRE, Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus: ders. (Hrsg.), Études de philosophie grecque (Paris 1971) 585/96. – HOPFNER, OZ. – CH. JACOB, ,Arkandisziplin', Allegorese, M. = Theophaneia 32 (1990). – A. D. NOCK, Hellenistic mysteries and Christian sacraments: Mnem 5 (1952) 177/213. – É. DES PLACES, Platon et la langue des mystères: Annales d'Aix 38 (1964) 9/23; La religion grecque (Paris 1969). – CH. RIEDWEG, Mysterienterminologie bei Platon, Philon u. Klemens v. Alex. = UntersAntLitGesch 26 (1987). – J. TROUILLARD, La m. de Proclos (Paris 1982). – R. TURCAN, Art. Initiation: o. Bd. 18, 87/159.

Pascal Mueller-Jourdan
(Übers. Theresa Nesselrath).

Mysterien (Mysterienkulte).

A. Vorbemerkung. Die Zusammenstellung einer Gruppe antiker Kulte oder Religionen unter dem Begriff ‚M.' spiegelt sowohl die verschiedenen Perspektiven eines antiken Konflikts als auch Auseinandersetzungen der modernen religionsgeschichtlichen Forschung wider. Das Christentum mit den M. zusammenzustellen oder gegen diese abzugrenzen, berührt auch das Selbstverständnis des Christentums der Moderne: Ist das Christentum als eine M.religion entstanden, aus den M.religionen in Abgrenzung von ihnen gebildet oder als Gegenentwurf zu ihnen? – Der vorliegende Artikel vermeidet die Konstruktion von Idealtypen u. ‚wesentlichen' Unterscheidungen durch das Konzept der religio migrans. Ebenso wird die Unterscheidung zwischen den vielen M.kulten u. der einen M.religion des Christentums kritisch hinterfragt. Die Analyse des antiken Wortfelds der M. erweist, dass sich philologisch keine Definition der M. erheben lässt. Diskutiert werden die gemeinsamen Merkmale dieses Religionstypus in Symbolen u. symbolischen Handlungen in religionswissenschaftlich-vergleichender Perspektive: Geheimnis u. Geheimhaltung, Aufnahme- u. Aufstiegsrituale (*Initiation), Übergangs- u. Ausstoßungsrituale, gemeinsames *Mahl, Versprechen u. Sorge für die postmortale Existenz (*Bestattung, Auferstehung, Unsterblichkeit). Die Religionsgeschichte der einzelnen M. behandelt der vorliegende Artikel nicht (vgl. dazu *Atargatis, *Attis, *Eleusis, *Kybele, *Liber [Dionysus], *Mithras).

B. Forschungsgeschichtliche Perspektiven. Wenn die M. als ein Mittelglied in der Evolution zwischen dem Heidentum u. dem Christentum gesetzt, also die M. als eine Einheit verstanden werden, die einerseits Vorbild u. Vorstufe zum Christentum bilden, andererseits aber als Heidentum dem Untergang geweiht sind, kann dies methodisch dazu führen, dass die Quellen um fehlende Belege ergänzt werden, die für den Typus der M. notwendig erscheinen. Die Forschungsgeschichte zeigt, dass vielfach Unterschiede missachtet, verwischt u. Ähnlichkeiten zu Gleichheiten erklärt wurden (methodisch wichtig: Smith). Die religiösen u. kulturellen Kontexte wurden oftmals nicht beachtet, weil nur der Bezug zu einem einzelnen Element im Christentum interessierte; die christl. Systematik bildete die Such- u. Frageperspektive. Demgegenüber gilt es, die M. als Teil eines Prozesses in der antiken Religionsgeschichte zu betrachten. Die alte Frage, ob das Christentum aus den oriental. M.religionen als eine unter ihnen entstanden sei, hat falsche Alternativen diskutiert u. in Sackgassen geführt. Als Aufgabe, die Forschungen u. Beobachtungen ermöglichen, stellt sich die Neubewertung der Religion im Röm. Reich der Kaiserzeit als Objekt u. Produkt einer grundlegenden Transformation, die jede Religion umfasst: die klass. Kulte, die M. u. darin die Metamorphose des jüd. Selbstverständnisses u. des sich formierenden Christentums. In dieser Transformation verändert sich der Religionsbegriff unter der Leitmetapher der M., geöffnet durch Plato, der Transzendenz, Ideenlehre u. Erkenntnis als Einweihung in die M. (von Eleusis) beschreibt (Phaedr. 250c; Gorg. 497c; Men. 76e; PsPlat. epin. 986d). – Inwieweit einzelne Aspekte des frühen Christentums durch die M. beeinflusst wurden, ist in der Forschung umstritten. In der Forschung des späten 19. Jh. wurde dieser Einfluss sehr hoch veranschlagt, hierbei spielten jedoch auch der Eindruck des zeitgenössischen Kulturkampfes u. ein gewisser Antiklerikalismus eine Rolle. Gegenwärtig werden mögliche Einflüsse, wohl zu Recht, eher gering veranschlagt (Graf 625).

I. Mysterienkulte, oriental. Religionen u. religio migrans im Zusammenhang der antiken Religionsgeschichte. a. Mysterienkulte als ‚oriental. Religionen'. Die M. galten lange als spät aus dem Orient importierte Religionen, die im Röm. Reich eindringen konnten, weil dort nach dem Niedergang der klass. Religionen mit ihren Mythen u. anthropomorphen Götterbildern zunehmend individualisierte u. verängstigte Menschen ein tiefes Bedürfnis nach religiöser Orientierung hatten, das *Astrologie, *Magie u. M. füllten. Durch eine Einweihung, die tiefe psychische Erregung hervorrief u. die Menschen veränderte, durch eindrucksvolle dramatische Darstellung u. erhebende Zeremonien seien

die Menschen wieder in eine Gemeinschaft aufgenommen worden. Allerdings seien diese drei neuen Elemente an das Paradigma der Zyklen der Natur angebunden gewesen u. hätten sich gewissermaßen um sich selbst gedreht, während die Erlösungsreligionen mit ihrer geschichtlich fundierten Erinnerung u. der Aussicht auf ein Ende der Welt eine bessere Antwort auf die entfremdete Welt geben konnten. Erst sei das Judentum mit seinem Proselytismus erfolgreich gewesen, aber auf lange Frist habe sich das Christentum behauptet u. als einzige Religion die Antike überlebt (vgl. Burkert, M. 55). – Eine solche Verknüpfung von Verfall der traditionellen Religion, Entfremdungserfahrung u. Einströmen neuer Erlösungsreligionen ist historisch nicht zu halten. W. Burkert hat in seiner Darstellung deutlich gemacht, dass die M. nicht einen späten, von außen herangetragenen Fremdkörper, sondern seit früher Zeit, spätestens seit dem 6. Jh. vC., bis in die Spätantike einen integralen Teil des antiken Polytheismus darstellen (ebd. 10). Die individuelle Entscheidung für einen M.kult entspricht einer anderen Wahlmöglichkeit in der antiken Religion, u. zwar den Votiven, die auch jeder individuell der Gottheit seiner Wahl bringen u. sich ihrem Schutz unterstellen darf. Was bei Burkert von dem alten Bild bleibt, ist erstens die aufwühlende psychische Erfahrung u. die innerliche Wandlung der Initianden in die M. (ebd. 89/114) u. zweitens die prinzipielle Verschiedenheit des Christentums (ebd. 51/3. 101. 110f). – Man kann unterscheiden zwischen den klass.-griech. M. u. den ‚oriental.‘ Religionen. Zu ersteren gehören die ortsgebundenen M. von Eleusis u. von Samothrake; diese Wallfahrtsorte zogen Menschen, die eingeweiht werden wollten, zu ihrem einmaligen Heiligtum. Außerdem zählen dazu die dionysischen u., wenn man sie davon unterscheiden kann, die orphischen M., die durch neue Textfunde in den letzten Jahrzehnten klar greifbar sind (PoetEpiGr 2, 1/2; F. Graf / S. I. Johnston, Ritual texts for the afterlife [London 2007]; W. Burkert, Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche[2] [2011] 432/48; *Orphik); beide sind nicht ortsgebunden. Zu den ‚oriental.‘ Religionen, die nach Franz Cumonts geographischem Ursprungskonzept eigentlich nur die ‚östl.‘ umfassen, gehören aus Kleinasien die Magna Mater bzw. Kybele samt Attis, aus Syrien Atargatis u. *Adonis, aus Persien Mithras u. aus *Aegypten Isis u. Osiris sowie Serapis, nicht zu sprechen von vielen anderen kleineren M. (F. Graf, The lesser mysteries, no less mysterious: Cosmopoulos 241/62). – Es hat sich herausgestellt, dass die Verbindungen an die Ursprungsregionen nur in wenigen Fällen überhaupt vorhanden sind (vgl. die Diskussion, ob es in Ägypten bereits M. gab: J. G. Griffiths, Art. Mysterium: LexÄgypt 4 [1982] 276f mit Lit.), denn die Kulte formierten sich unter den Bedingungen der klass. Welt neu, ja sind teils sogar erst dort entstanden. So kann man zwar Vermutungen über ein pers. Element in den Mithras-M. anstellen, der Kult ist aber eine Neubildung des 2. Jh. vC. im östl. Mittelmeer (Gordon 949. 971). Der Mater Magna-Kult ist zweimal nach Rom gelangt, einmal durch Nachbarschaft über das griech. Süditalien, ein zweites Mal als Krisenkult in den schwierigen Jahren des Zweiten Punischen Krieges 204 vC., direkt in Form des schwarzen Steins mitsamt Kultpersonal u. Ritualen aus dem kleinasiatischen Pessinus importiert (G. Ristow, Art. Kybele: o. Bd. 22, 588/90 mit Belegen); er wurde in Rom jedoch sofort an das anthropomorphe Bild der klass. Religion angeglichen. Austausch zwischen Ost u. West, orientalische Importe hat es die ganze Antike hindurch gegeben, nicht erst spät in der Kaiserzeit. Manche Kulte blieben exotisch, je nach Zeit u. Ort unterschiedlich u. gerade deshalb attraktiv oder abstoßend, andere wurden fast völlig inkulturiert. Naturreligion u. Fruchtbarkeitskulte sind ebenso überholte Vorstellungen über antike Religion wie orientalische Religionen. Wir haben es im Wesentlichen mit städtischen Strukturen unter den Bedingungen des Röm. Reiches zu tun, ja mit Großstadt-Religion (J. Rüpke, Religion der Römer[2] [2006] 199/207; ders., Religion). Reitzenstein nannte sie ‚hellenistische‘ M. (137/91); H. Gressmann (Die oriental. Religionen im hellenist.-röm. Zeitalter [1930]) beschreibt Theokrasien, die es im Ursprungsland nicht gab.

b. Neue Götter, neue Kulte u. ihre Integration in der polytheistischen Religion. Während der mindestens anderthalbtausendjährigen Religionsgeschichte der klass. Antike veränderten sich die Religionen der einzelnen Städte in ihrer wechselseitigen Konkurrenz u. Nachahmung fortwährend. Polytheismus bedeutet einerseits kein belie-

big erweiterbares Spektrum an Kulten, stellt sich aber doch nicht geschlossen gegen die Aufnahme neuer Götter u. Kulte (Ch. Auffarth, Aufnahme u. Zurückweisung ‚Neuer Götter' im spätklass. Athen: W. Eder [Hrsg.], Die athenische Demokratie im 4. Jh. vC. [1995] 337/65). Die Einführung neuer Kulte geschieht in den griech. Poleis meist auf individuelle Initiative, von der Volksversammlung akzeptiert (vgl. Nilsson, Rel.[3] 2, 333). In Rom werden Krisen als Ursache für die Einführung neuer Kulte genannt (K. Latte, Röm. Rel. [1960] 251/63). Kulte müssen nicht die ganze Stadt betreffen; unterhalb der Ebene der Stadt haben Berufsgruppen, Altersgruppen, Landsmannschaften, Sklaven, Stadtteile etc. je ihre eigenen Feste u. Kulte. Teilnehmer wird man durch Geburt. In geringem Maße, hinsichtlich der Sozialkontrolle oder der Finanzierung des Opfertiers, besteht eine Teilnahmepflicht an religiösen Veranstaltungen (dies illustrieren zB. Opferkalender wie der des athenischen Demos Erchia [Sokolowski, LSCG nr. 18], der festlegt, wer welches Tier zu welchem Fest zu liefern hat). Die Beziehung zwischen den Kulten ist locker geknüpft u. in ständiger Bewegung der De- u. Rekontextualisierung von Bedeutungen u. Funktionen, kulturellem Austausch u. Synkretismus. ‚Religion als Wesen', Mythen als ‚Glauben', eine ‚ursprüngliche Bedeutung' wird nicht gefordert u. nicht gegeben (V. Pirenne-Delforge, Under which conditions did the Greeks ‚believe' in their myths?: Antike Mythen, Festschr. F. Graf [2009] 38/54). Unter den Bedingungen der Vervielfältigung der Kontakte durch *Handel, militärisch-politische Herrschaft, Migration u. Urbanisierung im Hellenismus u. im Röm. Reich konnten M. einerseits vorläufig die Gruppe der Migranten geschlossen halten (Diaspora), dann aber in der kontingenten Nachbarschaft attraktiv werden u. durch Heiratsbündnisse nach außen sich öffnen, den Mitgliedern aber eine Sicherheit u. Glück bieten, die über die traditionelle kultische Praxis hinausgingen. Gerade in der Unsicherheit u. dem Kompetenzverlust der Migration bot die Religio migrans das Versprechen von *Gesundheit, Glück u. Wohlstand. Ob eher angeglichen oder eher exotisch, beides kann Attraktion erhöhen (Auffarth, Religio 333/63). Erlösung durch ein Leben nach dem Tod ist demgegenüber nachgeordnet: ‚Im Gegensatz zu geläufigen Annahmen bringen die sog. oriental. Götter u. ihre Kulte nicht eine Umorientierung der Religion ins Jenseitige, 'Mystische' mit sich; sie passen sich dem an u. setzen fort, was schon gegeben war' (Burkert, M. 33f; s. u. Sp. 463/5).

c. Die Mysterien von Eleusis als Modell. Muster u. Vorbild für die Gestaltung von M. bei ihrer Relokalisierung (religio translata: Auffarth, Religio 249/53) in der klass. Welt sind die M. von *Eleusis, die als die M. schlechthin galten (beste Diskussion auf dem Stand der Forschung: Graf 611/7; Burkert, Homo 274/327; Quellen: Hymn. Hom. 2 [Cer.]; Komm.: Richardson; weitere literar. Quellen: P. Scarpi, Le religioni dei misteri 1 [Milano 2002] 1/219; Inschriften: K. Clinton, Eleusis. The inscriptions on stone 1/2 = BiblAthArchHet 236. 259 [Athens 2005/08]; Ikonographie: ders., Myth; Kaiserzeit: L. J. Alderink, The Eleusian mysteries in Roman imperial time: ANRW 2, 18, 2 [1989] 1457/98; K. Clinton, The Eleusian mysteries: ebd. 1499/539; I. Opelt, Art. Demeter: o. Bd. 3, 682/94; Turcan 95/102). Der Kult in einem Ort am Rande Attikas wird nur dort geboten: Demeter hat sich Athen erwählt (Isocr. or. 4, 28f. 31; das Verraten des Geheimnisses als Verbrechen gegen die Polis: ebd. 16, 6). Im 5. Jh. vC. werden die M. zum Bundeskult des attischen Seebundes. Im Hellenismus u. besonders im *Imperium Romanum bis zur Zerstörung des Heiligtums 395/96 durch Alarich öffnet sich Eleusis als transnationales Angebot, ein gutes Leben u. die Sicherheit des Glücks zu gewinnen, für alle Bewohner der Oikumene. Als Voraussetzung werden nur ‚reine Hände' u. die Kenntnis der griech. Sprache gefordert. Celsus bei Orig. c. Cels. 3, 59 (GCS Orig. 1, 253) überliefert eine doppelte Version, zum einen das schlichte ὅστις χεῖρας καθαρὸς καὶ φωνὴν συνετὸς u. zum anderen die Forderung nach moralischer Reinheit: ὅστις ἁγνὸς ἀπὸ παντὸς μύσους, καὶ ὅτῳ ἡ ψυχὴ οὐδὲν σύνοιδε κακόν. καὶ ὅτῳ εὖ καὶ δικαίως βεβίωται. Sie spiegeln ein moralisierendes Reinheitsbedürfnis, eine typische Entwicklung der kaiserzeitlichen Religion, ebenso das gesteigerte Geheimhaltungsgebot bei Paus. 1, 38, 7 (Graf 612). Schon früh verbindet sich der lokale Kult mit der missionarischen Verbreitung der orphischen Richtung, die gerade an den Rändern der griech. Kultur Glück u. Sicherheit über den Tod hinaus anbietet. Die Erkennnungs-

zeichen der Zugehörigkeit kann man den Toten mit ins Grab geben (Texte: Graf / Johnston 1/49). – Die M. erstrecken sich über mehrere Feste des Jahres: Die Thesmophorien sind ein reines Frauenfest (Aristoph. thesm.; Schol. Lucian. dial. meretr. 2, 1 [275f Rabe]). Den großen M. korrespondieren die ein halbes Jahr vorher stattfindenden kleinen M. von Agrai, ein Reinigungsritual am Fluss Ilissos (Polyaen. strateg. 5, 17, 1 [255 Woelfflin / Melber]). Dieser Bezug kommt sprichwörtlich in dem Vers des attischen Komödiendichters Mnesimachos zum Ausdruck (PoetComGr 7, 26 frg. 11): ὕπνος τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια, ‚Der Schlaf sind die kleinen (sc. zu den großen) M. des Todes'. Die großen M. beginnen mit den Pro-Teleia; sie finden im Eleusinion in der Stadt Athen statt (IG 1^3, 7 nr. 6, 2/5. 92f nr. 78; Sokolowski, LSCG 15/7 nr. 8), wo der Hierophant (‚Der das Heilige zeigt') mit einem ‚Vorspruch' alle wegschickt, ‚die nicht rein an Händen sind u. nur eine barbarische Sprache sprechen' (s. oben; Celsus: Orig. c. Cels. 3, 59; Isocr. or. 4, 147; Schol. Aristoph. ran. 369 [287 Dübner]; Theon. Smyrn. exp. rer. math.: 14 Hiller; Liban. decl. 13, 19. 52 [6, 20f. 39f Foerster]; Ausschluss des Magiers Apollonius: Philostr. vit. Apoll. 4, 18). Die Prozession der großen M. im Spätherbst führt von der Stadt etwa 30 km nach Eleusis. Nach einem Bad im *Meer zusammen mit den mitgebrachten Ferkeln, die man dann ‚statt seiner selbst opfert' (Schol. Aristoph. Ach. 747 [21 D.]: ἕκαστος δὲ τῶν μυουμένων ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἔθυεν) u. gemeinsam verspeist. Gegen Abend begibt man sich in das dunkle Telesterion. Die Mysten sitzen mit verhülltem Haupt auf einem Schemel, der mit einem Widderfell bedeckt ist (wie *Demeter selbst auf ihrer Suche nach Persephone: Hymn. Hom. 2 [Cer.] 192/211), eine Kornschwinge (λίκνον) wird über sie gehalten (Helbig / Speier, Führer[4] 3 nr. 2164e). Weiter trinken die Initianden vom κυκεών, einem Getränk aus Gerste, Wasser u. weiteren Zutaten (Hymn. Hom. 2 [Cer.] 209f). Es folgt ein langes Warten, bis mitten in der *Nacht ein helles Licht blitzartig die Mysten erleuchtet u. der Hierophant den Neuen in der mystischen Kiste (**cista mystica) ‚die Heiligen (sc. Dinge)' zeigt. Zu erschließen ist, dass der Mythos des Verlustes der Tochter (Kore) der Demeter, Trauer u. suchende Irrfahrt, ihr Wiederfinden u. Seligpreisung dramatisch dargestellt wurde (ausführliche Rekonstruktion u. Deutung des Rituals Turcan 95/102). Frühestens nach einem Jahr kann man in die zweite Stufe der M. eingeweiht werden (Plut. vit. Demetr. 26). Wichtige esoterische Details, wie der Kult ablief, sind durch polemische Darstellung christlicher Gegner bekannt (Clem. Alex. protr.; s. u. Sp. 447/9; Hippol. ref. 5, 8, 40). – Die M. von Eleusis bestätigen insofern den Prozess der religio migrans, als Mysten vor allem auch in der Kaiserzeit in Scharen nach Eleusis kommen u. die Vorzüge der Einweihung je in ihre Heimat tragen. Augustus ließ Serien von Münzen prägen, die die hl. Kiste von Eleusis zum Alltagswissen machten (C. H. V. Sutherland, The Cistophori of Augustus [London 1970]).

d. Gleichheit u. Verschiedenheit zu den regulären Kulten. ‚Mit M. gehen in der Regel Formen gewöhnlichen Kultes Hand in Hand, der unter Assistenz der gleichen Priester am gleichen Ort den gleichen Göttern gilt, ohne die Erfordernis einer vollzogenen oder erwarteten M.weihe' (Burkert, M. 16f). Man kann zwar Marginalität von Göttern, Kultorten u. Priestertümern herausheben (Graf 622f), wird aber keine Gemeinsamkeit des Typs M. gegenüber anderen Poliskulten finden.

II. Der Begriff der ‚Religion'. Anstelle der Kategorie der Individualisierung, die gerne für die M. in Anspruch genommen wird, ermöglicht der Begriff der Gruppenreligionen eine systematische Heuristik u. erlaubt, religiöse Vergemeinschaftung in ihrer sozialen Differenz unterhalb der Ebene der öffentlichen u. die ganze Gesellschaft umfassenden Polis-Religion zu beobachten (Auffarth, Heraion 73/87; Rüpke, Religion; ders., Gruppenreligionen). Für die importierten Religionen kann man beides finden: Der Stein von Pessinus wird in Rom als Mater Magna / Kybele offiziell eingeführt (Ristow aO. [o. Sp. 426] 588f), die Kultspezialisten vollziehen die Riten, werden aber gleichzeitig nicht integriert, vielmehr in ihrer Lebensführung diffamiert. Andere ‚oriental.' Kulte betreten die röm. Welt als Religion einer Diaspora-Gruppe mit ihrer eigenen Sprache, Ritualen u. Lebensführungsregeln, integrieren sich aber mehr oder weniger durch wechselseitige Beobachtung der Nachbarschaft u. verändern sich, ebenso wie die einheimischen Kulte, durch Konkurrenz, Nachahmung u.

Abgrenzung. Durch Einheiraten u. nachbarschaftliche Kontakte werden die fremden Kulte der Diasporen zu einem Teil der lokalen, teilweise sogar der reichsweiten Religion. – Der Begriff der ‚Religion' meint im vorliegenden Zusammenhang die gemeinsam geteilten oder obrigkeitlich regulierten Regeln u. Tabus, Sprache u. Bilder, Rituale u. Theologie, im Unterschied zu ‚Religionen' im Sinne religiöser Traditionen, die in einem polytheistischen Ganzen immer nur Teilbereiche beanspruchen, weil sie in die umfassende ‚Religion' eingebettet sind u. in anderen Kulten andere religiöse Funktionen zu finden sind. Religion ist im vorliegenden Zusammenhang als heuristische Kategorie verwendet: Es geht um die ‚Religion der Römer' (J. Rüpke), um Religion im Röm. Reich, nicht um die religio Romana im engsten Sinn der Ritualisierung politischer Akte. – Gruppenreligionen können sich aber auch, neben den ethnischen u. lokalen, über andere soziale Zusammengehörigkeiten, wie Berufe, Gender, Familienstand u. politische Ambitionen ausdifferenzieren. Zugehörigkeiten sind in der Regel nicht exklusiv, sondern können mehrfach gewählt oder vernachlässigt werden. Apuleius rühmt sich, in jedes Mysterium eingeweiht zu sein (apol. 55, 8/11; 56, 1: hominem tot mysteriis deum conscium); die Isis-M. freilich seien umfassend (Apul. met. 11, 5). Die Priester einer M.religion konnten sogar Weihungen in einer anderen M.religion ausführen (ein ‚Mithras' weiht Serapis einen Altar: CIL 6, 571; der Oberpriester der Isis in Korinth heißt Mithras: Apul. met. 11, 22, 3 [mit weiteren Bsp. Griffiths 281f]). Berühmt ist das Beispiel des Vettius Agorius Praetextatus, der in dionysische u. die eleusinischen M. eingeweiht war, dazu taurobolìatus u. Anhänger des Attis u. des Mithras (Vermaseren, Corp. Mithr. 1 nr. 420; C. P. E. Springer, Art. Carmen contra paganos: RAC Suppl. 2, 328f); er gehört wie Alfenius Ceionius Iulianus zu den ‚letzten Heiden', die ihre Ämter in den klass. Kulten geradezu häufen, eine neuplatonische Symphonia aller Kulte kreieren u. gegen die kaiserl. Gesetzgebung (Cod. Theod. 9, 16, 7 vJ. 364) die M. zu schützen suchen (gest. 384 bzw. 385: Rüpke, Fasti 2, 1363 nr. 3468; 868 nr. 1128 u. Vettius Praetextatus' Frau ebd. 966f nr. 1578). Die röm. Gruppenreligionen sind sowohl in Rom selbst als auch in den Provinzen eher von Durchlässigkeit u. Integration in die Nachbarschaft gekennzeichnet (Rüpke, Gruppenreligionen; zu Mithras, Kybele u. Isis in Gallien u. Germanien W. Spickermann, M.gemeinde u. Öffentlichkeit. Integration von M.kulten in die lokalen Panthea in Gallien u. Germanien: ebd. 127/60; zu Nordafrika G. Schörner, Von der Initiation zum Familienritual. Der Saturnskult als Gruppenreligion: ebd. 181/201; s. unten). – In der Selbstbezeichnung kann man seit dem 2. Jh. vielfach die Verwendung von M.terminologie in christlichen Gruppen erkennen, etwa als Thiasos, was dem dionysischen Bereich entnommen ist (Lampe, Lex. 652 s. v.; G. J. M. Bartelink, Θίασος et θιασώτης chez les auteurs chrétiens: OrChrPer 45 [1979] 267/78).

a. Geheimnis u. illegale Geheimkulte. Gruppenreligionen in ihrer relativen Abgeschlossenheit ziehen Misstrauen u. Verdacht auf sich. Das größte Misstrauen des Staates fällt auf die coniuratio als die am engsten verbundene Gruppe, die ihre Bindung oft durch Rituale wie Eid oder Blutsbrüderschaft verstärkt (Sall. Catil. 22; für coniuratio, ‚Verschwörergruppe', vgl. ebd. 17, 7; A. Gudeman, Art. coniuratio: ThesLL 4 [1906/09] 339). Religion spielt dabei potentiell eine menschenverachtende, die Werte der res publica verkehrende Rolle. In Kulten u. Gruppenreligionen, die nicht der religiösen Norm entsprechen, wird eine Gefahr für die röm. Ordnung gesehen. Die frühen Christen, die sich ohne Götterbild u. ohne Opfer versammeln, gelten als gottlos (Tert. apol. 10/5; T. Georges, Tertullian, Apologeticum [2011] 195/9). Die lat. Bezeichnung als Christiani gibt den Verdacht wieder, es handle sich um eine staatsgefährdende Gruppe um den Rädelsführer mit dem Eigennamen Christos oder einen entlaufenen Sklaven Chrestos (Tac. ann. 15, 44: quos per flagitia invisos vulgus Christianos [var. lect.: Chrestianos] appellabat). Die Darstellung des Plinius widerspricht dem nicht, betont allerdings, dass die Christen nicht zu dem Zweck untereinander Eide leisteten, um sich zu einem Verbrechen zu verpflichten (Plin. ep. 10, 96, 7; A. A. Nagy, ‚Superstitio' et ‚coniuratio': Numen 49, 2 [2002] 178/92). Angesichts solcher Unterstellungen ist es für Christen ratsam, sozial angesehene Patrone zu kennen, die vor Ausweisung u. Deportation schützen können (P. Lampe, Die stadtröm. Christen in den ersten beiden Jhh. Unters. zur Sozialgesch.² [1989] 135f. 144/51). Den Status einer religio

licita (was allerdings nie ein offizieller Rechtsbegriff wurde) erlangte allein das Judentum. Die röm. tolerantia ist eine prekäre, die schnell entzogen werden kann. Der Verdacht der coniuratio ist aber der Extremfall, den zu meiden die Kultvereine u. Gruppen ängstlich bedacht sind; lange Phasen leben sie anerkannt u. unbehelligt. – Dass es in den Religionen auch Elemente von Lehre u. Kult gibt, die exklusiv für die Mitglieder bestimmt sind, gilt für alle antiken Kulte, wenn auch in geringerem Maße als im Christentum: Worte, die nicht ausgesprochen werden dürfen oder geheime Lehren u. Riten. So ist es beispielsweise bei Gottesdiensten von verheirateten Frauen bei hohen Strafen verwehrt, dass sich Männer einschleichen; ebenso streng verboten ist das Ausplaudern des Geheimnisses, des Unsagbaren (Eur. Bacch. 469/88; Aristoph. thesm. 595/600).

b. Transformation von Religion durch Mysterisierung in der röm. Kaiserzeit. Die durchgehende Bewegung, die durch alle Religionen der Kaiserzeit geht, kann als ‚Mysterisierung' bezeichnet werden. Diese ist Ausdruck u. Teil eines größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhangs, der großen Transformation der Religion in der röm. Kaiserzeit, die alle Religionen erfasst u. tiefgreifend verändert. Dabei ist zunächst die ‚Kritik u. Krise' des Kultischen in dieser Zeit zu beobachten, wie sie in den theologischen Diskursen quer zu allen Religionen wahrgenommen wird. Im Judentum ist die historische Krise am schärfsten. Die Zerstörung des einzigen Tempels u. die Wegnahme der Kulteinrichtungen zwingt zu einer Neukonstituierung der Religion nach dem ‚Ende des Opfers' (G. G. Stroumsa, La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'antiquité tardive [Paris 2005]). Die zunächst aus alten Traditionselementen gestärkt hervorgehende apokalyptische u. messianische Bewegung bleibt aber nicht die bestimmende Strömung im sich neu formierenden Judentum, sondern die Weisen, die die Schrift zum Zentrum machen u. sich um eine Auslegung jenseits der lokalen u. gesellschaftlichen Gegebenheit ihrer Entstehung bemühen. Dabei werden sie selbst zum Tempel. Sakrale Rituale können nicht mehr geübt werden; halachische Rituale treten um so mehr in den Vordergrund; die einzelnen Juden heiligen sich, wo immer auf der Welt sie leben. Eintritt u. Zugehörigkeit zur hl. Gemeinschaft verbindet im Geheimnis von Gottes Handeln. Rituell geprägte Lebensführung u. Erklärung des Geheimnisses durch die Weisen ergänzen sich. – Die klass. griech. u. röm. Religion verändert sich auch ohne äußere Krise. In der Praxis bildet die Religion nicht mehr den gemeinsamen Bezugspunkt zu den Göttern; sie gilt nicht mehr als die verbindende Ebene für die gemeinsame res publica; sie wird differenziert u. fragmentiert. Vor den gemeinsamen Göttern richtet sich der Kult nun vorrangig an die von den kaiserl. Familien gewählten Schutzgötter (M. Beard / J. North / S. Price, Religions of Rome 1 [Cambridge 1998] 253f). Damit verändert sich das ganze Gefüge der röm. Religion. Die Unterscheidung zwischen öffentlich u. privat schwindet. Religion wird individualisiert, aber die Teilnahme an der individuellen Religion des Kaisers wird Zeichen der Loyalität (*Herrscherkult). M. entsprechen einer individuellen Wahl u. gleichzeitig Verbindlichkeit am besten, ohne dass die traditionellen Kulte vernachlässigt würden. Die theologischen Schriften der Zeit, allen voran Plutarch (def. or.), aber auch Celsus (Orig. c. Cels.), unter den Römern Varro (ant. rer. div.) oder Seneca (prov.), klagen über die Krise der Religion, u. a. über das Verstummen der Orakel (Strab. 7, 7, 9; Paus. 10, 7, 1; Cic. div. 1, 38; M. Frenschkowski, Offenbarung u. Epiphanie 1 [1995] 41/64), während doch komplementär dazu nie so viele Weihungen u. Inschriften über vollzogene Kulthandlungen aufgestellt wurden (vgl. Lucian. Alex. 8. 29. 43; zu Parallelen der Komm. von U. Victor, Lukian v. Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet [1997] zSt.). Neu ist, dass religiöses Handeln einer Begründung bedarf; dabei dringt M.terminologie in den theologischen Begründungsdiskurs ein: Religion ist nun Erfahrung, Emotion, Ergriffensein, Geheimnis u. seine plötzliche Erkenntnis, man bedarf dazu der Anleitung durch Pädagogen u. Psychagogen, Hierophanten, Exegeten u. Theologen (O. Perler, Art. Arkandisziplin: o. Bd. 1, 675f; *Initiation; *Mystagogie). Rituale werden weiter ausgeübt, die Kultsprache u. Liturgie aller Kulte u. Religionen greift die passenden Wörter u. eindrucksvollen Handlungen aus den M. auf, weil die M. am besten die Innerlichkeit des religiösen Erlebnisses benennen u. darstellen können. Sie verweisen auf einen tieferen Sinn, der über die materielle

Handlung hinausgeht. Die Christen bleiben noch längere Zeit in ihren gewohnten Lebensregeln, je nachdem, ob sie aus dem Judentum kommen oder als ‚Griechen' sozialisiert sind. Die wenigen gottesdienstlichen Handlungen sind noch wenig reguliert u. normiert. Dagegen mischen sich die Intellektuellen unter ihnen schon bald in die Debatten ein, anfangs noch kaum mit dem Unterton der M., dann aber explizit seit Clemens v. Alex. (s. u. Sp. 447/9). – Die Klage über die Krise der Religion trifft auf die Kritik der Religion: Die Intellektuellen kritisieren, ja verspotten das einfache Volk für sein allzu materielles Verständnis der symbolischen Handlungen religiöser Kommunikation, die unmittelbar Ergebnisse erhoffen. Ob sich Plato über die erlogenen Mythen mokiert (rep. 376e/383c), ob Seneca (ep. 41) belustigt beobachtet, wie die einfachen Leute auf dem Kapitol dem Götterbild möglichst nah am Ohr eine Bitte zuflüstern, oder Tertullian (bapt. 5, 1) über das Reinigen der Götterbilder mit Wasser spottet: Der intellektuelle Diskurs geht über die Grenzen der religiösen Zugehörigkeiten hinweg u. verbindet die Intellektuellen. – Beides, Kritik u. Krise, trifft zusammen u. wird beantwortet durch die Übernahme der Antwort der M. Die ‚kultische Wende' im Christentum (s. u. Sp. 451/3) ist Teil dieses Transformationsprozesses; dieser wird entweder, intrareligiös oder interreligiös, beklagt oder aber gestaltet: intellektuelles Reden über Religion mit Kritik an praktizierter Religion (philosophische Religionskritik); sinnstiftende Bedeutungsgebung religiöser Handlung durch M.sprache, verbunden mit philosophisch-platonischer M.erkenntnis (Kultsprache); Innerlichkeit gegen materielles Verständnis der Rituale (Theologie). Die Antwort bilden die M. (vgl. Burkert, M. 19/34). – Ein Beispiel für Mysterisierung ist der Kaiserkult (Pleket 331/47 mit Belegen; *Herrscherkult). Aus der Sicht der modernen Unterscheidung von M.religionen erscheint in den Rollenspielen der θεόλογοι, die Demeter u. Kore darstellen (Inschr. Smyrna 653/5. 728 [2, 1, 140/3. 227/31 Petzl]; Inschr. Perg. nr. 374 [260/70 Fränkel]), ‚wenig Mystisches' (so R. Merkelbach über die Dionysus-M.: ders., Die ephesischen Dionysusmysten vor der Stadt: ZsPapEpigr 36 [1979] 151; Nilsson, Rel.[3] 2, 379f. 474: ‚Pseudo-M.'), gleichwohl zeigt die Begrifflichkeit, dass es sich um eine geschlossene Gruppe handelt u. sie ihre Rituale als M. versteht. Der neu gegründete Orakel-Kult des Alexander v. Abonuteichos gestaltet eigene Geheimriten, die dieser τελετή (‚M.') nannte (Lucian. Alex. 38f). Das gilt auch für die *Magie u. die Theurgie, deren Riten ebenfalls als τελετή bezeichnet werden können. In dieser Konkurrenz versteht sich das Christentum gleichfalls als τελετή (Lampe, Lex. 1385f s. v. τελετή D.), als die besseren u. wahren M.

III. Das Wortfeld ‚Geheimnis' u. die Abgrenzung eines Typs Mysterien im religiösen Feld. Aus Untersuchungen des Wortfeldes geht hervor, dass alle enthaltenen Begriffe auch nicht-religiöse Bedeutungen haben (Zijderveld; van der Burg; um inschriftliche Belege ergänzt: Schuddeboom; Riedweg). In der frühen u. mittleren Kaiserzeit steigt jedoch die spezifisch religiöse Bedeutung einiger Wörter an, sie ‚verdichten' sich zu religiöser Sprache, u. es entsteht ein theologischer Diskurs, an dem sich auch christliche Intellektuelle beteiligen (dieser Diskurs ist greifbar zB. bei Dio Chrys. or. 12; Komm.: H.-J. Klauck, Dion v. Prusa, Olympische Rede [2000] 186/216). Begriffe, die als spezifisch für den Typus der M.kulte gelten, wie μυστήριον, ὄργια, τελετή, oft als Fremdwort ins Lat. übernommen, werden in der Zeit aber ebenso für die klass. religiösen Formen u. Handlungen außerhalb der M. verwendet, so dass aus dem Wortfeld nicht schon eine Abgrenzung des Typus M. hervorgeht. Was Religion ausmacht, ist für den theologischen Diskurs der röm. Kaiserzeit eben das Geheimnis, die Eröffnung einer höheren Welt. Man kann also von einer Mysterisierung der Religion der röm. Kaiserzeit sprechen, die Sprache der M. wird auch in den klass. Kulten verwendet. Als prägend für das Wortfeld (Wiens 1258/65) stellt sich dabei das Ritual der M. in Eleusis heraus, von dem die Bezeichnungen, Metaphern u. Begriffe abgeleitet sind (s. o. Sp. 428/30).

a. Das Wortfeld ‚Mysterium'. Wenn man die philologisch-terminologische Verwendung bestimmter Worte u. Begriffe in verschiedenen Kulten als Bezugnahme untereinander u. als Identifizierung u. Abgrenzung des Phänomens ‚M.' befragt, so ergibt sich, dass das Wort μυστήριον im Singular vielfach unspezifisch gebraucht wird (Liddell / Scott, Lex.[9] 1156 s. v.). Auch die Plural-Verwendung ist nicht immer t. t.; das Wort

kann einfach Plural sein, aber auch feststehender Begriff in typischer Wortbildung. Dagegen ist die Bezeichnung μύστης, der ‚Eingeweihte', eindeutig. Die Etymologie (von einem Verb μύω, das ‚schließen', u. zwar eher die Augen als den Mund, bedeutet [Hom. Il. 24, 637; vgl. Liddell / Scott, Lex.[9] 1157 s. v.]; im Unterschied zu μυέω, ‚in die M. einweihen'; Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 279f s. v. μύω) als Wesensbeschreibung u. als Schlüssel für eine ursprüngliche Bedeutung eines religiösen Aktes zu werten, verleitet nur zu Konstruktionen des vorgefassten Gehaltes: Letzteres wird deutlich aus der ersten Verwendung in religiösem Sinne im Demeter-Hymnus, wo das Verb aus dem Gebot des Schweigens abgeleitet wird (Hymn. Hom. 2 [Cer.] 476/9: ὄργια ... σεμνά ... ἰσχάνει αὐδήν, ‚die eleusinischen M. binden die Stimme'; vgl. Richardson 62f zSt.; Casel, De silentio 3/27). Der früheste Beleg auf einer Linear B-Tafel aus dem mykenischen Pylos (Un 2 [221 nr. 97 Ventris / Chadwick]) nennt die ‚Einweihung' des Landesfürsten (Wanax), hat also eine sowohl religiöse als auch politische Bedeutung (E. Stavrianopoulou, Die Verflechtung des Politischen mit dem Religiösen im mykenischen Pylos: R. Laffineur / W. D. Niemeyer [Hrsg.], Politeia. Society and state in the Aegean bronze age [Liège 1994] 423/33). – Mehr Sicherheit in den Ergebnissen ermöglicht die Analyse des gesamten Wortfeldes u. der verwendeten Metaphern in ihrem Kontext. Inwieweit im hellenist. Judentum wie in den christl. Schriften mit M. die zeitgenössische religiöse Bewegung der M. oder hebräische Traditionen gemeint sind, kann nur durch Kontextualisierung geklärt werden. Das Ergebnis wird noch komplexer, insofern das Wortfeld, wie es sich etwa für die M. von Eleusis zusammenstellen lässt, frühzeitig eine metaphorische Verwendung hervorgebracht hat, in der die Erkenntnis der Philosophie eben als eine Einweihung in die M. beschrieben wird (s. u.). Das μυστήριον als ‚Geheimnis' trifft auf eine doppelte Bedeutung u. Funktion: zum einen auf ein Wissen, das inhaltlich zugänglich gemacht werden kann, aber nicht jedem zugänglich ist, zum anderen auf das soziologische Verhältnis von Geheimnisträgern u. Nichtwissenden, wobei nicht einmal alle Mitglieder der Innengruppe das Geheimnis inhaltlich kennen müssen (s. u. Sp. 453f). Zum Mysterium gehören bestimmte Handlungen wie das Verhüllen u. Enthüllen, Dunkelheit (*Dunkelheit, mystische), Herumtappen u. plötzliches Erleuchten, das Zeigen u. Schweigen, der Aufstieg in Stufen (*Mystagogie), Einweihung in ein ‚neues Leben' u. Weise bzw. Weisheitslehrer. Wenn Clemens v. Alex. (protr. 2, 13, 1; s. u. Sp. 447/9) für μυστήριον eine Ableitung von μύσος, ‚Befleckung', konstruiert, die in sachlichem Widerspruch zu den Reinigungsritualen der M. steht, zeigt dies seine grundsätzliche Ablehnung der paganen M. Die etymologisch verantwortbare Verbindung zu μύω, ‚Mund u. Augen schließen', oder auch ‚klaglos u. tapfer sich einer Pein unterziehen' (Plat. Gorg. 480c), kann jedoch ebenso wenig eine befriedigende Verbindung zu religiösen Ritualen herstellen. – *Heraklit, bei dem man das Wort μυστήριον zuerst belegt findet (VS 22 B 14 = Clem. Alex. protr. 2, 22, 2), warnt davor, fälschlich das Ritual der M. als die Enthüllung der Wahrheit zu verstehen; im Gegenteil, den Nachtschwärmern, Magoi, Bakchen, Mänaden u. Mysten drohe nach dem Tod das Feuer, denn die bei den Menschen üblichen M. geschähen auf unheilige Weise (ἀνιερωστὶ μυεῦνται: ebd.). Das heißt, erst der Tod enthüllt die wahren M. – Plato beschreibt den Erkenntnisprozess der σοφία, dem die φιλόσοφοι nachstreben, nach dem Modell der Einweihung in die M. von Eleusis (Riedweg 1/69; zur Vorgeschichte Gladigow, bes. 21/31). – Das geheimgehaltene ‚Unsagbare' wird mit ἀπόρρητα bezeichnet, was allerdings auch allgemein Wörter bezeichnen kann, die man nicht aussprechen kann oder darf; zudem benennt der Begriff für viele Kulte bestimmte tabuisierte Bereiche (van der Burg 34/42). Umgekehrt wird in den M. gerne ein Wort als ‚Losung' (*Losungswort) nur unter den Eingeweihten angegeben, durch deren Wissen man Zugang zum inneren Zirkel erlangt (griech. σύνθημα, lat. tessera; s. u. Sp. 456). Das Gegenstück δρώμενα (zu δράω, ‚handeln, tun') wurde religionswissenschaftlich Ende des 19. Jh. als griechischer Begriff für ‚Ritual' u. ‚rituelles Drama' verstanden (etwa im ‚Sisyphus' des Kritias: TragGrFrg 1, 180f frg. 19 = VS 88 B 25 als Gegensatz zu τὸ λεχθέν; van der Burg 56/90; Henrichs, Dromena 33/71). Dabei ist das dramatisch-theatralische Element als Kultdrama aber die Ausnahme gegenüber einer ‚Performanz' des Rituals (wichtig zur Theatermetapher: Riedweg 121 A. 26). Be-

sonders differenziert ist der Gebrauch in Plutarchs u. Aelius Aristides' theologischen Schriften (van der Burg 77/86 mit Belegstellen). – Für die eleusinischen M. ist der Vorgang der ‚Erleuchtung' so beschrieben: Nach der Reinigung betritt man zunächst das ummauerte Heiligtum, dann werden die Mysten in das Telesterion geführt, einen nachtdunklen Raum. Dort verharren sie Stunden u. ‚tappen umher' (πλάνη, die ‚Irrfahrt'). Dann plötzlich erhellt ein großes Feuer, die ‚Fackel' (δᾴς), den Raum. Hierfür ist der eine Priester zuständig; er ist der ‚Fackelhalter' (δᾳδοῦχος; J. Gagé, Art. Fackel [Kerze]: o. Bd. 7, 159f). Der andere Priester enthüllt (φαίνειν) nun ‚die hl. Dinge' (τὰ ἱερά) in der ‚Kiste' (κίστη), er ist der Hierophant (ἱεροφάντης; Burkert, Homo 274/327; Ch. Sourvinou-Inwood, Art. Personnel de culte IV: ThesCRA 5, 60/5; G. Baudy, Art. Cista mystica: RAC Suppl. 2, 376/88). Die Erleuchtung mit der Fackel wird in Aristophanes' ‚Wolken', die auf die M. anspielen, zum Brand der Studierstube des Sokrates, der das Wissen weitergeben zu können vorgab, aber nur Unsinn wusste (nub. 1475/510; Auffarth, Priester 77/97). Die plötzliche Erhellung der Dunkelheit durch Lampen oder Fackeln bzw. Blendleuchten (μέγα φῶς: Plut. prof. virt. 81E; Apul. met. 11, 23: ‚Mitten in der Nacht ließ die Sonne ihr heroisches Licht erscheinen'; Pleket 343; Gagé aO. 159; B. Päffgen, Art. Lampe: o. Bd. 22, 904f) kann als typisch für die kultische Performanz der M. gelten. – Die Irrfahrt, die ‚Odyssee', ist auch Stoff des hellenist. Romans: die Trennung zweier Liebender, die lange u. vergebliche Suche nach der Geliebten, Prüfungen, Gefahren, sexuelle Verlockungen, Morde. Schon der Verzweiflung nahe, folgt dann der erlösende Augenblick der Wiedererkennung der Geliebten u. ihre Wandlung zu wahrem Menschsein u. vollendeter Liebe (N. Holzberg, Der antike Roman[3] [2006] 12/6). Nicht alle Romane sind melodramatische Gestaltung der Einweihung in die M.; sie gehen jedenfalls nicht darin auf (Henrichs, Roman 57/70; Burkert, M. 56f), aber zB. in Apuleius' Metamorphosen kulminiert die Handlung erstens in der Rückverwandlung des Helden aus dem entfremdeten Dasein als Esel in einen Menschen u. zweitens in der Aufnahme des Mysten in die M. der Isis (met. 11; Griffiths; Ch. Harrauer, Komm. zum Isisbuch des Apuleius, Diss. [Wien 1973]). Die Unterstellung, geheime Religion fordere sexuelle Freizügigkeit u. kriminelle Ritualmorde, zu denen auch die Romanlektüre verleite, führt zu Vorwürfen an die religiöse Praxis der christl. Gemeinden, mit denen sich die Apologeten auseinandersetzen müssen (so Min. Fel. Oct. 9; Henrichs, Ritual 18/35). – Viele Räume der kultischen Architektur der M.kulte sind klein u. durch einen engen Zugang abgetrennt. Daraus hat man auf eine enge Zahl von Mitgliedern im Kult geschlossen. Dieser Schluss ist dadurch fraglich geworden, dass sich einerseits auch in klassischen Kulten Hestiatoria, begrenzte Speiseräume, gefunden haben u. andererseits scheunengroße Mithras-Heiligtümer, wie das im belgischen Tienen, das Platz für ein ganzes Volksfest bietet (M. Martens, The mitraeum in Tienen [Belgium]. Small finds and what they can tell us: dies. / G. De Boe [Hrsg.], Roman Mithraism. The evidence of the small finds. Papers of the international conference Tienen 2001 [Brussel 2004] 25/56). Schließlich ist auch die Unterscheidung von Haus- u. Tempelkult nicht mehr so scharf, wenn man die Neben- u. Wohnräume in Tempelarealen mit berücksichtigt (vgl. Apul. met. 11, 19, 1; Egelhaaf-Gaiser). Lateinisch initiare als t. t. für die Aufnahme in die M.gemeinschaft ist äquivalent zu μυεῖν; griechische Verben des Hineingehens sind im Kontext der M. selten (Turcan 87/90; εἰσβαίνειν: Eur. Bacch. 466; ἐμβατεύειν: Liddell / Scott, Lex.[9] 493 s. v. IV; auch im NT: Col. 2, 18). Das erstmalige Eintreten ist aber nur der erste Schritt für einen Aufstieg innerhalb der M. Vor allem im Mithraskult ist das Bild der Leiter gebräuchlich (Orig. c. Cels. 6, 22 [GCS Orig. 2, 92]: κλίμαξ ἑπτάπυλος). Im Sinne des Aufstiegs ist das Bild auch in der christl. Metaphorik verwendet: Im Leben der Perfekten geht der Weg zur Vollkommenheit über dreißig Stufen der Leiter; Tugenden ermöglichen es, sich emporzuarbeiten, Fehltritte lassen abstürzen (Bened. reg. 7; Joh. Cassian; Joh. Clim. scal. [PG 88]; F. Graf, The bridge and the ladder: R. S. Boustan / A. Y. Reed [Hrsg.], Heavenly realms and earthly realities in Late Antique religions [Cambridge 2004] 19/33; s. u. Sp. 463/5). Metaphorisch wird das ‚Eingehen' oft als ‚die Unterwelt betreten' bezeichnet. Ausführlich hat dies Aristophanes in den ‚Fröschen' gestaltet, indem Dionysus den Weg in die sumpfige Unterwelt sucht, von *Charon

übergesetzt, dann von dem Chor der Eingeweihten (in Gestalt der Frösche) Seligpreisungen entgegennimmt (323/53; μακάριος: 1482/99). Der Dramatiker stellt dies im öffentlichen Theater zur Schau, ohne dass es als Verrat des M.geheimnisses geahndet würde. Die orphischen Totenpässe u. Unterweltsführer geben Anweisungen, wie man Irrfahrten vermeidet u. den Weg zu den Seligen findet (Graf / Johnston). Christlich ist dann, wie auch zuvor bereits in der klass. Vorstellung im Hellenismus, ein überirdischer Jenseitsraum üblich geworden; Sonderlohnorte u. sofortige Aufnahme in den Himmel stehen für die Märtyrer bereit (wie Apc. 6, 9). Graf betont für die klass. Religion den vergleichsweise leichten Übergang in die Unterwelt mithilfe einer Brücke, während der Tod für die Christen mit der Anstrengung des Emporkletterns verbunden ist, besonders dramatisch in der Pass. Perp. 4, 3 (SC 417, 112/4; Graf, Bridge aO. 19/33). – Die Initiation in die M. zieht gewisse Verpflichtungen zur Bindung u. Beteiligung am Gemeindeleben u. zur Erfüllung von Aufgaben für die Gemeinschaft nach sich, ohne dass von einer Lebensgemeinschaft oder gemeinsamem Leben gesprochen werden könnte (s. u. Sp. 462f). Die Handlungen während u. nach der Liturgie können auch für sich als M. bezeichnet werden (s. u. Sp. 461; Colpe, M.kult 203/28). Die Initiation wird immer wieder gefeiert, nur einmal (selten zweimal) von der gleichen Person als Initiandus, danach als zuschauendes Mitglied.

b. Jüdische Mysterienmetaphern. Bornkamm hat die These herausgearbeitet, dass bereits in der LXX das Wort μυστήριον eine entscheidende Wendung genommen habe, die den jüd. u. demzufolge den christl. M.begriff fundamental von dem der M.religionen der zeitgenössischen Religionen im Hellenismus unterscheide. Ein genetischer Zusammenhang bestehe nicht (Bornkamm 820/3). Diese Abgrenzung findet sich in Sap. 2, 22f; 6, 22 verwendet den Begriff Mysterium aber auch positiv (Klauck, M.kulte 8f). Für kultische Handlungen verwendet die LXX das Wort Mysterium nie. Im Buch Daniel hat das Wort raz (LXX: μυστήριον) ‚zum erstenmal den für die weitere Geschichte des Begriffes bedeutsamen Sinn eines eschatologischen Geheimnisses, d. h. einer verhüllten Ankündigung der von Gott bestimmten, zukünftigen Geschehnisse, deren Enthüllung u. Deutung allein Gott u. den von seinem Geist Inspirierten vorbehalten ist. Gottes Macht, Geheimnisse zu offenbaren, erhebt ihn über die heidn. Götzen‘ (Bornkamm 821). Die Bedeutung von μυστήριον als eschatologischem Geheimnis findet sich zum ersten Mal in Dan. 2, 28/30 (vgl. 2, 47). Die apokalyptische Literatur spricht durchweg über die Enthüllung göttlicher Geheimnisse (Bornkamm 821f mit Quellen), die nur an verantwortliche Geheimnisträger, an Seher u. Weise, weiterzugeben sind (4 Esra 12, 36/8; 14, 5/8. 26. 45f; vgl. Apc. Bar. Syr. 20, 3; 48, 3). Die ‚babyl.‘ Weisen haben keinen Zugang dazu (Gladd 17/50; zum vergleichbaren Konzept der Qumranschriften vgl. ebd. 51/84). Seither hat die Forschung allerdings klargestellt, dass das Judentum eine vom Hellenismus geprägte u. tiefgreifend veränderte Religion darstellte, auch vor Auftreten des Christentums u. auch in Palästina. Die Unterscheidung in Diasporajudentum u. palästinisches Judentum ist also nicht idealtypisch einander gegenüberzustellen. Gleichwohl haben sich lokal eigentümliche Judentümer ausgebildet, wie das alexandrin. Judentum (zur M.terminologie Philos s. u. Sp. 443f; zu Paulus u. seinem M.begriff s. u. Sp. 445f). – Auch wenn mit der Zerstörung des Tempels eine kultische Wende (‚Das Ende des Opfers‘: Stroumsa aO. [o. Sp. 433]) u. die Formierung eines völlig veränderten Judentums durch die Rabbinen eingeleitet wird u. die ‚Gottesfürchtigen‘ abgedrängt werden, so bleibt doch eine große Bandbreite des antiken Judentums als antiker Religion. Das sich formierende Christentum übt Rituale teils innerhalb der jüd. Gewohnheiten, teils in Absetzung davon aus. Scheinbar ritenlos auf den Glauben beschränkt, praktizieren die Christen die Rituale ihrer sozialen Herkunft (zum Verhältnis von Judentum u. Christentum vgl. K. H. Rengstorf, Das NT u. die nachapostolische Zeit: ders. / S. Korzfleisch [Hrsg.], Kirche u. Synagoge 1 [1968] 23/83). Erst mit der kultischen Wende in der Kirche kommt dann die bewusste Ritualdifferenzierung mit einer Abwendung vom jüd. Erbe u. einer breiten Aufnahme der Rituale der griech. Religion, insbesondere der M. (O. Gigon, Die antike Kultur u. das Christentum [1969] 86; s. u. Sp. 451/3). – Deutlich der literar. Gattung des hellenist. Romans als Einführung in die M. (s. o. Sp. 439f) verpflichtet ist das Werk ‚Joseph u. Aseneth‘. Dass die Einweihung in

den jüd. Monotheismus die Einweihung in andere M. übertrumpft, gehört zum Schema des Romans (Ch. Burchard, Joseph u. Aseneth: JüdSchrHRZ 2 [1983] 611). Die Rekonstruktion eines bestimmten M.rituals aus der literar. Gestaltung ist nicht möglich u. hat sich auch für andere Romane methodisch als Zirkelschluss erwiesen (ebd. 609/11; D. Sänger, Antikes Judentum u. die M. [1980]; E. Reinmuth, Joseph u. Aseneth [2009]). Unbenommen ist die breite Aufnahme von Bildern aus den M. in jüdischen Kontexten, sowohl in den griech.-röm. Städten der Diaspora wie auch in Palästina selbst (Goodenough, Symb. 8, 167/218). – An Philo kann man beobachten, wie in einer Umgebung mit starken griechischen u. ägyptischen Kulturanteilen der souveräne jüd. Gelehrte einerseits die vorhandenen M. vehement ablehnt, andererseits die Terminologie für religiöse Sachverhalte der jüd. Religion anwendet, ganz zu schweigen von der metaphorischen Redeweise aus dem Bereich der M. So deutet er spec. leg. 1, 319/23 das Verbot fremdreligiöser Riten durch die Tora (Dtn. 23, 18 LXX) als Verbot der Initiation in die M.: Μηδεὶς οὖν μήτε τελείτω μήτε τελείσθω τῶν Μωυσέως φοιτητῶν καὶ γνωρίμων· ἑκάτερον γὰρ καὶ τὸ διδάσκειν καὶ τὸ μανθάνειν τελετὰς οὐ μικρὸν ἀνοσιούργημα (‚Keiner von den Jüngern u. Anhängern des Mose soll also in M. einführen oder eingeführt werden. Denn sowohl das Lehren als auch das Lernen der M. sind kein geringes Sakrileg'; Riedweg 70/115, bes. 99/104; die M.begriffe bei Philo lexikalisch ebd. 108/15). Allerdings spricht Philo hier nicht vornehmlich als jüdischer Monotheist gegen die polytheistischen Kulte der Heiden; vielmehr ist seine Polemik die gleiche, die man schon bei Plato (rep. 2, 364b), Demosthenes (or. 18, 259) oder Dio Chrysostomus (ebd. 12, 34) gegen private M. u. angemaßte Lehrmeister findet. Die jüd. Religion wird zur M.religion, indem *Moses in das Dunkel eintritt, von Gott eingeführt in die heiligsten M., u. als eingeweihter Myste nun seinerseits Hierophant wird (Philo gig. 54: εἰς τὸν γνόφον ... εἰσελθὼν [Ex. 20, 21: οὗ ἦν ὁ θεός] ... τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς· γίνεται δὲ οὐ μόνον μύστης, ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ὀργίων ...), u. zwar in derselben Metaphorik, die Plat. Phaedr. 249c für die höchste metaphysische Erfahrung verwendet (Riedweg 104f). M.terminologie enthält wohl auch Philo quaest. Ex. frg. 14 (F. Petit [Hrsg.], Philo Judaeus. Les Œuvres 33 [Paris 1978] 293f). – Flavius Josephus konzipiert die Aufnahme in die Schule der Essener b. Iud. 2, 137/43 in Analogie zu den M.: Ein Jahr leben die Aufnahmewilligen noch außerhalb der Gemeinschaft, aber nach ihren Regeln enthaltsam. Ihre Kleidung ist weiß, zu Waschungen wird ein Lendenschurz getragen. Dann folgen weitere zwei Jahre in Teilnahme am Gemeinschaftsleben, insbesondere an den Reinigungsriten, aber noch nicht als volles Mitglied. Mit der eigentlichen Aufnahme legen sie einen Eid ab, keine τῶν δογμάτων, der ‚Satzungen' (ebd. 2, 142) anderen mitzuteilen. Die Regeln sehen bei schwerwiegenden Verfehlungen einen Ausschluss vor. Das Beispiel des Josephus zeigt, dass das Modell der M. für die jüd. Selbstverortung keineswegs auf die apokalyptische Linie oder auf Abwehr u. Abgrenzung reduziert werden kann. Die Gemeinderegel aus Qumran zeigt ein vergleichbares Ritual von Reinigung mit Wasser u. Eidleistung (1QS III 1/12; Berner 173/222) u. ein Ausschlussverfahren (1QS VII 1/27; zur internen Organisation der Qumrangemeinde Ch. Hempel, Community structures in the Dead Sea Scrolls: P. W. Flint / J. C. Vanderkam / A. E. Alvarez [Hrsg.], The Dead Sea Scrolls after fifty years 2 [Leiden 1999] 67/92).

c. Der Befund im ntl. Kanon. Weithin akzeptiert ist gegenwärtig die folgende These für die Verwendung von M. im christl. Kanon: Wenn sich der M.-Begriff in den (meist schon griech. geschriebenen) Spätschriften der jüd. Bibel u. ihrer griech. Übersetzung von den hellenist. M.kulten absetzt (Bornkamm 820) u. stattdessen eine eschatologisch-apokalyptische Bedeutung von μυστήριον definiert, dann führe der christl. *Kanon diese Linie fort. Die christl. *Lehrer seien sich einig in der Ablehnung der M.kulte; wenn im NT u. im frühen Christentum ‚Mysterium' (im Singular) positiv verwendet werde, beruhe das auf der Rezeption der apokalyptischen hebr. Bedeutung (ebd. 821). Eine christl. Rezeption der kultischen Bedeutung der M.kulte u. ihrer Rituale erfolge erst spät bei Eusebius, vielleicht etwas früher bei Athanasius, dann aber massiv (s. u. Sp. 451/3). Als Wegbereiter kann Origenes gelten: Er nennt die Eucharistie τῆς ἱερουργίας καὶ ἱεροθυσίας μυστηριωδῶς ... τετελεσμένης (pascha 2, 3, 1 [132 Witte]; H.

Buchinger, Pascha bei Origenes [Innsbruck 2005] 155. 262. 436/8. 845/67). Diese These gilt es zu prüfen. Sicher war die exklusive Ableitung besonders der paulinischen Theologie als ‚Mystik' aus den hellenist. M. überzogen (A. Deißmann, Paulus² [1925]; A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus² [1954]; vgl. Auffarth, Licht 206/26). Zu Recht hat Wedderburn, Baptism frühere Verweise auf Ähnlichkeiten als nicht tragfähig aufgezeigt. Aber die exklusive Verbindung des Paulus mit ‚der jüd.' Ablehnung der klass. M. missachtet den religionsgeschichtlichen Kontext der Gemeinden, an die sich die Schriften des NT richten. – Paulus verwendet in Phil. 4, 11/3 μεμύημαι, also den t. t. für M. μυεῖν (Bormann 144; anders Bornkamm 834: ‚überlegene Ironie'). Ebenso gehört der terminus ἐμβατεύειν Col. 2, 18 zu den spezifischen Begriffen der Einweihung in die M. Nicht notwendig auf M. bezogen ist ‚das tönende Erz u. die Pauke (κύμβαλον)' in 1 Cor. 13, 1 (Zeller, Brief 408 zSt.). Dabei ist noch wenig von einer bewussten Auseinandersetzung mit M. zu erkennen, weder in Abgrenzung noch in Aufnahme. Modelle von mystischer Identifizierung bzw. Imitatio (*Nachahmung [Gottes]) analog zu der paulinischen Wendung ἐν Χριστῷ finden sich nicht in den M. (Wedderburn, Baptism; ders., Paul 260/9; vgl. Ch. Markschies, Valentinus Gnosticus [1992] 134). Ein weiteres Begriffsfeld (ἀπόρρητον; ἀποκρύπτειν) analysiert M. Bockmuehl (Revelation and mystery in ancient Judaism and Pauline Christianity [Tübingen 1990] 31/41. 223). Ein Missverständnis ist es allerdings, wenn man einen Unterschied daran festmachen will, dass ‚nach Paulus das μυστήριον auf die Verkündigung hin geordnet ist, während mit den M.kulten die Schweigepflicht verbunden war' (Finkenzeller 13); denn natürlich sollen auch die klass. M. verkündet werden, u. zwar, wie bei Paulus, an den internen Kreis der Gemeindemitglieder. Explizit setzt Clemens die christl. Lehre der Ethik mit M. gleich (strom. 4, 162, 2/5 mit Bezug auf Eur. Bacch. 470/6; s. u. Sp. 453f). Paulus missioniert in den Städten u. Landschaften der östl. Mittelmeerwelt, die überall schon M.kulte kennen; die Menschen, die er anspricht, sind in der religiösen Sprache der M. sozialisiert (wenn auch der Prozess der Mysterisierung erst einsetzt). Um sich verständlich zu machen, können die Prediger des Evangeliums gar nicht auf die Sprache der M. verzichten, wohl aber sich zu ihnen positionieren (Klauck, M.kulte 23f: ‚Inkulturation'). Das Mysterium um das ‚Korn der Sterblichkeit' in 1 Cor. 15 lässt sich nicht aus der Pflanzenmetaphorik der jüd.-apokalyptischen Tradition herleiten oder als Entkleiden u. neu Bekleiden eines kontinuierlichen Kerns beschreiben, sondern es ist mittel-aristotelisch u. vor allem in der Metaphorik der korinthischen Demeter u. Kore-M. gedacht (ausführlich begründet: Auffarth, Korn 113/33; Stand der Forschung bei O. Wischmeyer, 1 Korinther 15. Der Traktat des Paulus über die Auferstehung der Toten: E. M. Becker [Hrsg.], Was ist ein Text? [2001] 171/210). – Von herausragender Bedeutung ist das Messias-Geheimnis im *Markus-Evangelium. Das εὐαγγέλιον des Markus ist ein Mysterium (μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ: Mc. 4, 11) u. darf nicht ausgesprochen u. nach außen getragen werden, selbst für Jesus u. seine Jünger bleibt es noch weitgehend verborgen. Bereits im Entstehungsprozess der kanonischen Schriften finden sich erste Verwendungen u. Übernahmen der M.metaphern (Bornkamm), erst recht aber im Mysterisierungsprozess der Mittleren Kaiserzeit (s. o. Sp. 433/6).

d. Gnosis u. Mysterien. Wenn nicht Geheimhaltung, sondern Aufstieg zur Erkenntnis das zentrale Anliegen der M. ist, dann ist ihre Nähe zur *Gnosis erkennbar (vgl. o. Bd. 11, 648f). Gnostische Texte verwenden daher oft M.terminologie. So verspricht die Pistis Sophia: ‚... da du mich gerettet hast nach deiner Gnosis. O Licht der Lichter!' u. Jesus antwortet: ‚Alle M., von dem Äußersten zu dem Innersten, werde ich euch mitteilen' (1, 9 [NHStudies 9, 15f]; vgl. Colpe, Einleitung 294/8). Dass die Naassener die M., die Jesus durch seinen Tod u. das Abendmahl einrichtete, unmittelbar aus den phrygischen u. ägypt. M. ableiten, die in den eleusinischen M. aufgegangen seien, geißelt Hippolyt als *Häresie (ref. 5, 7, 33f. 8, 6). Besonders die gnost. Schulen der Naassener u. Ophiten nehmen diese Verbindung zu den M. für sich in Anspruch u. versprechen einen stufenweisen Weg zur Erkenntnis / Gnosis des Geheimnisses (K. Rudolph, Die Gnosis² [1980] 231f. 305f). Mit der Tradition des Geheimnisses aus älteren Quellen u. dem kosmischen Christus stehen die Gnostiker im Widerspruch zur Orthodoxie, die im Gegenzug die

exklusive Reduktion auf die apostolische Tradition fordert (J. E. Hafner, Selbstdefinition des Christentums [2003] 543/62).

e. Rezeption u. Abgrenzung im intellektuellen Diskurs der christl. Lehrer u. die Rezeption im Kult. 1. Clemens v. Alex. Ein Beispiel produktiver Übernahme der Metaphorik der M. bei gleichzeitiger Abgrenzung u. Kritik ist Clemens v. Alex. Bei ihm lässt sich die Leitmetapher M. für das Selbstverständnis u. das Bild nach außen, sowie die Frage, durch welche Alleinstellungsmerkmale das Christentum die bessere M.religion sei, deutlich aufzeigen. Clemens ist auch deshalb ein Angelpunkt, weil sein Material u. seine Argumente von anderen aufgegriffen u. zu Gemeinplätzen ausgebaut wurden. Er ist Teilnehmer eines Diskurses, der in der intellektuellen Atmosphäre Alexandrias stattfindet. Diese griech. ‚Insel' im ägypt. Umfeld ist einerseits Umschlagplatz für ägyptische M.kulte u. verändert sie dabei durch Hellenisierung völlig, andererseits verändern sich Funktion u. Gehalt von Religion durch die Übernahme der metaphysischen Prämisse Platos, der ‚Wahrheit'. Die Kulte verlieren ihren lokalen u. sozialen Ursprungskontext. Sie gewinnen eine neue Dimension, indem es nun um die Wahrheit u. um die ethische Umsetzung, um intellektuell verantwortete Philosophie-Religion geht (Wyrwa; A. Fürst, Christentum als Intellektuellen-Religion [2007] 43/8). Diese Kriterien für die Umdefinition von Religion formuliert jedoch bereits Plato, nicht erst die frühchristl. Literatur. Clemens greift direkt auf athenische Diskussionen zurück, setzt sich aber auch mit der jüd. Aneignung der M. durch Philo auseinander (vgl. Riedweg 133/7). – Im Protrepticus hat Clemens Informationen tradiert, die in dieser Ausführlichkeit u. vielen Details nur bei ihm aufbewahrt sind. Insofern ist die Passage protr. 2, 12/23, 1 Grundlage nicht nur für Abgrenzung, sondern auch für das Wissen über die griech. M. überhaupt (grundlegende Kommentierung durch Riedweg 116/61; Burkert, Homo 276f). Der Abschnitt ist als solcher gekennzeichnet durch die Kapitelüberschrift, die einen Katalog (protr. 2, 12, 1: καταλέγοιμι) ankündigt u. mit dem Satz ταῦτα τῶν ἀθέων τὰ μυστήρια, ‚soweit die M. der Gottlosen' (ebd. 2, 23, 1) abschließt. Aus dieser Wertung stellt sich Clemens der Konkurrenz, die den Christen Atheismus vorwirft, u. kehrt sie um: Nicht die Christen sind die Gottlosen, sondern die Eingeweihten in die traditionellen M. Als Kriterium übernimmt er die Mythen- u. Kultkritik Platos u. seiner ‚puritanischen' (so E. R. Dodds, The Greeks and the irrational [Berkeley 1951] 112) Reduktion von Religion auf ‚das Gute'. Der M.katalog beruht also nicht auf einer Erfahrung der M.praxis durch Clemens (als früherem Eingeweihten, bevor er Christ wurde: Foucart 67f; dagegen Lobeck 1, 199; Riedweg 120_{23}) u. seiner christl. Bewertung, sondern auf einem athenischen Handbuch aus der Zeit des Hellenismus (ebd. 119 mit Anm. 10/6). Dort sind katalogartig zunächst die Etymologien u. die *Erfinder der M. besprochen, bevor die einzelnen Kulte in alphabetischer Reihenfolge, jeweils erst der Mythos u. dann die Rituale, präsentiert sind: Aphrodite, Deo / Demeter mit den Eleusinien u. den Thesmophorien unter dem Mythos der Pherephatta, Dionysos, Korybanten, Kore u. Demeter. Das Handbuch bezieht sich oft auf orphische Interpretationen, etwa beim Tod des Dionysos. Clemens oder schon ein Platoniker vor ihm greift in das Handbuch nur am Anfang (protr. 2, 12, 2) u. am Ende (ebd. 2, 22, 1/3) ein: Anfangs, indem die M. als ein Spiel wie auf dem Theater gewertet werden; am Schluss mit den Argumenten, erst nach dem Tode werde die Wahrheit offenbar, die ‚Geheimnisse' in den M.-Kisten seien trivial, erotische Späße würden dem Ernst der Religion nicht gerecht. Sie sind eine Täuschung; Clemens verwendet wiederholt (2, 12, 1f) die pejorative Theater-Metapher (Riedweg 121_{26}). Durch die Rahmung wird aus dem orphisch gefärbten athenischen M.handbuch eine fundamentale Ablehnung. Diese kann aber in wesentlichen Aussagen schon in dem Athener Text gestanden haben, denn die Ablehnung der Mythen u. des orphischen Jenseits geschieht nach Platos Kriterien. Dieser Apotreptikos ist aber zugleich die Vorbereitung für den Protreptikos, die Werbeschrift für die wahren M., u. nun ist neu, dass die Einweihung in die Geheimnisse von Eleusis ins Christl. übersetzt wird: Christus ist der wahre Hierophant, der ‚Offenbarer der M.' (protr. 12, 120, 1: δᾳδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι, ἅγιος γίνομαι μυούμενος· ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, ‚vom Fackellicht werde ich umleuchtet, damit ich den Himmel u. Gott schaue, ich werde heilig, in-

dem ich in die M. eingeführt werde; der Herr ist der Hierophant u. drückt dem Mysten durch die Erleuchtung das Siegel auf'; ähnlich strom. 4, 25, 162). Die Schrift wendet sich an gebildete Griechen, die aber schon die christl. Lehre gehört haben (protr. 10, 96, 2) u. nun vor dem endgültigen Eintritt in Gestalt der Taufe stehen (ebd. 10, 108; der Zusatz πρὸς Ἕλληνας erst in späteren Werkverzeichnissen: v. Stockhausen 83/93). Plato beschreibt den Vorgang zur Erkenntnis der Wahrheit in den Bildern des Voranschreitens der Mysten in Eleusis; Clemens folgt darin Plato, steht aber gleichzeitig dem Anspruch der M. näher als dieser, insofern der priesterliche Mittler u. das Objekt der Erkenntnis in eins gesetzt werden: Der δᾳδοῦχος (Gagé aO. [o. Sp. 439] 159f) u. der ἱεροφάντης machen die neuen Mitglieder zu Epopten, erleuchten u. versiegeln sie. Er geht damit noch einen Schritt weiter als Philo, der Moses als Hierophanten bezeichnet (Philo gig. 54; Riedweg 104f). Auch wenn Clemens selbst die M. nicht persönlich erfahren haben sollte, seine Zuhörer in Alexandrien hatten es oder kannten zumindest jemanden, der eingeweiht war (zur Beliebtheit der M., bes. des Serapis, in Alexandria M. Clauss, Alexandria [2003] 34. 85/92 u. ö.).

2. Sacramentum u. lat. Begriffe. Etwa zur gleichen Zeit verwendet Tertullian das lat. sacramentum als Begriff (134-mal: nach Bedeutungen geordnet bei E. de Backer u. a., Pour l'histoire du mot ‚Sacramentum' [Paris 1924]; V. Loi, Il termine ‚mysterium' nella letteratura latina cristiana prenicena: VigChr 19 [1965] 210/32; 20 [1966] 25/44; A. Kolping, Sacramentum bei Tertullian [1942]; N. T. Burgos, Concepto de sacramentum en Tertuliano: Helmantica 10 [1959] 227/56; Michaélides). Das Wort verwundert, ist es doch t. t. für den röm. Soldateneid (J. Rüpke, Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom [1990] 76/91). Das Wort scheint nicht von Tertullian selbst neu eingeführt zu sein; es findet sich auch schon im Zusammenhang der Einweihung des Lucius: Der Initiand Lucius lässt sich schon vor der Einweihung ‚einschreiben' in die Rolle derer, die für Isis-Osiris ‚Kriegsdienst' leisten wollen, u. leistet dafür das sacramentum, den ‚Eid' (Apul. met. 15, 5; Griffiths 254f; PGM V 98/159. 459/86; R. Merkelbach, Der Eid der Isismysten: ZsPapEpigr 1 [1967] 55/73). Das Fremdwort M. reserviert Tertullian für die M.kulte (nat. 1, 7; apol. 6). Auffällig ist, dass er hier nicht andere lat. Äquivalente, wie sacra, arcana, initia wählt. Tertullian leitet eine Verbindung zwischen Soldateneid u. christlichem Mysterium her, beide sind gekennzeichnet durch Treue u. Disziplin (mart. 3; cor. 11; idol. 19; scorp. 4; Michaélides 39/71. 73/135). Dabei kann man einen weiteren u. den engeren Begriff unterscheiden: Der weitere umfasst Glaube, Wahrheit u. die Typologie von AT u. NT, kurz den Kern des Christentums als sacramentum fidei (an. 1), u. entspricht damit dem griech. μυστήριον. Es ist damit aber auch ein Zeichen für das Eindringen des t. t. der heidn. M. (Mohrmann). Michaélides nennt dies die prophetische Bedeutung (197/233). Der engere Begriff lässt sich, so meinte Mohrmann (ebenso F. J. Dölger, Sacramentum militiae: ders., ACh 2, 268/80), wohl nicht so verstehen: Die Bedeutung von Sacramentum als ‚Eid' sei sekundär; die Grundbedeutung sei ‚Initiation, bestätigt durch einen Eid' (Mohrmann 145f). Die Metapher des Militärdienstes findet sich in den klass. M.kulten schon weit verbreitet, nicht nur im Mithraskult, wo miles den dritten Grad der Einweihung darstellt. Im Isiskult etwa fordert der Mystagoge auf: Quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium. Nam cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis, ‚Um sicherer u. besser gewappnet zu sein, lass dich mit deinem Namen einschreiben in den Militärdienst, um dessen dauerhafte Selbstverpflichtung (sacramentum) du später dann gefragt werden wirst, weihe dich schon jetzt dem Gehorsam unserer Religion u. lass dich bereits jetzt freiwillig einspannen in das Joch des Dienstes! Denn wenn du begonnen hast, der Göttin zu dienen, dann wirst du umso mehr die Wirkung deiner Freiheit spüren' (Apul. met. 11, 15; Griffiths 254/6 mit weiteren Belegen aus anderen M., u. a. christlich: 2 Tim. 2, 3; die Joch-Metapher christlich: Mt. 11, 29; der Freie als Sklave u. umgekehrt: Rom. 1, 1; Gal. 5, 1). Ganz spezifisch verwendet Tertullian dieses Wort für die Sakramente (im später spezifischen Sinn der kirchl. Rituale: Michaélides 235/74), besonders für die Taufe, die in Anlehnung an den Vorgang der rituellen Aufnahme des Soldaten in eine Legion

vorgestellt wird: Mit der Taufe werde der Neuling aufgenommen in die militia imperatoris / Christi (mart. 3, 1; cor. 11, 1; idol. 19, 2; scorp. 4, 4f). Über das Initiationsritual hinaus aber bezeichnet Tertullian auch die Eucharistie als sacramentum (adv. Marc. 4, 34, 5; 5, 8, 3; cor. 3, 3; pudic. 10, 12; Michaélides 262/6). – Bei Laktanz (V. Loi, Per la storia del vocabolo sacramentum: VigChr 18 [1964] 85/107) findet sich die umfassendere Bedeutung sacramentum verae religionis gleichbedeutend mit mysterium veritatis (inst. 1, 1, 19); sacramentum im Sinne einer hl. Verpflichtung verwendet Laktanz im Zusammenhang der ehelichen Treue (epit. 61 [66], 7: casti et inviolati cubili sacramenta). – Mit Tertullian dringt die Metapher des Militärischen ein u. verdrängt die griech. Bedeutung von μυστήριον. Mit dem Eintritt in die Armee übernehmen wechselseitig der Soldat u. der Imperator eine Treueverpflichtung. Der Soldat erhält ein Zeichen (σφραγίς, signum / signaculum), das ihn unverlierbar kennzeichnet (W. Eder / F. Mali, Art. Sacramentum: NPauly 10 [2001] 1199/202). Die griech. Bedeutung der nicht auslotbaren Bedeutungsfülle bleibt in der griech. christl. Literatur erhalten, während sie in der lat. Literatur weitgehend durch die militärische Metapher ersetzt wird (vgl. u. Sp. 453 das Zitat aus Augustinus), ohne allerdings ganz zu verschwinden.

f. Die kultische Wende. Dem Begriff liegt der Befund zugrunde, dass zunächst das Wort μυστήριον die Gesamtheit der christl. Heilsgeheimnisse bezeichnet, während es danach zum t. t. für die Sakramente geworden ist (Finkenzeller 8/37). Dazu ergeben sich zwei Fragen: 1) Wann erfolgt die kultische Wende: Hat erst mit Konstantin u. Eusebius' theologischer Legitimation die bewusste u. positive Übernahme der M.-Rituale begonnen oder nicht bereits früher? 2) Schließt die kultische Wende aus, dass zuvor die christl. Rituale mitgemeint sind u. der Begriff sich erst später spezifiziert? – Dahinter steht in der Forschung ein Bild von den M., das einseitig auf die christl. Abgrenzung fokussiert ist (vgl. ebd. 6): Konstatiert wird ein fundamentaler Unterschied zwischen einem weitgehend sprituellen Verständnis aller Kulthandlungen der Christen u. ihrer eher materiellen Deutung in den heidn. M. Der Übergang von einer rein spiritualistischen Interpretation zur Integration des Körpers u. der Sinne wird bei Origenes festgestellt. Bei ihm finde man die doppelte Bedeutung von Mysterion, Geheimnis sowie Symbol, bes. auch im rituellen Sinn (Studer 303/23; Buchinger aO. [o. Sp. 445]). – Das Problem der Annahme einer ‚kultischen Wende' liegt darin, dass sie die antike Differenz der Genera Kultsprache, Reflexionssprache u. Polemik (s. u. Sp. 465f) übersieht u. so dazu kommt, zwischen zwei historischen Typen von Religion zu unterscheiden. In den kaiserzeitlichen Diskursen über Religion / Philosophie wird auf der Ebene der Reflexion überall im Sinne eines spiritualisierenden Verständnisses argumentiert. Dieser Intellektuellendiskurs schließt die Teilnahme am Kult nicht aus, vielmehr schützt die spirituelle Bedeutung auch die materiell-kultische (Auffarth, Leib 63/80). Der intellektuelle Diskurs polemisiert scharf gegen einen kultischen Materialismus, der in der Polemik allerdings karikierend u. verzerrend dargestellt wird. Auf der Seite der christl. Intellektuellen zeigt sich dementsprechend die apologetische Tendenz, bezüglich der eigenen Religion gerade nicht von den kultischen Realitäten zu sprechen. Das Christentum stellen die christl. Intellektuellen als eine Philosophie auf der Suche nach der Wahrheit dar, im Bereich der Lebensführung stilisiert nach der philosophischen Tugend der *Enkrateia. Man findet die gleiche Tendenz bei den klass. M., etwa in den Aussagen des Celsus über den *Mithras-Kult (Orig. c. Cels. 6, 22). Tertullian polemisiert gegen die Rituale der M., insbesondere gegen die Mithras-M., hält das Christentum aber für frei von den kritisierten materiellen Bedürfnissen nach festlichem Essen u. Sinnenfälligkeit des Kultes; sobald er sich den Montanisten angeschlossen hat, kehrt sich die Polemik gegen die Materialität u. Ritualität der Großkirche (Tert. monog.; ieiun.; pudic.; Kouri 108f; s. u. Sp. 465f). – Hat Origenes die kultische Wende bereits vorgedacht, so folgt mit Eusebius die breite Öffnung für die klass.-griech. M.-Rituale (Dihle 39/54), bei gleichzeitiger Zurückdrängung ihrer jüd. Bedeutungen. Ambrosius romanisiert die sacramenta, äußeres Zeichen u. Handeln Gottes im Innern der Menschen, u. konzentriert sie auf die Rituale der Taufe u. Eucharistie (J. Huhn, Die Bedeutung des Wortes sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius [1928] 17/33. 43/60. 69_1). Bei Au-

gustinus kann man schließlich eine Synthese u. Theologie der spirituellen u. der materiell-rituellen Ebene der Sakramente erkennen im Begriff des character, der unverlierbaren Prägung nach der Annahme der Sakramente, die in ihrer objektiven Heiligkeit auch unabhängig von der Würdigkeit des Priesters gültig sind (Finkenzeller 38/61). Hier wird wie bei Tertullian das Bild aus dem Militär verwendet, um das Zeichen der Taufe als unauslöschlich zu bewerten, selbst wenn ein Getaufter zu den Ketzern abgefallen ist. Taufe ist ein character indelebilis: Wie ein Fahnenflüchtiger weiterhin das Zeichen des Kaisers trägt, so auch ein Christ das Zeichen des Herrn. Das gilt sogar im Fall einer Taufe durch einen Ketzer, weil dieser nicht auf den Namen des Donatus, sondern auf Christi Namen getauft hat (serm. ad Caesar. 2 [CSEL 53, 169]: ceteri a desertoribus signati sunt, non tamen signo desertoris, sed signo imperatoris, non enim desertor characterem suum fixit; N. M. Haering, St. Augustine's use of the word character: Mediaeval Studies 14 [1952] 79/97; Finkenzeller 47/52). Die so skizzierte kultische Wende ist vor allem Teil des religionsgeschichtlichen Umbruchs der röm. Kaiserzeit (s. o. Sp. 433/6).

C. Strukturelle Elemente von Mysterienreligionen. I. Geheimhaltung. Die Geheimhaltung gilt als einziges allen M.kulten gemeinsames Merkmal. Jedoch ist die Vorstellung eines strikten Verbotes, die Inhalte an Nichteingeweihte weiterzugeben, weitgehend zu relativieren: Im Vergleich zu anderen Aspekten der antiken Religion sind die M.kulte gut beschrieben u. in öffentlich zugänglichen Texten oder sogar in Bühnenstücken dargestellt (zB. Hymn. Hom 2 [Cer.]; Aristoph. nub.; ran.; Clem. Alex. protr. 2, 12/22; Apul. met. 11), auch wenn manche komisch, besonders bei Aristophanes, oder polemisch, besonders bei Plato u. der platonischen Tradition, verzerrt sind (Burkert, Homo necans 275/7. 296. 307). Wenn man davon ausgehen muss, dass nahezu alle Athener in die M. von Eleusis eingeweiht waren (Herodt. 8, 65, 4; Burkert, M. 12. 17), besteht kaum ein Unterschied zu den anderen Kulten, in denen es auch ἀπόρρητα gibt, die nur die Kultteilnehmer kennen dürfen, etwa in den allein Frauen zugänglichen Kulten. Dennoch kommt es zum Skandal, als Diagoras v. Melos als Rache für die Versklavung u. Tötung seiner Landsleute iJ. 416 vC. öffentlich auf dem Marktplatz von Athen das Mysterium von Eleusis ausposaunt. Dafür nennt man ihn ‚den Atheisten' (Auffarth, Aufnahme aO. [o. Sp. 427] 337/65; J. Bremmer, Religious secrets and secrecy in classical Greece: Kippenberg / Stroumsa 61/78). Das Verbot des Ausplauderns u. der Neugier (curiositas) ist ein Gemeinplatz, wobei sowohl das Interesse der Nichteingeweihten (desiderium) anerkannt als auch der Anspruch auf Wahrheit der geheimen Inhalte betont wird (Apul. met. 11, 23, 6/8; Griffiths 293f); dennoch wird alles erzählt, Hymnen zitiert, das Synthema veröffentlicht (s. u. Sp. 456). – Das Prinzip des Geheimnisses enthält zwei Ebenen: das *Geheimnis mit dem Wissen seines Inhalts u. die Geheimhaltung, die soziologisch zwischen denen draußen, die das Geheimnis nicht wissen dürfen, u. denen drinnen, die um das esoterische Mysterium wissen, unterscheidet (G. Simmel, Soziologie [1908] 383/455: ‚Das Geheimnis u. die geheime Gesellschaft'; Kippenberg / Stroumsa). Oft wissen auch die Mitglieder nur andeutungsweise den Inhalt, kennen nur die Parole, sehen nur die Riten, kennen aber nicht das Geheimnis, zu dem man nur stufenweise hingeführt werden kann. Oder sie kennen den, der das Mysterium kennt, den Hierophanten u. andere Spezialisten. Dies gilt für M.gemeinden ebenso wie für christliche Gemeinden (vgl. Act. 8, 26/40).

II. Mysterium als philologischer Begriff. Die Entgegensetzung des jüd.-christl. Mysteriums mit einem apokalyptischen Sinn, das gepredigt werden muss, gegen die heidn. M., die geheim bleiben müssen, ist nicht zutreffend (anders Zeller, M. 519; ders., Brief 131/50). Die in der gegenwärtigen theologischen Forschung allgemein akzeptierte Lösung der geradezu exklusiven Herkunft des M.begriffes aus der Exegese der jüd. hl. Schriften (Bornkamm 820/3) führt zu einer dritten Bedeutung, die Mysterium in der hellenist. Welt gewonnen hat: 1) der religiöse Terminus, mit dem die M. bezeichnet werden, 2) der philosophische, mit dem der Erkenntnisvorgang in Analogie zu dem religiösen Begriff beschrieben wird, u., neu hinzugekommen, 3) der philologische Begriff, dass die homerischen Schriften über den wörtlichen Sinn hinaus tiefere, metaphorische Bedeutung transportieren. So legen die Alexandriner Homer aus, mit der gleichen

Methode legt Philo den Pentateuch aus, u. die Methode übernehmen nun auch die christl. Alexandriner (Clemens v. Alex. u. Origenes). Christus ist der Hierophant (Lampe, Lex. 671 s. v.; s. o. Sp. 448f). Die wörtliche Bedeutung bleibt dunkel, ein Rätsel, das es zu enträtseln gilt (Lampe, Lex. 50f s. v. αἴνιγμα; αἰνίσσεσθαι; zu M. als Schlüssel zur Allegorese F. Siegert, Early Jewish interpretation in a Hellenistic style: M. Sæbø u. a. [Hrsg.], Hebrew Bible. OT 1, 1 [Göttingen 1996] 130/98). Man bedarf der Exegese, wie auch ein Orakelspruch nur durch den Fachmann, den Exegeten, verstehbar wird (Iustin. dial. 34, 1; Eus. h. e. 4, 23, 6; Lampe, Lex. 496 s. v. ἐξηγέομαι; ἐξήγησις). Diese philologische Methode, geteilt in der gemeinsamen Ausbildung als Philologen, in der Paideia, bildet die Brücke zwischen dem μυστήριον der Auslegung der Bibel u. dem M.begriff in der hellenist. Bildung (vgl. V. Nikiprowetzky, Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alex. [Leiden 1977]). – ‚Mysterium' ist also wiederzugeben mit ‚unauslotbare Fülle der Bedeutung'. Die Symbole sind wenig geheimnisvoll, geradezu enttäuschend banal: die Ähre, die Sonne, die Sterne u. Planeten, der Rabe usw. Aber sie sind der Schlüssel für die Erschließung einer Welt, die den Nicht-Eingeweihten verborgen bleibt, ein Geheimnis; aber auch den Eingeweihten birgt es neben einer erkannten Bedeutung noch viele weitere, die sich ihm nur stückweise u. mit Hilfe eines Mystagogen erschließen (Lampe, Lex. 890 s. v. μυσταγωγέω 3f; μυσταγωγία B; μυσταγωγός 2; φωτίζω; *Mystagogie). Lateinisch wird daraus figura, von einem Alltagsbild wird verwiesen auf die tiefere Bedeutung. Dem Mysten weist sie seinen Platz in einer großen Ordnung zu.

III. Mystagogie u. Arkandisziplin. Auch wenn das Wort *Arkandisziplin erst in der nachreformatorischen Kontroverstheologie gebraucht wird, findet sich das Phänomen schon in der Alten Kirche, besonders im 4. u. 5. Jh. als Forderung, zentrale Elemente von Ritual u. Lehre geheimzuhalten (Jacob, Arkandisziplin; ders., Krise; Perler aO. [o. Sp. 434] 667/78) u. erst nach der Aufnahme in die christl. Gemeinschaft unter Ausschluss der Ungetauften voll mitzuteilen (Cyrill. Jerus. catech. 18, 33 [2, 336/8 Reischl / Rupp]; Ambr. sacr. 1, 1 [CSEL 73, 15]). Egeria berichtet aus Jerusalem, wie für die Unterweisung alle Nichtgetauften aus dem Gebäude der Anastasis verwiesen werden: Illa enim hora cathecuminus nullus accedet ad Anastase; tantum neofiti et fideles, qui volunt audire misteria, in Anastase intrant. Clauduntur autem ostia, ne quis cathecuminus se dirigat (itin. 47, 2 [CCL 175, 89]). Jacob macht deutlich, dass man das Jerusalemer u. das Mailänder Ritual nicht gegen die spätere eucharistische Praxis ausspielen kann (Jacob, Krise 83/9; vgl. M.-Y. Perrin, Norunt fideles. Silence et eucharistie dans l'orbis christianus antique: N. Beriou u. a. [Hrsg.], Pratiques de l'eucharistie dans les églises d'orient et d'occident [Paris 2009] 737/62).

IV. Losung. Nicht identisch mit dem Geheimnis, sondern Zeichen der Mitgliedschaft im engeren Kreis ist das *Losungswort, ‚Vereinbartes', σύνθεμα / σύνθημα (Orig. c. Cels. 8, 17; weiteres Lampe, Lex. 1328 s. v. σύνθεμα; σύνθημα), mit dem man sich auch außerhalb persönlicher Bekanntheit als Mitglied ausweisen kann. Σύνθημα kann im christl. Sprachgebrauch das Losungswort am Paradiesestor wiedergeben, um Einlass zu erhalten (gemeint ist das Credo: Cyrill. Alex. comm. in Joh. 5, 1 [1, 683 Pusey]). In der LXX wird das šibbolet Judc. 12, 6 in cod. A mit σύνθημα, in cod. B wörtlich mit στάχυς (‚Ähre') übersetzt. Deutlich ist, dass die Erkennungszeichen nicht geheim, sondern schriftlich festgehalten waren; wer wollte, konnte sie kennen. Der homerische Demeterhymnus enthält Teile der Liturgie der M. von Eleusis (s. o. Sp. 428/30). Apuleius sammelte Zeichen der Zugehörigkeit zu allen möglichen M.kulten, in die er eingeweiht war, enthüllt sie aber nicht vor Gericht, es sei denn, jemand sei Mitglied (mag. 56, 7). Clemens kennt sie aus dem M.handbuch (protr. 16, 1; 17, 2). Firmicus Maternus zitiert eine Reihe von tesserae, er nennt sie symbola u. religionis secreta, die er damit als teuflische Falsifikate entlarvt, weil alle schon in der hebr. Bibel ihr Original hätten (err. 18/27). Auch hier ist deutlich, dass der Autor (zumindest auch) Religionskritik klassischer Autoren (wie Cic. nat. deor. 2, 66/70) zitiert u. übernimmt, nicht ausschließlich spezifisch christliche (zum Siegel als Erkennungszeichen s. u. Sp. 457).

V. Aufnahme- u. Aufstiegsrituale. (Turcan.) Die meisten M. durchläuft man stufenweise durch mehrere Rituale der Aufnahme u. des Aufstiegs: Eleusis hat zwei Stufen (die

erste Stufe wohl ohne spezielle Bezeichnung, die zweite, zu der man erst nach einem Jahr aufsteigen kann, heißt ἐποπτεία; τελετή kann beides zusammen benennen; K. Dowden, Grades in the Eleusinian mysteries: RevHistRel 197 [1980] 409/27; K. Clinton, Stages of initiation in Eleusis: Cosmopoulos 50/78). Lucius erhält drei Weihen in die Isis-M., ohne dass er davon vorher wusste (Apul. met. 29; Griffiths 337). Besonders umfangreich ist mit sieben Stufen der *Mithraskult. (Die Aufnahmerituale u. ihre Bezeichnung als Mysterium bzw. sacramentum behandelt ausführlich Turcan 87/90. 147/51). Christlich läuft die Stufung vom *Katechumenat über die Wasser- u. Geisttaufe; möglich ist danach für Männer eine Aufnahme unter die Kleriker mit weiteren Aufstiegsritualen. – Die Stelle Tert. praescr. 40, 4, die vom Aufnahmeritual in den Mithraskult spricht, wurde in der Vergangenheit so verstanden, dass die Neulinge eine Tätowierung bzw. einen Narbenschnitt erhalten hätten (Abb.: Dölger, Sphragis, Taf. 1f), den als Eigentumszeichen auch die Soldaten erhielten. Jedoch ist der Text wahrscheinlich anders überliefert: ‚signavit in frontibus' heißt wohl eher ‚in fontibus'. Das bedeutet, dass in der für den Mithraskult überlieferten Wassertaufe die Neueingetretenen das (Wasser-) Zeichen erhielten (L. Renaut, Les initiés aux mystères de Mithra étaient-ils marqués au front? Pour une relecture de Tertullien, De Praescr. 40, 4: C. Bonnet / S. Ribichini / D. Steuernagel [Hrsg.], Religioni in contatto nel Mediterraneo antico [Pisa 2008] 171/80; Gordon 1002). Auch bei den Soldaten ist eine Tätowierung nicht die Regel; stattdessen trägt der neue Rekrut um den Hals eine Erkennungsmarke (tessera; σφραγίς). Renaut kommt zu dem Ergebnis, Tertullian benutze σφραγίζειν (‚besiegeln') bzw. obsignatio (bapt. 13, 2) häufig, um die Vorstellungen von Bekräftigung / Firmung, Vervollkommnung u. Vollendung auszudrücken, ohne sich auf eine konkrete Kennzeichnung in Form eines Brandzeichens oder einer Narbe zu beziehen (Renaut aO. 184). Bereits Dölger hatte ein Ritual vergleichbar der Chrisam-Zeichnung in Kreuzesform mit Öl für möglich gehalten (Sphragis 43f). Eine Gegenüberstellung von Taufe u. Mithras-Taufe praescr. 40, 4, parallel zu ebd. 36, 5 (Renaut aO. 184f), macht das Ergebnis sehr wahrscheinlich. Bapt. 5 spricht Tertullian, wie vor ihm schon Justin (1 apol. 66, 3), von dem lavacrum in den Mithras- u. den Magna Mater-M. als einem Wasserbad, das der Teufel von den christl. M. abgeschaut u. nachgeäfft habe. Ohne Polemik spricht Paulus davon, dass die Korinther ‚sich haben abwaschen lassen' (ἀπελούσασθε; 1 Cor. 6, 11). Von besonderer exotischer Attraktion ist das Interesse an der Bluttaufe, dem Taurobolium, gekennzeichnet. Aus den Kybele-M. ist ein Taurobolium genanntes Aufnahmeritual bekannt, dessen sich die Priester rühmen, ohne dass der Ablauf des Rituals beschrieben wäre. Der Name ‚Stier-Tötung' bringt es in Verbindung mit einem Großopfer. Eine Beschreibung gibt nur (mit deutlich polemischem Auskosten der Details) Prudentius: Unter einem Holzrost stünden die Neueingeweihten u. das Blut des Stieres triefe durch die Löcher auf den Täufling, bis er über u. über von dem klebrigen Nass besudelt sei (perist. 10, 1011/48 [154/6 Lavarenne[3]]). Archäologisch haben sich alle bisher als fossa sanguinis bezeichneten Befunde als falsch erwiesen (das Material umfassend bei R. Duthoy, The Taurobolium, its evolution and terminology [Leiden 1969]; A.-K. Rieger, Heiligtümer in Ostia [2004] 165/8). Der Text des Prudentius ist deshalb zweifelhaft, weil er die christl. Märtyrer zu Lasten des heidn. Blut-Spiels herausheben will. Tertullian setzt sich gleichfalls von einer Bluttaufe ab, indem er zwei Arten von Taufe, ‚durch Wasser u. Blut', aufeinander folgen lässt: Die erste Wasser- oder Johannes-Taufe nahm Jesus selbst auf sich, um im Wasser getauft, im Blut (d. h. am Kreuz) verherrlicht zu werden (bapt. 16, 1). Uns will er ebenso durch das Wasser zu Berufenen, wie durch das Blut zu Auserwählten machen. Diese beiden Arten von Taufen hat er aus der Wunde seiner durchbohrten Seite hervorgehen lassen, weil die, welche an sein Blut glauben, mit Wasser abgewaschen werden, u. weil die, welche mit dem Wasser abgewaschen sind, auch des Blutes bedürfen (ebd. 16, 2: proinde nos faceret aqua vocatos sanguine electos hos duos baptismos de vulnere percussi lateris emisit, quia qui in sanguinem eius crederent aqua lavarentur, qui aqua lavissent, et sanguine oporterent) d. h. durch das *Martyrium (dazu Dölger, Tertullianus 117/41; D. Schleyer: Fontes Christiani 76 [2006] 97f). In der etwa gleichzeitigen Passio Perpetuae heißt das Martyrium bap-

tismus secundus (18, 3 [126 Musurillo]). Beide Beschreibungen der Bluttaufe sind als Übertrumpfung der traditionellen M. gestaltet.

VI. Seligpreisungen. In den traditionellen M. werden die Eingeweihten in einer, formgeschichtlich gesehen, rituellen Weise selig gepriesen (E. Norden, Agnostos Theos [1913] 99/109, wo auch die Rezeption in der Gnosis nachgewiesen ist). Dabei ist das Wort μακάριος das häufigste, gesteigert durch τρισ-, daneben ὄλβιος. Dass μακάριος im Unterschied zu ὄλβιος weniger religiös vorgeprägt sei, so dass die Christen dieses Wort vorzogen (G. J. M. Bartelink, Einige Bemerkungen über die Meidung heidnischer oder christlicher Termini: VigChr 19 [1965] 196), trifft nicht zu. Es ist das typische Wort für die (eleusinischen) M. (Hymn. Hom. 2 [Cer.] 480/2. 486/9). Richardson 314 bewertet: ,"Ολβιος hat für die Griechen eine stark materielle Bedeutung (etwa ,wohlhabend'), was also sowohl in diesem Leben gilt wie für das im Hades. Da aber die Griechen Wohlstand u. Reichtum als Geschenk der Götter verstehen, hat das Wort religiöse Obertöne'. Die eleusinischen Seligpreisungen enthalten also alle drei Formen des antiken Makarismos, den religiösen, den des Wohlstandes u. den des Weisen (H. D. Betz, Die Makarismen der Bergpredigt: ZsTheolKirch 75 [1978] 10; B. Gladigow, Der Makarismos des Weisen: Hermes 95 [1967] 404/33). Es kann sowohl für Gott wie für Menschen verwendet werden (τρίσμακαρ: Aristoph. pax 1333; lat. ter beatus: Apul. met. 11, 16, 2. 22, 5). Dabei ist in diesem Wort sowohl der Bezug auf dieses Leben als auch oft eine eschatologische Komponente mit enthalten: Wer in die M. eingeweiht ist, der wird die Todesqualen gut durchstehen u. im Jenseits glücklich sein. Das Bild von der Insel der Seligen (μακάρων νῆσοι: Hesiod. op. 172) ist durchzuhören. Anders werden die Seligpreisungen der Bergpredigt Mt. 5, 3/12, obwohl im Futur formuliert, nicht erst nach dem Tod erfüllt werden (zu den verschiedenen Deutungsmodellen vgl. U. Luz, Das Ev. nach Mt.^{5} = EvKath-Komm 1, 1 [2002] 273/5). Christlich verbindet sich mit ,selig' auch schon bald der Gedanke an das neue Leben nach dem Tod (1 Clem. 44, 5: μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι). Im absoluten Sinne wird der Begriff der ,Seligkeit' verwendet zB. in Iustin. dial. 67, 7: σῶζονται ἐν τῇ τῶν μακαρίων κληρονομίᾳ (Rettung im Erbe der Seligen vor bzw. nach der Offenbarung des Gesetzes des Mose); Greg. Naz. test.: PG 37, 392A: Kleriker u. Laien, die im Glauben gestorben sind (über seine Eltern; weitere Bsp.: Lampe, Lex. 821f s. v. μακάριος E). Μακαριότης bedeutet ganz spezifisch das ewige Leben in der anderen Welt (ebd. C).

VII. Neophyten u. Erleuchtete. Der Begriff Neophyt (νεόφυτος, ,neu gepflanzt': Clem. Alex. strom. 2, 18; Lampe, Lex. 905 s. v.) wird im übertragenen Sinne auf die Neugetauften angewendet (Act. Andr. 12 [CC-Apocr 6, 457] u. ö.). In frühen kirchenrechtlichen Canones wird der Begriff in der Bestimmung genannt, man solle keine eben erst Konvertierten zu Bischöfen weihen (Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 2 [1, 83f Beneševič, Syntagma]; Conc. Serdic. vJ. 343 cn. 10 [ebd. 1, 288]). Νεοφυής meint Neugeborene (Clem. Alex. paed. 1, 41, 2), auch die geistlich Wiedergeborenen (vgl. Joh. 3, 7). Der Begriff steht neben νεοφώτιστος (etwa Joh. Chrys. catech. II, 1 [PG 49, 233]; III 5, 20. 6, 21f [SC 50bis, 210. 225f]; als neu erstrahlende Sterne am Himmel der Kirche: Epiphan. hom. 3 [PG 43, 465]). Das entspricht dem M.begriff illustrari, den Apuleius viermal verwendet (met. 27, 2; Griffiths 330; Reitzenstein 264).

VIII. Rituelle Versammlungen u. Ausstoßung. Ein regelmäßiges Treffen der Eingeweihten gehört zu allen M., aber in unterschiedlicher Intensität. So führten etwa die eleusinischen M. die Mysten, neue wie schon Eingeweihte, nur jährlich beim großen Jahresfest von Athen nach Eleusis zusammen. Eine Erfahrung von *Gleichheit aller erlebten sie auf der Prozession; die ,Verspottung an der Brücke' nahm gerade sozial Höhergestellte aufs Korn u. degradierte sie gewissermaßen (Hesych. Lex., s. v. γεφυρίς; Aristoph. ran. 414/39; Richardson 213/5 zu Hymn. Hom. 2 [Cer.] 206/11). Das Bad im Meer mit den mitgebrachten Ferkeln erfrischte die Wanderer; es folgte der gemeinsame Festschmaus. Gleichheit aller im Ritual war hergestellt, so dass nicht nur männliche Bürger, sondern auch Frauen, ja Sklaven u. Nichtgriechen eingeweiht werden konnten. Dann aber kehren alle wieder in die gewohnten sozialen Gruppen u. Unterschiede zurück; die communitas wird wieder aufgehoben (zur rituellen communitas V. Turner, Das Ritual [1996] 94/158). Dagegen sind für die dionysischen Kultvereine (ὀργεῶνες) regelmäßige

Treffen in Vereinslokalen inschriftlich überliefert (H. W. Pleket, The Greek inscriptions in the ‚Rijksmuseum van oudheden' at Leyden [Leiden 1958] 66/72; G. Petzl, Urkunden der smyrnäischen Techniten: ZsPapEpigr 14 [1974] 77/87; *Liber [Dionysos]). Das gemeinsame Leben ist in anderen M. meist intensiver, aber es bleibt bei ‚gelegentlichem gemeinsamem Kult mit gemeinsamem Essen, wobei der Monatsrhythmus kaum je überschritten, selten auch nur erreicht worden sein dürfte' (Rüpke, Religion 253; E. A. Judge, Art. Kultgemeinde [Kultverein]: o. Bd. 22, 398/405; vgl. Lampe, Lex. 208f s. v. ἀποστάτης / ἀπόστασις). In hellenistisch-römischen Vereinen ist ein Ausschluss selten (W. Doskocil, Art. Exkommunikation: o. Bd. 7, 4/6) u. wird eher wegen Nichtzahlung des Mitgliedsbeitrags denn wegen des Lebenswandels ausgesprochen (E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen [1896] 171).

IX. Gemeinsames Mahl. Ein gemeinsames Mahl gehört in das Zentrum des gemeindlichen Lebens der meisten M. Lucius' Einweihung in die Isis-M. wird mit einem Mahl abgeschlossen als legitima consummatio teletae, an dem aber offenbar nicht nur Mysten teilnehmen (Apul. met. 11, 24, 5). Zuvor hat er zehn Tage kein Fleisch gegessen, auf Wein u. *Geschlechtsverkehr verzichtet (ebd. 11, 23, 3. 28, 4. 30, 1 mit Griffiths 290. 318). Von anderer Qualität ist das Mahl der Eingeweihten, bei dem sich die Gruppe in gewisser Regelmäßigkeit trifft (A. Klöckner, Mithras u. das Mahl der Männer: U. Egelhaaf-Gaiser / D. Pausch / M. Rühl [Hrsg.], Kultur der Antike [2011] 200/25). Methodisch zu vermeiden ist dabei eine Übertragung aus der Eucharistie u. umgekehrt: Die Idee eines spezifischen ‚M.-Mahls' als einer Inkorporierung u. damit Teilhabe an Gott (Theophagie) ist nicht zu halten (C. Leonhard / B. Eckhardt, Art. Mahl V [Kultmahl]: o. Bd. 23, 1038). Selbst koinonia u. communio (Commensalität) sind selten in den antiken Quellen ausgesprochen (ebd. 1033/45, bes. 1038. 1041). Die Verbindung von Mythos, symbolischer Handlung u. Deutewort kann man für den Mithraskult erschließen (ebd. 1040f; Gordon 975/84). Umgekehrt ist die christl. Eucharistie entsprechend von solchen ‚religionsgeschichtlichen' Phantasien zu entlasten.

X. Das neue Leben: Ethik, Erfahrung, Konversion. Die Einweihung führt in die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde. Dass dies eine das Leben des Individuums ‚verwandelnde Erfahrung' sei, wird seit der psychologisierenden Wende des Religionsbegriffs (R. Otto, Das Heilige [1917] 8) besonders für die M. immer wieder behauptet (Burkert, M. 75/97). Die mystische Identifizierung mit dem leidenden Gott (den Begriff salvandus salvator prägt C. Colpe, Religionsgeschichtl. Schule [1961] 188f; o. Bd. 11, 611f), sei der zentrale Vorgang: ‚Das hl. Geheimnis der M.feier ist eben diese weihende Verbindung zwischen der leidenden Gottheit u. ihren Mysten, die am göttlichen Schicksal u. damit an der göttlichen Lebenskraft in den M. Anteil empfangen' (Bornkamm 812; A. Dieterich, Eine Mithras-Liturgie[3] [1923] 106/10). In einer als Fragment überlieferten Aussage beschreibt Aristoteles die Einweihung in die M. als eine passive Erfahrung (τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν: frg. 15 Rose[3] = 963 Gigon). Damit empfiehlt Aristoteles aber nicht das παθεῖν, vielmehr fordert er das aktive, langsame, dafür logisch abgesicherte Vorgehen als Tätigkeit des Erkennens, nicht das Beschenktwerden, wie es Plato im Anschluss an das ‚plötzliche gezeigt Bekommen', also das passive Erkennen der tieferen Wahrheit in den M. von Eleusis beschreibt (Plat. Phaedr. 250bc; conv. 210a; B. Effe, Stud. zur Kosmologie u. Theologie der aristotelischen Schrift ‚Über die Philosophie' [1970] 94/102; Riedweg 1/69; H. Flashar, Fragmente = Aristoteles Werke in dt. Übers. 20, 1, 142f); dies sei irrational (ἄλογος: Aristot. frg. 15 Rose[3] = 963 Gigon). – Demgegenüber machen neue Darstellungen (die nicht auf den Vergleich zum Christentum hin konzipiert sind) deutlich, dass die Mysten der klass. M. von ihrer Einweihung primär *Glück u. Sicherheit in diesem Leben erwarten (Burkert, M. 24f. 83/6). Die M. ermöglichen es dem Individuum, sich als Teil des großen kosmischen Geschehens zu erfahren u. um seinen Platz darin zu wissen. So kann der Einzelne gelassen u. optimistisch sein Schicksal annehmen, gerade auch in Lebenskrisen. Erst in zweiter Linie u. auch nicht in einem vertröstenden u. ‚erlösenden' Sinne, erhofft er ein gutes Leben auch über die Grenze des Todes hinaus (s. u. Sp. 463/5).

XI. Leben als Myste u. Ämter. Zu dem Wissen, dass man nun einen Ort u. eine Aufgabe hat, gehört auch die Übernahme von Ämtern in den Kulten. Der Myste kann, wo es professionelle Priester gibt, zum Priester-

tum aufsteigen; aber auch schon vor seiner Initiation kann er kleine Pflichten erfüllen. So übernimmt Lucius in den Isis-M. nach vielen kleinen Aufgaben schließlich das Amt im collegium der Pastophori, das auf eine ehrwürdige Tradition von sieben oder acht Generationen zurückblicken kann (Apul. met. 11, 17, 2. 30, 5; Griffiths 265). – Der Dionysische Thiasos von Torre Nova (Vorort Roms, um 160 nC.) mit seinen mehr als 400 genannten Mitgliedern zählt zu jedem Namen eine Aufgabe auf, insgesamt 27 Ämter (A.-F. Jaccottet, Choisir Dionysos 2 [Kilchberg 2003] 302/10 mit Komm.; Analyse: ebd. 1, 30/53). Dabei erweist sich dieser Thiasos weitgehend als Verein zweier Familien zugunsten ihres Heros-Vorfahren; ihre Ämter sind eher Ehrentitel denn Aufgaben.

XII. Postmortale Existenz, Unsterblichkeit. Als der große Unterschied der anderen griech.-röm. Kulte zu den klass. M., den diese wiederum mit den beiden monotheistischen Religionen gemeinsam haben, gilt die Soteriologie u. das Versprechen auf eine postmortale Existenz (zum Begriff B. Gladigow, Art. Postmortale Existenz: HdbRelWissGrundbegr 4 [1998] 330/5; U. Bianchi / M. J. Vermaseren [Hrsg.], La soteriologia dei culti orientali nell' impero romano. Atti del colloquio su la soteriologia dei culti orientali nell' impero romano, Rom 1979 [Leiden 1982]). Dabei ist religionsgeschichtlich zum einen zu beachten, dass die Vorstellung eines *Jenseits in einer anderen Welt u. als ausgleichender Gerechtigkeit für das hiesige Leben eine neue tiefgreifende Änderung darstellt, die im Judentum in den beiden Jhh. vor u. nach der Zeitenwende vor sich geht, bei den Griechen wohl schon früher beginnt, aber erst allmählich auch breite Kreise erfasst, bei den Römern der Oberschicht wegen ihrer Idee von sozialer Anerkennung u. gutem Leben kaum von Bedeutung ist, wohl aber für die Unterschichten attraktiv erscheint (J. Bremmer, The rise and the fall of the afterlife [London 2002]; zum Wandel der memoria in der Oberschicht Ch. Auffarth, Imago Mortis - Imago Vitae - Lebensbild: Antike Mythen aO. [o. Sp. 427] 532/62). Zum andern wird das Argument, einer M.gemeinde wegen des Versprechens u. der Sorge für die postmortale Existenz beizutreten, erst dann zum zentralen Anreiz gestaltet, als das Christentum eben dieses individuelle Jenseits u. das neue selige Leben nach dem Tod als entscheidenden Vorzug herausstellt, d. h. seit der Mitte des 2. Jh. nC. Dann wird Sterben ein Gewinn u. das Martyrium ein besonderer Vorzug; denn das sofortige Auferstehen in den Himmel winkt als Belohnung. ‚Im Laufe der Zeit (...), vor allem nach 160 nC., setzte anscheinend ein langer Wandlungsprozeß ein, wobei die Jenseitserwartungen einiger Kulte zunehmend einen kompensatorischen Charakter annahmen. Erst dann nahm die christl. Apologetik die M.kulte kritisch zur Kenntnis' (R. Gordon, Art. M.religion: RGG[4] 5 [2002] 1640). Und umgekehrt: Die M. bildeten den Aspekt des Lebens nach dem Tod erst dann zu einer zentralen Attraktion aus, als die Christen ihre Lehre u. Gemeinschaftsziele auf die Sorge für die Seele konzentrierten (Bremmer, Rise aO. 41/55). – Das Bild von der Wiedergeburt bezieht sich vorrangig nicht auf einen physischen Tod u. das Leben danach, sondern den symbolischen Tod der Initianden, die hart an der Schwelle zur Totenwelt standen, u. dann, wiedergeboren, ihr neues Leben als Eingeweihte beginnen (Apul. met. 11, 21, 6f. 23, 8: accessi confinium mortis et calcato Properpinae limine ... remeavi; ebd. 11, 16, 2: renatus quodam modo, was sich hier auf das Abstreifen seiner *Esels-Gestalt bezieht). Es handelt sich dabei also nicht um den wirklichen Tod bzw. eine Auferweckung von den Toten oder Wiedergeburt nach dem Tod. Griffiths 298f macht Anleihen bei der ägypt. Symbolik wahrscheinlich, aber ‚das wunderbare Licht (die Sonne) mitten in der Nacht' ist auch in Eleusis beschrieben (s. o. Sp. 429). – So ist das Versprechen der M. zunächst einmal gutes Leben u. Sicherheit in diesem Leben, das man durch einen symbolischen Tod in der Initiation erreicht (vgl. Burkert, M. 19/34). In Eleusis ist nicht von Unsterblichkeit die Rede; der Weg dorthin misslingt im Mythos doppelt: Persephone muss ein Drittel des Jahres im Hades weilen; Demeters Bemühen, den Menschen unsterblich zu machen, wird durch vorzeitige Enthüllung vereitelt (Hymn. Hom. 2 [Cer.] 231/62). Weiter gehen aber andere Aussagen. Für Eleusis gilt laut Sophokles die dreifache Seligkeit denen, die in die M. eingeweiht sind: ‚Wenn sie in den Hades eintreten, haben nur sie dort das Leben, die anderen erwartet Schlimmes' (ὣς τρισόλβιοι κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη μόλωσ ἐς Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ ζῆν

ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι ἔχειν κακά [TragGrFrg 4, 837]). Pindar sagt über die Mystai u. Epopten: ‚Sie wissen das Ende des Lebens u. den gottgegebenen Anfang' (οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν [frg. 137 Snell]). Grundlage ist der Demeterhymnus, der über die Nicht-Eingeweihten aussagt: ‚niemals hat der Anteil an dergleichen, wenn er dahingeschwunden ist unten im geräumigen Dunkel' (οὔ ποθ' ὁμοίων αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι [Hymn. Hom. 2 (Cer.), 480/2; Richardson 310/5]). Das gute Leben u. die Sicherheit seines Platzes im *Kosmos weitet die Orphik auf die postmortale Existenz aus (vgl. Kern, Orph. 48/53 zum Abstieg der Persephone in die Unterwelt u. ihre Aufnahme in den Olymp; C. Calame, Art. Orphik, Orphische Dichtung: NPauly 9 [2000] 65f). Erst in der mittleren Kaiserzeit wird das Jenseits zu einem festen Bestandteil eines nunmehr dualistischen Weltbildes (R. S. Boustan / A. Y. Reed, Introduction: dies. aO. [o. Sp. 439]).

XIII. Nachbarschaft u. Konkurrenz, Nachahmung u. Polemik. Die klass. u. die christl. M. haben ihre Nähe untereinander durchaus wahrgenommen u. ebenso durch Abgrenzung u. Polemik ihren Zugehörigen die Unterscheidung eindeutig werden zu lassen versucht, wie sie voneinander attraktive Rituale u. Argumente abschauten u. nachahmten. Tertullian geht sogar so weit, zu behaupten, dass die Taufe vom Teufel in den klass. M.kulten eingeführt worden sei, um dieses vorbildliche Ritual für seine Anhänger nutzbar zu machen, so in den M. der Isis oder des Mithras. Dabei missdeuteten aber die Anhänger der M. den Sinn: Sie übten nur das äußerlich-materielle Ritual u. wüschen mit Wasser ab, sie säuberten. Aber sie verstünden es nicht zu reinigen. Lustrationen u. Reinigungsbäder kommentiert er so: ‚Die Landhäuser, Wohnungen, Tempel u. ganze Städte sühnen sie aus durch Besprengung mit überall umhergetragenem Wasser, lassen sich wenigstens zZt. der Apollospiele u. der Eleusinien darin eintauchen u. leben dann in dem Wahn, dergleichen zum Zweck der Wiedergeburt u. Straflosigkeit für ihre Meineide vorzunehmen' (bapt. 5, 1). Er argumentiert dann, dass Wasser allein nicht reinige u. dass im christl. Ritual der Geist u. die Gnade Gottes über das äußere Symbol hinaus das Eigentliche der Taufe ausmachten (ebd. 5; ein typisches Argument, wie etwa in der Qumrangemeinde: 1 QS III 4/9; Colpe, M.kult 219f). Tertullian kennt viele Details aus den Mithras-M. u. geißelt sie gerade wegen ihrer Nähe zu den christl. M. So führt er die Geheimhaltung darauf zurück, dass die traditionellen M. etwas Schlimmes zu verbergen hätten (adv. Valent. 1; Kouri 49/57). Dabei hat Tertullian gerade die Geheimhaltung von seinen Mitchristen gefordert, um nicht die Perlen vor die Säue zu werfen, selbst Verheiratete sollen das Mysterium nicht ihren nichtchristl. Partnern erzählen (uxor. 2, 5; praescr. 41, 2). Diese Polemik macht zugleich deutlich, in wie starkem Maße Tertullian Teil der antiken Kultur einschließlich ihrer Religion war (Kouri 101/9; zu Tertullian als angeblichem Mithrasmysten: Gordon 1002); das geht vor allem aus den Schriften nach seiner montanistischen Wende hervor, in denen die gleichen Argumente, die vorher den Heiden galten, nun gegen die Christen der Großkirche eingesetzt werden (uxor. 1, 6, 3/5; ieiun. 16, 7f; monog. 17, 2/5; Kouri 108f; zum Problem Tertullian u. Montanismus Ch. Markschies, The passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis and montanism: J. Bremmer / M. Formisano [Hrsg.], Perpetua's Passions [Oxford 2012] 277/90; Georges aO. [o. Sp. 432] 18f). – Das heißt, die scharfe Polemik ist Ausdruck großer Nähe konkurrierender Unternehmen, denen die Apologeten unlautere Motive, Verführung zum Unheil oder Inkompetenz unterstellen. Aber von der Polemik abgesehen, konnten sich die scheinbar geschlossenen Religionen gegenseitig gut beobachten. Polizeiaktionen gegen Kultvereine, wie gegen die privat aufgeführten M. des Alkibiades (Thuc. 6, 27f. 60; Xen. hell. 1, 4, 14; Plut. vit. Alc. 19/22) oder der Bacchanalien-Skandal (186 vC.) bleiben lange im kommunikativen Gedächtnis, sind aber große Ausnahmen. Die M.-Kultvereine suchen die öffentliche Akzeptanz u. passen sich, auch im Hauskult, den Regeln der Gesellschaft an (Rüpke, Religion 235/57; Bsp. Mithras: ebd. 244/6). Sie bleiben aber Gruppen-Religionen, ohne sich nach außen abzuschotten, sind wenig vernetzt untereinander, bilden allenfalls flache Hierarchien u. sicher nicht Strukturen von Großorganisationen. Das gilt im Wesentlichen auch für die frühen Christentümer. ‚Eine weitreichende 'Sonderidentität' wurde auf dieser Grundlage kaum entwickelt' (ebd. 253).

D. Zusammenfassung. Die drei Grundstrukturen, die als konstitutiv gelten für eine M.religion, nämlich Geheimhaltung bzw. Arkandisziplin, Initiationspraxis u. Wiedergeburt bzw. *Erlösung aus dieser Welt in ein besseres Jenseits, reichen nicht hin für eine Abgrenzung von anderen Religionen oder Kulten, weder einzeln noch zusammen. Alle drei Unterscheidungsmerkmale sind erheblich zu relativieren u. taugen nicht als Kriterium, um eine besondere Gruppe von Kulten als M. herauszuheben. Der langanhaltende Erfolg der M. von Eleusis, besonders in der frühen Kaiserzeit, machen sie zu dem Modell, nach dem alle Kulte sich ausrichten, indem sie ihre Rituale als M. feiern. Religion ist zum Mysterium geworden. Die Mysterisierung erreicht auch das Christentum, weniger noch in der Zeit der Entstehung der kanonischen Schriften, dann aber zunehmend. Scharfer Abwehr in der Zeit der Apologeten folgt die Propagierung des Christentums als der besseren M. u. schließlich die volle Aufnahme als die einzig wahren M. Die Hervorhebung eines außerweltlichen Jenseits u. dass das eigentliche Leben erst nach dem Tod komme, wird erst zum zentralen Attraktor in wechselseitiger Auseinandersetzung der einzelnen M.kulte mit dem Christentum. Sich einem M.kult anzuschließen bedeutet für die Mysten, Sicherheit u. Glück zu gewinnen, indem sie ihren Ort im kosmischen Geschehen, in einer Gemeinschaft, in einem ‚neuen' Leben wissen: ein unauslotbares Geheimnis, an dem man nur durch Initiation teilhaben kann. So gibt es nur in geringem Maße eine genetische Ableitung des Christentums aus den hellenist. M.kulten, wohl aber eine wechselseitige Kenntnis u. Konkurrenz, die sowohl zu Abgrenzung als auch zu Übernahme von attraktiven Symbolen, Bildern u. Ritualen führt.

J. ALVAR, Los misterios. Religiones ‚orientales' en el imperio Romano (Madrid 2001). – S. ANGUS, The mystery-religions and Christianity (London 1925). – G. ANRICH, Das antike M.wesen in seinem Einfluß auf das Christentum (1894). – CH. AUFFARTH, Zwischen Anpassung u. Exotik. M. u. orientalische Kulte in der Religion der Antike: Verkündigung u. Forschung 52 (2007) 19/30; Das Heraion von Argos oder das Heraion der Argolis? Religion im Prozeß der Polisbildung: K. Freitag / P. Funke / M. Haake (Hrsg.), Kult, Politik, Ethnos = Historia Einzelschr. 189 (2006) 73/87; Das Korn der Sterblichkeit. Was Paulus von seinen Korinthern lernte: J. Rüpke / J. Scheid (Hrsg.), Bestattungsrituale u. Totenkult in der röm. Kaiserzeit = Potsdamer altertumswiss. Beitr. 27 (2010) 113/33; ‚Euer Leib sei der Tempel des Herrn!'. Religiöse Sprache bei Paulus: D. Elm von der Osten / J. Rüpke / K. Waldner (Hrsg.), Texte als Medium u. Reflexion von Religion im Röm. Reich = ebd. 14 (2006) 63/80; ‚Licht vom Osten'. Die antiken M.kulte als Vorläufer, Gegenmodell oder katholisches Gift zum Christentum: Archiv für Religionsgesch. 8 (2006) 206/26; Ein seltsamer Priester u. seine Jünger. Typisches u. Charakteristisches im Bühnen-Sokrates des Aristophanes: K. Pestalozzi (Hrsg.), Der fragende Sokrates = Colloquium Rauricum 6 (1999) 77/97; Religio migrans: Bonnet / Ribichini / Steuernagel aO. [o. Sp. 457] 333/63. – W. D. BERNER, Initiationsriten in M.religionen, im Gnostizismus u. im antiken Judentum, Diss. Göttingen (1972). – H. D. BETZ, M.religion II. Christl. Kult u. M.: RGG[4] 5 (2002) 1640/2. – C. BONNET / F. VAN HAEPEREN, Introduction historiographique: dies. (Hrsg.), Franz Cumont, Les religions orientales dans le paganisme Romain (Torino 2009) xi/lxxiv. – L. BORMANN, Philippi. Stadt u. Christengemeinde zZt. des Paulus = NTStudies 78 (Leiden 1995). – G. BORNKAMM, Art. Μυστήριον: ThWbNT 4 (1942) 809/34. – J. BREMMER, Initiation into the Eleusinian mysteries. A ‚thin' description: Mystery and secrecy in the Nag Hammadi collection and other ancient literature, Festschr. E. Thomassen (Leiden 2011) 375/97. – N. M. H. VAN DER BURG, Ἀπόρρητα, Δρώμενα, Ὄργια. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het grieksch, Diss. Utrecht (1939). – W. BURKERT, Homo necans. Interpretationen altgriech. Opferriten u. Mythen (1972); Art. Initiation: Thesaurus cultus et rituum antiquorum 2 (2004) 91/124; Antike M. (1990). – H. CANCIK, Art. Mystik / M.: HdbRelWissGrundbegr 4 (1998) 174/8. – O. CASEL, Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr: Der Katholik 94 (1914) 153/76. 243/63. 331/55. 414/36; Das christl. Kultmysterium (1932); Die Liturgie als M.feier = Ecclesia Orans 9 (1922); De philosophorum Graecorum silentio mystico = RGVV 16, 2 (1919). – M. CLAUSS, Mithras u. Christus: HistZs 243 (1986) 265/85. – P. CLEMEN, Der Einfluß der M.religionen auf das älteste Christentum = RGVV 13, 1 (1913). – K. CLINTON, Eleusis. The inscriptions on stone 1AB/2 = BiblAthArchEt 236. 259 (Athens 2005. 2008); Myth and cult. The iconography of the Eleusinian mysteries = Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 8°, 11 (Stockholm 1992). – C. COLPE, Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi (2011); M.kult u. Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale u. christlicher Sakramente: ders. (Hrsg.), Spätantike u. Chris-

tentum (1992) 203/28; Selbstdefinition durch Rituale im hellenist.-christl. Kleinasien. Zu Abgrenzungen zwischen Kybele-M., Taurobolien, Montanismus u. Bischofskirche: Logos, Festschr. L. Abramowski = Beih. ZNW 67 (1993) 30/56. – M. B. COSMOPOULOS (Hrsg.), Greek Mysteries. The archaeology and ritual of ancient Greek secret cults (London 2003). – F. CUMONT, Les religions orientales dans le paganisme Romain (Paris 1906). – A. DEISSMANN, Paulus. Eine kultur- u. religionsgeschichtl. Skizze (1911). – A. DIHLE, Zur spätantiken Kultfrömmigkeit: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 39/54. – F. J. DÖLGER, Sphragis. Eine altkirchl. Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen u. religiösen Kultur des Altertums (1911); Tertullianus über die Bluttaufe: Dölger, ACh 2 (1930) 117/40. – U. EGELHAAF-GAISER, Kulträume im röm. Alltag = Potsdamer altertumswiss. Beitr. 2 (2000). – J. FINKENZELLER, Die Lehre von den Sakramenten im Allgemeinen = HdbDogmengesch 4, 1a (1980). – P. FOUCART, Des associations religieuses chez les Grecs. Thiases, Éranes, Orgéons (Paris 1873). – G. S. GASPARRO, Misteri e culti mistici di Demetra (Roma 1986); Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis (Leiden 1985). – J. DE GHELLINCK, Pour l'histoire du mot ‚sacramentum' 1. Les anténicéens (Leuven 1924). – B. L. GLADD, Revealing the mysterion. The use of mystery in Daniel and Second Temple Judaism with its bearing on First Corinthians = Beih. ZNW 160 (2008). – B. GLADIGOW, Sophia u. Kosmos = Spudasmata 1 (1965). – R. L. GORDON, Art. Mithras: o. Bd. 24, 964/1009. – F. GRAF, Art. M.: NPauly 8 (2000) 615/26. – F. GRAF / S. I. JOHNSTON, Texts for the afterlife (London 2007). – J. G. GRIFFITHS, Apuleius. The Isis-Book = EtPrélimRelOrEmpRom 39 (Leiden 1975). – A. HENRICHS, Dromena u. Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen: F. Graf (Hrsg.), Ansichten griechischer Rituale (1998) 33/71; Mystika, Orphika, Dionysiaka: A. F. Bierl / W. Braungart (Hrsg.), Gewalt u. Opfer. Im Dialog mit W. Burkert = MythosEikonPoiesis 2 (2010) 87/113; Pagan ritual and the alleged crimes of the early Christians: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 (1970) 18/35; Der antike Roman: R. Schlesier / R. S. Martínez (Hrsg.), Neuhumanismus u. Anthropologie des griech. Mythos (Locarno 2006) 57/70. – CH. JACOB, ‚Arkandisziplin', Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius v. Mailand = Theophaneia 32 (1990); Zur Krise der Mystagogie in der Alten Kirche: TheolPhilos 66 (1991) 75/90. – H. G. KIPPENBERG / G. G. STROUMSA (Hrsg.), Secrecy and concealment = StudHistRel 65 (Leiden 1995). – H.-J. KLAUCK, Herrenmahl u. hellenist. Kult. Eine religionsgesch. Untersuchung zum ersten Korintherbrief[2] = NTAbh NF 15 (1986); Die antiken M.kulte u. das Urchristentum. Anknüpfung u. Widerspruch: ZsMissRelWiss 86 (2002) 3/25; Die religiöse Umwelt des Urchristentums 1 (1995). – H. KLOFT, M.kulte der Antike (1999). – H. KÖSTER, Einführung in das NT. Im Rahmen der Religionsgesch. u. Kulturgesch. der hellenist. u. röm. Zeit (1980). – E. I. KOURI, Tertullian u. die röm. Antike (Helsinki 1982). – V. KRECH, Art. Mystik: H. G. Kippenberg / M. Riesebrodt (Hrsg.), Max Webers ‚Religionssystematik' (2001) 241/62. – E. KRUMMEN, ‚Vom geheimen Reiz des Verborgenen'. Antike M., Mythen u. Kulte zwischen anthropologischer Deutung u. moderner Ritual- u. Kommunikationstheorie: Bierl / Braungart a.O. 173/214. – A. LANNOY, Het christelijke mysterie. De relatie tusse het vroege christendom en de heidense nysterieculten in het denken van Alfred Loisy en Franz Cumont, in de context van de modernistische crisis, Diss. Gent (2012). – J. LEIPOLDT, Von den M. zur Kirche (1961). – C. A. LOBECK, Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres 1/2 (1829). – A. F. LOISY, L'évangile et l'église (Paris 1902); Les mystères païens et le mystère chrétien (ebd. 1919). – CH. MARKSCHIES, ‚Hellenisierung des Christentums'? Die ersten Konzilien: F. W. Graf / K. Wiegandt (Hrsg.), Die Anfänge des Christentums (2009) 397/436. – D. MICHAÉLIDES, Sacramentum chez Tertullien (Paris 1970). – CH. MOHRMANN, Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens: Harv- TheolRev 47 (1954) 141/52. – K. MÜLLER, Das Judentum in der religionsgeschichtl. Arbeit am NT = Judentum u. Umwelt 6 (1983). – M. P. NILSSON, The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age (Lund 1957). – H. W. PLEKET, An aspect of the emperor's cult. Imperial mysteries: HarvTheolRev 58 (1965) 331/47. – K. PRÜMM, Mystères: DictB Suppl. 6 (1960) 1/225; Mysterion u. Verwandtes bei Athanasius: ZKTh 63 (1939) 350/60; ‚Mysterion' u. Verwandtes bei Hippolyt: ebd. 63 (1939) 207/25; Mysterion von Paulus bis Origenes: ZKTh 61 (1937) 391/425; Zur Phänomenologie des paulinischen Mysterion: Biblica 37 (1956) 135/61. – R. REITZENSTEIN, Die hellenist. M.religionen nach ihren Grundgedanken u. Wirkungen[3] (1927). – N. J. RICHARDSON, The homeric hymn to Demeter (Oxford 1974). – CH. RIEDWEG, M.terminologie bei Platon, Philon u. Klemens v. Alex. = UntersAntLitGesch 26 (1987). – E. ROHDE, Die Religion der Griechen (1895). – J. RÜPKE, Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften u. das sakrale Funktionspersonal röm., griech., oriental. u. jüd.-christl. Kulte in der Stadt Rom von 300 vC. bis 499 nC. 1/3 (2005); Religion u. Gruppe: Religion im kulturellen Diskurs, Festschr. H. G. Kippenberg = RGVV 52 (2004) 235/57. – J. RÜPKE (Hrsg.), Gruppenreligionen im Röm.

Reich. Sozialformen, Grenzziehungen u. Leistungen = StudTextAntChr 43 (2007). – P. SCARPI, Le religioni dei misteri 1/2 (Roma 2002/03). – F. L. SCHUDDEBOOM (Hrsg.), Greek religious terminology. Telete and orgia = RelGraecRomWorld 169 (Leiden 2009). – J. Z. SMITH, Drudgery divine. On the comparison of early Christianities and the religions of Late Antiquity (Chicago 1990). – H. v. SODEN, Μυστήριον u. sacramentum in den ersten zwei Jhh. der Kirche: ZNW 12 (1911) 188/227. – A. v. STOCKHAUSEN, Ein ‚neues Lied'? Der Protreptikos des Klemens v. Alex.: Ch. Schubert / A. v. Stockhausen (Hrsg.), Ad veram religionem reformare. Frühchristl. Apologetik zwischen Anspruch u. Wirklichkeit = Erlanger Forschungen A 109 (2006) 75/96. – B. STUDER, Die doppelte Exegese bei Origenes: G. Dorival / A. de Boulluec (Hrsg.), Origeniana Sexta (Leuven 1995) 303/23. – R. TURCAN, Art. Initiation: o. Bd. 18, 87/159. – M. J. VERMASEREN (Hrsg.), Die oriental. Religionen im Römerreich (Leiden 1981). – A. J. M. WEDDERBURN, Baptism and resurrection. Studies in Pauline theology against its Graeco-Roman background = WissUntersNT 44 (1987); Paul and the mysteries revisited: Kontexte der Schrift, Festschr. W. Stegemann 2 (2005) 260/9. – D. H. WIENS, Mystery concepts in primitive Christianity and its environment: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1248/84. – D. WYRWA, Die christl. Platonaneignung in den Stromateis des Clemens v. Alex. = ArbKirchGesch 53 (1983). – D. ZELLER, Der erste Brief an die Korinther = Krit.-exeget. Komm. über das NT 5 (2010); M. / M.religionen: TRE 23 (1994) 504/26. – C. ZIJDERVELD, Telete. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch, Diss. Utrecht (1934).

Christoph Auffarth.

Mysterienweihe s. Initiation: o. Bd. 18, 87/159.

Mythos.

Vorbemerkung. Gemäß der Konzeption des RAC liegt der Fokus des vorliegenden Artikels auf der Auseinandersetzung christlicher Autoren mit pagan-antiken Mythen. Die ungebrochene Attraktivität der Mythen u. ihre Omnipräsenz auch im alltäglichen Leben zwang das Christentum zu einer Positionierung. Der Prozess der kritischen Auseinandersetzung verläuft dabei nicht linear, sondern so, dass verschiedene Diskurse (scharfe Ablehnung u. konstruktive Einbeziehung als Gegenstand der Kunst) gleichzeitig nebeneinander existieren.

A. Begriffsbestimmung. I. Terminologie. Die ursprünglich neutrale Bedeutung des griech. Wortes μῦθος ‚Wort, Rede, Erzählung' wird allmählich durch die zunehmende Absetzung vom λόγος als ‚verantworteter, begründeter u. wahrer Rede' oder von ἀλήθεια (‚Wahrheit') diskreditiert (Nessel-

rath, M.). Μῦθος verengt sich im 5. Jh. vC. allmählich immer mehr auf die Bedeutung einer dichterischen Erzählung mit der Konnotation der unbeglaubigten Erzählung, d. h. ‚unverbürgte, unglaubwürdige, unwahre Erzählung' (Eur. frg. 484 [TragGrFrg 5, 1, 533]: κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ'... [‚nicht von mir ist die Rede, sondern ...']; Plat. conv. 177a; zur Wortgeschichte vgl. Burkert, M. 281/3; Graf, M. 634f; Liddell / Scott, Lex.[9] 1151 s. v. μῦθος). – Bei christlichen Autoren wird μῦθος ganz überwiegend polemisch verwendet (zum Gebrauch des Wortes bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenos u. Theodoret vgl. Nesselrath, Verwendung). Ein negativ gekennzeichneter, geradezu mit ‚Lug u. Betrug' synonymer M.begriff wird nicht nur als ‚Kampfbegriff' gegen Häretiker (Stählin 802), sondern auch zur Diskreditierung großkirchlicher Glaubensinhalte eingesetzt. Entsprechend sieht sich Origenes in seiner Auseinandersetzung mit dem Mittelplatoniker Kelsos genötigt, die Bezeichnung der bibl. Geschichten als μῦθοι im Sinn von erfundenen u. absurden Geschichten nach Art der traditionellen griech. Götter- u. Heldenmythen abzulehnen (c. Cels. 3, 27; auch 5, 57; vgl. Stählin 798_{163} mit Belegen). – Fabula, das Pendant im lat. Sprachgebrauch (vgl. Aug. civ. D. 6, 5: ‚Auf Latein würden wir [scil. diese Art], wenn es der Sprachgebrauch zuließe, als genus fabulare bezeichnen, aber wir wollen genus fabulosum sagen; denn diese Art wird nach den Fabeln mythicon genannt, da ja fabula auf Griechisch μῦθος heißt'), begegnet in der Bedeutung einer mythischen, d. h. fiktiven u. unglaubwürdigen Erzählung häufig als Gegenbegriff zu historisch beglaubigten Geschehnissen (A. Vetter, Art. fabula: ThesLL 6, 1 [1912/26] 27f). *Cicero klassifiziert inv. 1, 27 drei Arten von literarischer Erzählung (narratio) nach ihrem Wahrheitsgehalt: Fabula u. argumentum sind Erfindungen, wovon historia als Erzählung von tatsächlich Geschehenem abgegrenzt wird. Der Begriff fabula wird folgendermaßen definiert (ebd.): ‚Eine Fabel ist von der Art, dass in ihr weder wahre noch wahrscheinliche Dinge enthalten sind' (Pacuv. trag. 397 [130 Ribbeck]). Eine ganz ähnliche Definition findet sich Rhet. ad Her. 1, 13: fabula est, quae neque veras neque veri similes continet res, ut eae sunt, quae tragoedis traditae sunt (vgl. Quint. inst. 2, 4, 2; Isid. Hisp. orig. 1, 44, 5; Vetter aO. 27; L. Koep, Art. Fabel: o. Bd. 7, 129f. 146f).

II. Definitionen. Mythen sind zunächst allgemein Erzählungen über Götter u. Heroen (J. Fontenrose, The ritual theory of myth [Berkeley 1966]). F. Graf bestimmt M. dann im Anschluss an G. S. Kirk (Myth [Cambridge 1970]) u. W. Burkert (Structure and history in Greek mythology and ritual [Berkeley 1979]) präziser als ‚traditionelle(n) Erzählung von kollektiver Bedeutsamkeit' (M. 633; vgl. A. u. J. Assmann 179/200). Bei den ebd. 179/81 voneinander abgegrenzten sieben M.begriffen sind in diesem Artikel besonders die, die sich nicht auf Inhaltliches beschränken, sondern nach der Funktion von Mythen fragen, zu berücksichtigen. Ein funktionalistischer Begriff von M. als ‚fundierende, legitimierende u. weltmodellierende Erzählung' (ebd. 180) betrachtet Mythen in ihrer pragmatischen Dimension. Entsprechend lassen sich Mythen als kosmologisch-theogonische, aitiologische u. genealogische Mythen kategorisieren. Neben diesem lebenspraktisch eingebundenen ist vor allem der literarische M.begriff heranzuziehen. Hier geht es weniger um ‚den' M. als Denkfigur, gar um schwer greifbares mythisches Denken, als vielmehr um narrative Entfaltungen eines mythischen Kerns. Auf Mythen im Sinn konkreter dichterischer Erzählungen kann in polemisch abgrenzender oder affirmativer Tendenz Bezug genommen werden. Charakteristischerweise wollen diese literarisch tradierten, äußerst variablen Mythen, die ‚immer schon in Rezeption übergegangen' sind (H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff u. Wirkungspotential des M.: Fuhrmann [Hrsg.] 11/66, hier 28), in verschiedenen Kontexten ‚ständig neu aktualisiert, d. h. umgedeutet u. umgeschrieben werden' (A. u. J. Assmann 180). Diese literarisch-ästhetische Verwendungsweise, durch die erst eine poetische Freiheit bei der (Um-)Deutung u. Weiterentwicklung des von jeder kultischen Bindung abgelösten M. ermöglicht wird, bildet die Voraussetzung für eine christl. Aneignung antiker Mythen. – Zum M.begriff im Judentum u. Sp. 484f.

B. Griechisch-Römisch. Die Auseinandersetzung der griech.-röm. Welt mit dem M. wird hier wesentlich auf zwei Gesichtspunkte fokussiert: die bereits nichtchristlich verbreitete Kritik am M. u. seine allegorische Deutung. Dabei ist grundsätzlich zu beobachten, dass neben der Ablehnung des M.

auch die durch ihn eröffneten Möglichkeiten erkannt werden: Mythische Erzählungen dienen u. a. als rhetorische exempla (s. u. Sp. 483. 492), als spezifische Darstellungsform (s. u. Sp. 481) u. gelten zudem als Bewahrer von Wissen der Vorzeit (s. u. Sp. 480).

I. Mythenkritik. a. Von den Anfängen bis zu Platon. Seit dem 6. Jh. vC. ist pagane Mythenkritik greifbar. Die Vorwürfe richten sich vor allem gegen Mythen als unmoralische, absurde, inhaltsleere u. erfundene Erzählungen. Xenophanes v. Kolophon (ca. 570/478 vC.) polemisiert gegen die Unsittlichkeit u. den Anthropomorphismus der mythischen Göttergestalten (VS 21 B 1, 22. B 10/6; de Vries 3f) u. legt frg. 11 (bei Sext. Emp. adv. math. 9, 193) dar, Homer u. Hesiod hätten den Göttern moralisch verwerfliche Handlungen wie Diebstahl, Ehebruch u. Betrug zugeschrieben, die bei den Menschen Tadel verdienten. Zielscheibe scharfer Polemik ist ferner das anthropomorphe Gottesbild, das Xenophanes als Produkt menschlicher Projektion versteht, würden doch die Götter nach den jeweiligen Vorstellungen der Menschen gebildet (vgl. bes. Xenoph.: VS 21 B 16: ‚Die Äthiopier stellen sich ihre Götter schwarz u. stumpfnasig vor, die Thraker dagegen blauäugig u. rothaarig'; dt. Übers.: W. Capelle; G. van der Leeuw, Art. Anthropomorphismus: o. Bd. 1, 447f). Xenophanes' vom Anthropomorphismus freier, philosophisch ‚gereinigter' Gottesbegriff (vgl. J. Halfwassen, Der Gott des Xenophanes: Archiv f. Religionsgesch. 10 [2008] 275/94) war wegweisend für die nachfolgende Kritik an den Göttern des M. (P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs [Paris 1904] 43f; Fredouille 833). – Als erster Geschichtsschreiber, der die griech. Mythen durch rationalistische Kritik auf geschichtliche Vorgänge zurückzuführen versucht, entkleidet Hekataios v. Milet die mythischen Erzählungen ihrer dem ‚gesunden Menschenverstand' widersprechenden, irrationalen, märchenhaften Züge (zu dem von Hekataios angewandten Verfahren der ‚Entmythologisierung' durch historisierende Deutung vgl. O. Lendle, Einführung in die griech. Geschichtsschreibung [1992] 16f; Speyer 887f; *Historiographie). Sein negatives Urteil über die unzuverlässige Tradition der Mythen bringt Hekataios gleich im ersten Satz seines Geschichtswerks programmatisch zum Ausdruck, wenn er sich mit selbstbewusster Kritik an den Vorgängern von den vielen u. lächerlichen Erzählungen (λόγοι) der Griechen distanziert (FGrHist 1 F 1; vgl. Thuc. 1, 21) u. sie im Folgenden auf glaubhafte Ereignisse zurückführt (Burkert, Kritiken 177). So seien etwa die 50 Töchter, mit denen Danaos nach Argos gekommen sei, in Wirklichkeit nicht einmal 20 gewesen (FGrHist 1 F 19), u. der Höllenhund Cerberus nichts anderes als eine Schlange mit tödlichem Biss (ebd. F 27). – Mythen- u. Quellenkritik fallen bei *Herodot zusammen. In seinem Ägypten-Logos zB. unterscheidet er zwischen dem griech. Herakles als Heros u. dem ägypt. als Gott (2, 43/5). Nach der einleitenden skeptischen Bemerkung λέγουσι δὲ πολλὰ καὶ ἄλλα ἀνεπισκέπτως οἱ Ἕλληνες (2, 45) bezeichnet er die Erzählung der Griechen über Herakles, den die Ägypter dem Zeus hätten opfern wollen, als naiv (2, 45: εὐήθης δὲ αὐτῶν καὶ ὅδε ὁ μῦθος). Hesiod u. Homer seien verantwortlich für die *Genealogie u. Ausstattung der Götter mit Beinamen, Funktionen u. Aussehen (2, 53, 2; de Vries 7f).

b. Platon. Platons Auseinandersetzung mit dem M. vollzieht sich zwischen Kritik des moralisch Anstößigen mythischer Erzählungen (s. unten) u. Gestaltung eigener philosophischer Mythen zum Abschluss der Dialoge ‚Gorgias', ‚Phaidon' u. ‚Politeia' (L. Brisson, Einführung in die Philosophie des M. [1996] 20/38; vgl. jetzt auch C. Collobert / P. Destrée / F. J. Gonzalez [Hrsg.], Plato and myth [Leiden 2012]). Während er einerseits für eine Eliminierung der für die unsittlichen Mythen verantwortlichen Dichter aus seinem Idealstaat plädiert (resp. 2, 377f. 379cd), kleidet er andererseits das Unsagbare in mythische Form, wie vor allem die Erzählung des Er im Finale der ‚Politeia' über das eschatologische Schicksal der Seelen (ebd. 10, 614b), eine Erzählung, die geradezu als Mythopoiesis im Wettstreit mit Homers Nekyia angesehen werden kann. Platon markiert damit eine neue Stufe in der Auseinandersetzung mit dem M., die ‚Restitution des M. in neuen Formen', die seine ausschließlich negative Wertung überwindet (Burkert, Kritiken 179). In dieser Form dient der M. rhetorisch als Paradigma, das das im Logos Gesagte verdeutlicht (Brisson aO. 35f). So formuliert Platon am Ende der Politeia, der M. verkünde keine Wahrheit neben dem Logos,

sondern diene seiner Erläuterung (10, 614a; Th. Kobusch, Die Wiederkehr des M.: M. Janka / Ch. Schäfer [Hrsg.], Platon als Mythologe [2002] 49). Er verweise auf einen tieferen Inhalt u. bleibe dem Logos tendenziell zugeordnet. Polit. 277c heißt es, für diejenigen, die folgen können, sei es eher angebracht durch Wort u. Rede ein Lebewesen zu erhellen als durch Zeichnung oder plastische Modelle. Der Logos ist damit dem M. vorrangig, der ,den Logos einkleidet u. ihn als längeren Weg philosophischen Anfängern wie dem jungen Sokrates nahebringt' (M. Kranz, Das Wissen des Philosophen. Platons Trilogie Theaitet, Sophistes u. Politikos [1986] 76). Einkleidung u. Bebilderung einer tieferen Wahrheit sind seine spezifische Leistung. Platon charakterisiert den M. daher als einen neben dem reinen Logos ,anderen', zweiten Weg (polit. 268d), der in eigener Form die eine Wahrheit erkennbar macht (Kobusch aO. 50; G. Müller, Die Mythen der platonischen Dialoge: A. Graeser / D. Maue [Hrsg.], Platonische Studien [1986] 110/25). – Die platonische Kritik traditioneller Mythen geht von ihrer Bestimmung als ,unwahrer Märchen' (resp. 2, 377d) u. ,Lügen' aus (Cratyl. 408c; W. Hirsch, Platons Weg zum M. [1971] 222). Die skandalösen Erzählungen Hesiods u. Homers wie vor allem die *Kastration des Uranos durch seinen Sohn Kronos (Plat. resp. 2, 377e), Heras Fesselung u. überhaupt die Götterkämpfe seien mit der göttlichen Natur nicht vereinbar, selbst wenn ein verborgener Sinn (ὑπόνοια) darin enthalten sei (ebd. 2, 378d; G. J. M. Bartelink, Art. Homer: o. Bd. 16, 122). Platon lässt Homer wegen der Schilderung der unbeherrschten Vereinigung des Zeus mit Hera, ferner wegen der Erzählung des Ehebruchs von Ares u. Aphrodite tadeln (resp. 3, 390c). Auch der göttliche Heros Achill, der den Leichnam des Hektor in Trauer um seinen getöteten Freund Patroklos grausam schleift, sei nicht in adäquater Weise geschildert (ebd. 3, 391bc). Die Lektüre Homers sei zu unterbinden, da die homerischen Götter von den Jugendlichen als Vorbilder im Schlechten zu ihrer Rechtfertigung herangezogen werden könnten (3, 391e: παυστέον τοὺς τοιούτους μύθους, μὴ ἡμῖν πολλὴν εὐχέρειαν ἐντίκτωσι τοῖς νέοις πονηρίας). – Für Platons Rezeptionsgeschichte interessant ist der spätantike Kaiser *Iulianus, von dem der M. als Kampfmittel gegen das Christentum eingesetzt wird (H.-G. Nesselrath, Mit ,Waffen' Platons gegen ein christl. Imperium. Der M. in Julians Schrift Gegen den Kyniker Herakleios: Ch. Schäfer [Hrsg.], Kaiser Julian ,Apostata' u. die philosophische Reaktion gegen das Christentum [2008] 207/19). Nach dem Modell von Platons philosophischer Mythopoiesis entwirft der Kaiser in seiner Schrift gegen Herakleios über die persönliche Invektive hinaus einen neuen, mit Elementen aus biblischen Erzählungen angereicherten M., in dem Herakles zu einem christusgleichen Retter einer paganen Welt stilisiert wird, u. Julian darüber hinaus seinen eigenen Werdegang u. Auftrag, als Herrscher den alten Götterglauben wieder zu etablieren (or. 7, 227c/234c [2, 1, 74/84 Bidez / Rochefort]), verhüllend erzählt.

c. Epikur u. Lukrez. In *Epikurs anthropozentrischer Befreiungslehre werden Götter- u. Jenseits-Mythen, die den Seelenfrieden stören, abgelehnt (rat. sent. 12; ep. 1, 81; 2, 87. 104. 116; 3, 134; vgl. Burkert, M. 282_{10}; Fredouille 839). Scharf bekämpft er deshalb den Glauben an Hades u. Totengericht, die er als irreal zu erweisen sucht (frg. 340 Usener): ,Der Mensch löst sich im Tod als Ganzes auf, u. ein Totengericht im Hades gibt es nicht'. Lukrez, der Epikur in seinem Lehrgedicht als Überwinder des Aberglaubens (1, 62/79) feiert, polemisiert gegen traditionelle mythische Vorstellungen, in denen Götter als Ursache für Naturphänomene angesehen werden (vgl. M. Deufert, Art. Lucretius: o. Bd. 23, 603/20, bes. 604f; E. Ackermann, Lukrez u. der M. [1979]; C. Neumeister, Lukrezens Umgang mit dem M.: Horn / Walter 19/36). Naturerscheinungen sind grundsätzlich erklärbar u. können auf Gesetzmäßigkeiten in der Natur zurückgeführt werden (Lucret. 3, 17): ... totum video per inane geri res (C. Bailey, Titi Lucreti Cari De rerum natura 2 [Oxford 1963] 990 zSt.). Von zentraler Bedeutung für die Mythenkritik des Lukrez ist der Exkurs über die Magna Mater im zweiten Buch von De rerum natura (2, 600/60). In Form einer Allegorese legt er dar, dass dem Kult der Magna Mater ein dichterischer M. über die Erschaffung der Welt zugrundeliege (2, 598f). Die ungebildete Menge habe diesen Bezug (metonymische Bezeichnungen [u. a. Neptun, Ceres] stehen für Meer u. Getreide) jedoch nicht mehr erkannt u. sei dem Aberglauben verfallen. In seiner Kritik will Lukrez zwar

nicht jedes mythische Erzählen untersagen, verlangt aber, es müsse deutlich bleiben, dass es sich um eine ‚allegorische Ausdrucksweise' handle (2, 652/7; Neumeister aO. 30). Auf diese greift Lukrez selbst im Prooemium des Lehrgedichts, in der Anrufung der Venus, zurück (ebd. 30/6; *Lehrdichtung).

d. Ovid. In *Ovids Metamorphosen (K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 994f: ‚Mythologisches Epos') bilden Mythenstoffe den Fundus für geistreiche Neu- u. Umgestaltungen, wobei besonders die anthropomorph dargestellten Götter jede religiöse Verbindlichkeit verloren haben. Die in diesem poetischen Kosmos agierenden Götter sind im Gegensatz zu den im Kult verehrten Göttern nur erzählte Götter, die sich ganz wie Menschen von ihren Affekten beherrschen lassen (A. Neschke, Erzählte u. erlebte Götter. Zum Funktionswandel des griech. M. in Ovids ‚Metamorphosen': R. Faber / R. Schlesier [Hrsg.], Die Restauration der Götter [1986] 133/52). Die Differenz zwischen göttlichen Akteuren u. Sterblichen wird aber trotz des allzu menschlichen Handelns der Götter nicht gänzlich aufgehoben, sondern im asymmetrischen Verhältnis von Gott u. Mensch thematisiert bzw. problematisiert. Grausamkeit u. Willkür der göttlichen Akteure können nicht geahndet werden, die Sterblichen erweisen sich vielmehr als Opfer göttlicher Autonomie (zur Inkompatibilität zwischen Göttern u. Menschen in Ovids Metamorphosen F. Graf, Die Götter, die Menschen u. der Erzähler. Zum Götter-M. in Ovids ‚Metamorphosen': M. Picone / B. Zimmermann [Hrsg.], Ovidius redivivus [1994] 22/42; ders., Myth in Ovid: Ph. Hardie [Hrsg.], The Cambridge Companion to Ovid [Cambridge 2002] 108/21).

e. Seneca. Seine Mythenkritik bezieht sich zunächst auf mythische Erzählungen als Gegenstand des Unterrichts. Für Seneca ist die Philosophie die eigentliche Bildung eines freien Menschen (ep. 88, 2; *Enkyklios Paideia). Das sinnlose Memorieren von Mythen (fabularum memoria) will er hingegen aus dem Unterricht verbannt sehen, da es nicht zur Tugend führe (ebd. 88, 3). Dem *Lehrer, der solche Albernheiten (puerilia) vermittelt, wirft er vor, die Schüler lieber anzuleiten, sich mit den Irrfahrten des Odysseus zu beschäftigen, als sie von eigenen Irrtümern abzuhalten (88, 7; mit demselben Gedanken verwirft Augustinus einen Unterricht, der ihn gezwungen habe, die Irrfahrten eines ihm unbekannten Aeneas [d. h. einer mythischen Figur, die ihn nichts angeht] festzuhalten; conf. 1, 13, 20. 22; vgl. u. Sp. 493). – Im Zusammenhang mit den drei verschiedenen Blitzen Jupiters (Sen. nat. quaest. 2, 41) übt Seneca Kritik an der von den Dichtern konzipierten Mythologie, die er mit der Begründung ‚Wie kann man nämlich so unerfahren sein zu glauben, dass Jupiter Blitze aus den Wolken schleudere, sie Säulen, Bäume u. manchmal auch seine eigenen Statuen treffen, sie ungestraften Frevel begehen' als Irrtum bezeichnet (ebd. 2, 42: in his ... errat antiquitas). Die anthropomorphe Vorstellung eines blitzeschleudernden Gottes schreibt er der poetischen Darstellungsfreiheit zu (2, 44: poeticam istam licentiam decet; er zitiert Ovid. met. 3, 305/7 über die tela secunda). Von diesem ‚Irrtum' (error) nimmt er aber ausdrücklich die Weisen der Vorzeit (altissimi viri) aus, die zwischen dem im Kult verehrten u. dem in den Mythen der Dichter dargestellten Jupiter zu unterscheiden gewusst hätten (nat. quaest. 2, 45; vgl. J. Wildberger, Seneca u. die Stoa 1 [2006] 30/5). – Zu Senecas vehementer Polemik gegen anthropomorphe Götterdarstellungen als Albernheiten dichterischer Erfindungen (ineptiae poetarum) vgl. bes. vit. beat. 26, 6 (der ‚Weise', sapiens, sagt, dass er die Faseleien der Menschen ähnlich gelassen ertrage wie Jupiter die ihm angedichteten Ungereimtheiten; vgl. Speyer 902). – Lit.: Zur Kritik des augusteischen Geographen Strabon an der Widersprüchlichkeit von Mythen vgl. de Vries 33f; Bloch 45 mit Lit. Zu Lukian u. den paganen Göttervorstellungen seiner Zeit (2. Jh. nC.) Berdozzo; zu Lukians Darstellung der traditionellen Götter ebd. 11/189 u. zur satirischen Behandlung der olympischen Götter in den ‚Göttergesprächen' ebd. 21/50. Bei Lukians Göttern handelt es sich um literarische Götter, die ihre Modellierung literarischen Vorgängern, besonders Homer, Herodot u. Platon, verdanken.

II. Mythenallegorese. Die vor allem in der antiken Homerdeutung gegen die radikale Kritik an der homerischen Götterdarstellung entwickelte *Allegorese geht davon aus, dass den mythischen Erzählungen ein tieferer (Hinter-)Sinn (ὑπόνοια) zugrundeliegt (zum Begriff vgl. Pépin, Mythe 85/7; Bartelink aO. 118f; *Hermeneutik). Die unter der Oberfläche der dichterischen Darstellung

verhüllte Wahrheit muss durch allegorische Auslegung freigelegt werden. Zur Rettung der Mythen wird die Allegorese als zentrales Instrument der Mythendeutung wie in der antik-paganen Auseinandersetzung mit der mythischen Tradition auch von christlichen Autoren ebenso abgelehnt wie übernommen (s. u. Sp. 495/7). – Lit.: J. Whitman, Allegory (Cambridge, Mass. 1987), bes. 58/121; Brisson aO. (o. Sp. 476) 42/54; zur Technik der allegorischen Interpretation Pépin, Mythe (ebd. 125/45 zur stoischen Allegorese u. ihren Gegnern); zu antiken Kritikern an der unangemessenen Darstellung der anthropomorph gedachten Götter der epischen Tradition vgl. Feeney 5/56; T. Schmit-Neuerburg, Vergils Aeneis u. die antike Homerexegese (1999).

a. Physikalisch-kosmologische Allegorese. Kosmologische Wahrheiten werden im Gewand von Mythen verhüllt u. müssen allegorisch gedeutet werden. Die vordergründigen Götterhandlungen werden in der physikalischen Allegorese besonders der Stoa als Naturkräfte, als Elemente des Universums interpretiert. Theagenes v. Rhegion (spätes 6. Jh. vC.) deutete die Theomachie im 20. Buch der Ilias als allegorische Darstellung des ewigen Kampfes der die Welt bestimmenden Naturkräfte (VS 8, 2; zu Theagenes vgl. J. C. Joosen / J. H. Waszink, Art. Allegorese: o. Bd. 1, 283. 293; Decharme aO. [o. Sp. 475] 273/5). Bereits hier sind die beiden Verfahren allegorischer Homerinterpretation miteinander verknüpft: die physikalische Deutung in der Interpretation des Kampfes zwischen *Hera u. Zeus als Kampf der *Elemente, der Luft u. des Äthers (d. h. des Feuers). Zugleich deutet sich auch die ethische Interpretation an, indem das Ringen der Athene mit Ares als Symbol für den Kampf der ‚Weisheit' (φρόνησις) gegen die ‚Dummheit' (ἀφροσύνη) ausgelegt wird. – Die physikalische Homerauslegung, die schon in der älteren Stoa betrieben worden war, wurde unter der Leitung Chrysipps u. des Krates v. Mallos besonders in der pergamenischen Stoa weiterentwickelt u. von Cornutus, dem stoischen Philosophen, Lehrerfreund des Persius u. Lucan, mit einer der physikalisch-kosmologischen Homerdeutung gewidmeten Schrift fortgesetzt (zu Cornutus vgl. Pépin, Mythe 156/9; G. W. Most, Cornutus and Stoic allegoresis: ANRW 2, 36, 3 [1989] 2014/65). Nach Cornutus enthalten die alten Mythen potentiell tiefe Einsichten über den Kosmos, während die narrativen Hinzufügungen der Dichter (namentlich von Hesiod) hingegen reine Ausschmückungen um der Unterhaltung willen seien (vgl. P. T. Struck, The invention of mythic truth in Antiquity: U. Dill / Ch. Walde, Antike Mythen [2009] 25/37; vgl. bes. zu Cornutus' Kritik ebd. 34/6). Im Lat. ist ratio physica der Standardbegriff für die physikalische Allegorese (Cic. nat. deor. 2, 64: physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas; Komm.: Pease zu ebd. 2, 63/9). Die von ihren Anfängen her apologetische Homerexegese setzte sich bis weit in die Spätantike fort u. wurde vor allem im Neuplatonismus ausgeweitet. Nach Plotin zergliedern Mythen in der Form der Erzählung das, was sie behandeln, nach Raum u. Zeit (enn. 3, 5 [50] 9, 24): ‚Die dort beschriebene Weltschöpfung ist nicht im Wortsinn wahr, sondern eine didaktische Darstellungsform', die auf das ungetrennte Sein verweist u. es erkennbar macht (Burkert, M., Mythologie 282; vgl. Sallust. de diis 4, 8). Proklos erklärt die menschliche Freude am M. mit dieser Verweisfunktion: Die menschliche Seele, selbst Abbild, erkennt am Abbild des erzählten M. das göttliche Geheimnis (in Plat. remp. 1, 77).

b. Ethische Allegorese. Eine zweite Interpretationsmethode der Allegorese, die aber auch häufig mit der physikalischen Allegorese zusammengeht, ist die moralische Auslegung, wodurch Mythen als Einkleidungen ethischer Muster u. Maximen interpretiert werden. So kann die allegorische Deutung der Unterweltsqualen auf eine lange Tradition zurückblicken. Ein einflussreiches Zeugnis der lat. Literatur ist die von *Lucretius im Finale des dritten Buchs seines Lehrgedichts gegebene Allegorese der Unterweltbüßer. Lukrez leitet seine Interpretation mit der Feststellung ein, dass die in der Unterwelt lokalisierten Erzählungen in Wahrheit im wirklichen Leben anzutreffen seien (3, 978f): ‚Und was auch immer man sagt, welche Dinge sich tief im Acheron befinden, sie sind alle bei uns im Leben'. Den Reigen der vermeintlichen Unterweltbüßer eröffnet Tantalus (3, 980/4), gefolgt von Tityos, Sisyphus u. den Danaiden. Lukrez interpretiert, dem Tenor seines Lehrgedichts gemäß, die Sage des in der Unterwelt ewig leidenden Tantalus, über dessen Haupt ein bedrohlicher Felsblock schwebt, als Sinnbild für die

nichtige Furcht der Menschen vor den Göttern. Die Deutung des Tantalus als Sinnbild des Geizhalses, der seinen angehäuften Reichtum nicht zu genießen vermag, lässt sich bis zu den Diatriben der hellenist. Popularphilosophie zurückverfolgen (*Diatribe). Zu vergleichen ist vor allem die stoisch-kynische Diatribe eines gewissen Teles (Kyniker um die Mitte d. 3. Jh vC., der seinerseits von Bion beeinflusst ist), von der sich Auszüge erhalten haben (ed.: O. Hense, Teletis reliquiae[2] [1909] 34f). – Eine moralisierende Allegorese des Unterweltbüßers Tantalus als eines raffgierigen Geizhalses liegt Hor. sat. 1, 1, 68/100 vor (*Habsucht). Der für die Leser entscheidende Hinweis auf die allegorische Deutung der nur exemplarisch angeführten mythischen Tantalus-Gestalt wird gleich am Anfang gegeben (ebd. 1, 1, 68/70): ‚Tantalus sucht dürstend nach Fluten zu haschen, die ihm von den Lippen fliehen. Was lachst Du? Mit verändertem Namen erzählt man die Geschichte (fabula) von Dir' (zur Allegorese der griech. Mythen bei lat. Dichtern vgl. Pépin, Mythe 173/5).

III. Mythen als Exempla. Mythen konnten auch als Medium moralischer Belehrung gelesen u. genutzt werden (vgl. A. Lumpe, Art. Exemplum: o. Bd. 6, 1232f. 1237f). Hor. ep. 1, 2 wird der Dichter der Ilias der Lektüre empfohlen, der weit anschaulicher u. wirksamer als der Stoiker Chrysipp u. der Akademiker Crantor lehre: quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non / planius ac melius Chrysippo et Crantore dicit (ebd. 1, 2, 3f). Während die Ilias als Arsenal für abschreckende Helden, die sich von ihren Affekten leiten lassen, angeführt wird, dient die mythische Figur des Odysseus als nützliches Beispiel quid virtus et quid sapientia possit, / utile proposuit nobis exemplar (1, 2, 17f). Entsprechend erreicht Odysseus sein Ziel trotz der Unbelehrbarkeit seiner Gefährten. Horaz knüpft an eine moralisierende Allegorese des Kirke-Bechers (1, 2, 23: Circae pocula) an, die auch für die vergilische Homer-Imitation maßgeblich war. Wie Odysseus' Aufenthalt bei den beiden göttlichen Frauen Kirke u. Kalypso sowie den Phaiaken in der späteren Literatur (um-)gedeutet wurde, belegt ausführlich E. Kaiser (Odyssee-Szenen als Topoi: MusHelv 21 [1964] 109/36. 197/224; Schmit-Neuerburg aO. [o. Sp. 481]).

C. Jüdisch. I. Terminologie. Für eine jüd., mit der griech.- röm. Tradition vergleichbare Definition des Begriffs ‚M.' bieten die hebr. u. aram., atl. u. rabbin. Quellen keine expliziten Anhaltspunkte. In den Texten findet sich keine systematische Reflexion über die verschiedenen Arten von Erzählungen u. ihre literarisch-rhetorische Funktion (zB. Cic. inv. 1, 27; vgl. o. Sp. 472). Im Vergleich mit der griech. u. lat. Sprache (vgl. o. Sp. 473) sind die hebr. u. aram. Termini, mit denen Geschichten bzw. Erzählungen bezeichnet werden, gering u. relativ unspezifisch: Neben Substantiven wie sippur, ‚Bericht, Aufzählung von Ereignissen' (vgl. Levy, WbTalMidr 3, 578), mašal, ‚belehrende Erzählung, Parabel' (Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 469f; Levy, WbTalMidr 3, 281; *Parabel) u. ma'aśē, ‚Geschehnis', auch im Sinn von ‚Geschichte, Beispielerzählung' (ebd. 197; J. Neusner, Rabbinic narrative. Documentary perspectives on the Mishnah's and Tosefta's Ma'asim: Review of Rabbinic Judaism 13, 1 [2010] 31) werden weder das Lehnwort μῦθος noch ein vergleichbares Lexem verwendet, das sich spezifisch auf eine archetypische, ‚traditionelle(n) Erzählung von kollektiver Bedeutsamkeit' (Graf, M. 633; s. o. Sp. 474) bezieht. Erst in der rabbin. Auslegung werden termini technici verwendet (lešon haba'j, ‚hyperbolischer Ausdruck', guzma', ‚Übertreibung, Aufschneiderei' [A. Seeger, Von luftiger Sprache u. Aufschneiderei. Termini für Übertreibung u. die damit verbundenen Wertungen u. Konzepte in der rabbin. Literatur: J. Thon / G. Veltri / E.-J. Waschke (Hrsg.), Sprachbewusstsein u. Sprachkonzepte im alten Orient, AT u. rabbin. Judentum (2012) 207 mit Lit.]), die einer hyperbolischen Ausdrucksweise zuzurechnen sind u. auf eine daraus folgende Unglaubwürdigkeit des Wortsinns hinweisen (ebd. 195/209; Veltri 270f). Ein weiterer jüd. Begriff, der sich an die klass. M.-Vorstellung jedoch nur annähert u. mit ihr nur teilweise deckungsgleich ist, könnte in dem aus der Wurzel ngd, ‚sagen, erzählen, mitteilen', abgeleiteten Substantiv *Haggadah vorliegen. Es benennt in den rabbin. Quellen üblicherweise die nicht-halakhischen jüd. Schriften (K. Herrmann, Art. Haggada: RGG[4] 3 [2000] 1374) bzw. allgemeine Erzählungen, die atl. Narrative u. Traditionen wiederholen, ergänzen u. auslegen (vgl. ebd.; Veltri 266/8). Weisen solche Erzählungen auch eine für das

Judentum sinnstiftende, grundlegende u. ‚kollektive Bedeutsamkeit' auf, stehen sie jedoch als Auslegungsliteratur nicht in voller Übereinstimmung mit dem klass. M.begriff u. sind eher nachträglich sowie aus rhetorischen, paränetischen u. homiletischen Zwecken entstanden (Herrmann aO. 1374; Veltri 266/8. 270f). Wie die mythischen Erzählungen können auch die Haggadot in ihrer Rezeption eine negative Konnotation tragen (s. u. Sp. 486). – In der LXX wird μῦθος (allerdings ohne Entsprechung im hebr. Text) nur Sir. 20, 19 in der neutralen Bedeutung ‚Wort' verwendet. Ein hapax legomenon ist das von μῦθος abgeleitete Substantiv μυθόλογος (‚Fabeldichter'), für das ebenfalls keine hebr. Entsprechung vorliegt (Bar. 3, 23; Bloch 126f).

II. Mythenkritik. a. Atl. ‚mythologische' Geschichten. Es ist wissenschaftlicher Konsens, dass die östl. (zB. mesopotamische) Mythologie alttestamentliche Erzählungen (etwa den Schöpfungsbericht u. die Darstellung der Sinflut) beeinflusst hat (Bloch 62f mit Lit.). Umstritten ist hingegen das Ausmaß der Beeinflussung bzw. des Umfangs der jüd. Auseinandersetzung mit östlicher Mythologie (ebd. 55/70). – In der rabbin. Tradition gelten die ‚Geschichten' der hebr. Bibel in der Regel nicht als zu dementierende, unglaubwürdige oder gar erfundene Mythen. In den jüd. Quellen beobachtet man daher weniger eine Entmythologisierung, bei der aus Widersprüchen auf Unglaubwürdigkeit geschlossen wird, als eine Systematisierung der archetypischen Geschichten u. Figuren, die nicht nur die Bestätigung der Allmacht Gottes, sondern auch die Untermauerung der rabbin. Weltanschauung intendiert (so wird Num. Rabbah 19 zu Num. 19, 2 [dt.: Wünsche, BR 4, 1, 462] die bibl. Äußerung, Salomo könne zum Vieh u. den Vögeln reden [1 Reg. 5, 13], nicht dem Wortsinn nach aufgefasst, sondern als Ausgangspunkt halakhischer Schlussfolgerungen hinsichtlich verschiedener Essensvorschriften genutzt [Veltri 269f]). – Die Auseinandersetzung mit den bibl. Erzählungen besteht in einer sorgfältigen Auslegung, die nicht nur die göttlichen Taten, sondern auch die Wahl einzelner Wörter u. Sätze akribisch erforscht u. kommentiert (zB. Gen. Rabbah 4 zu Gen. 1, 8 [dt.: Wünsche, BR 1, 17]; Gen. Rabbah 5 zu Gen. 1, 10 [dt.: ebd. 21]; zur Bezeichnung dieser Auslegung als ‚erforschen' [liḥqor] vgl. Gen. Rabbah 9 zu Gen. 1, 31 [dt.: ebd. 36]). Dabei können die Rabbinen an den zu kommentierenden bibl. Inhalten scharfe Kritik üben: Sie zögern nicht, den wörtlichen Sinn, wo dieser als hyperbolisch (guzma'; s. oben) erkannt wird, abzulehnen (zB. Tos. Megillah 4, 41; Sifre Dtn. 25 zu Dtn. 1, 28 [Finkelstein 35], vgl. Veltri 268/70; Seeger aO. 197/206 mit weiteren Bsp.). – Eigentliche Entmythologisierungsversuche alttestamentlicher Erzählungen werden ausschließlich ‚Häretikern' (minim [zB. Gen. Rabbah 1 zu Gen. 1, 1; 8 zu Gen. 1, 26 (dt.: Wünsche, BR 1, 4f. 33)]; **Birkat ham-minim), ‚Philosophen' (pilosopos, zB. Gen. Rabbah 1 zu Gen. 1, 1 [dt.: ebd. 4]) u. Sektierern (zB. Samaritaner [Gen. Rabbah 4 zu Gen 1, 6 (dt.: ebd. 15f)]) zugeschrieben, die durch tendenziöse, sich unkritisch auf den bloßen Wortsinn stützende Argumente ihre abweichenden Lehren zu verkünden suchten. Darauf reagieren die Rabbinen mit bibelimmanenten Gegenargumentationen. Diese sollen aber nur scheinbar die Wahrhaftigkeit der bibl. Erzählungen retten, tatsächlich stellen sie grundsätzliche halakhische u. religiöse Stellungnahmen dar, die weit über den ursprünglichen Anlass hinausgehen (vgl. zB. Gen. Rabbah 32 zu Gen. 7, 18 [dt.: ebd. 141]: Die Frage nach der Höhe des Wassers der Sintflut wird zu einer scharfen Kritik an den Samaritanern ausgebaut).

b. Haggadah. Schon in der Spätantike ist die Stellung des Judentums zur eigenen haggadischen Tradition zwiespältig (ausführlich Veltri 265/81): Gilt die Haggadah einerseits als ernstzunehmender Lernstoff (zB. bSanhedrin 38b; jBerakot 5, 1, 9a; jKila'ijm 9, 4, 32b), wird sie andererseits verdammt u. verboten (zB. jMa'aśrot 3, 10, 51a; jPesaḥim 5, 3, 32a): Nach jŠabbat 16, 1, 15c haben jene, die Haggadot niederschreiben, keinen Anteil an der kommenden Welt u. die Hände sollen ihnen abgeschlagen werden. Wer die Haggadah auslegt, der soll verbrannt werden, u. wer sie anhört, keinen Lohn erhalten. Obwohl einige Stellen (zB. bŠabbat 30b; bSanhedrin 99b; dazu Veltri 271) die haggadischen Erzählungen explizit als erfunden, übertrieben u. phantasievoll beschreiben, ist nicht eindeutig festzustellen, ob dies dem eigentlichen Hauptvorwurf gegen die Haggadah entspricht oder ob die rabbin. Kritik vielmehr einer technisch-methodologischen Argumentationslinie folgt, die den absoluten Vorrang der Halakhah vor der Haggadah in-

tendiert. – Die jüd. Kritik an den haggadischen Erzählungen setzt sich auch im MA und in der Renaissance fort, wo sie immer mehr rationalistische Züge aufweist (ebd. 272/80).

c. Griech.-röm. Mythologie. Spätestens ab hellenistischer Zeit kann mit einer Verbreitung heidnischer Mythologie im antiken Judentum gerechnet werden: Die Rabbinen verfügen über gute Kenntnisse griechisch-römischer Mythen (Bloch 77f mit Lit.), u. in den Synagogen sind vom 3./6. Jh. nC. ikonographische Motive aus der griech. Mythologie bezeugt (zB. Medusen, Kentauren, Figuren des Zodiakos, vgl. ebd. 82 mit Lit.; Speyer; s. u. Sp. 511). – Die hebr. u. aram. Quellen scheinen sich jedoch nicht intensiv mit der Rezeption griechisch- römischer Mythen auseinandergesetzt zu haben: Jadajim 4, 6 wird ein Streitgespräch zwischen *Pharisäern u. Sadduzäern über die Bewertung paganer (mythologischer?) Schriften überliefert. Hier wird die Anwendbarkeit der Kategorien ‚Reinheit' u. ‚Unreinheit' für die Einschätzung der ‚Bücher des Meron' (sip̱rē meron) diskutiert, mit denen die Bücher Homers gemeint sein könnten (so Bloch 76f mit Lit.; zurückhaltender G. Lisowsky, Jadajim [Hände]. Text, Übersetzung u. Erklärung nebst einem textkritischen Anhang [1956] 74f; nach jSanhedrin 10, 1, 28a ist es nur dann erlaubt, über die ‚Bücher Homers' [sip̱rē homēros (?)] nachzusinnen, wenn dies keine zu große Mühe kostet). Ein wichtiges Zeugnis rabbinischer Wahrnehmung der griech. Götter bietet ʿAbodah Zarah 3, 4. Rabban Gamliʾel, dem von einem Philosophen vorgeworfen wird, er treibe durch den Besuch des Bades der Aphrodite Götzendienst, erklärt, die griech. Göttin habe für ihn lediglich eine Schmuckfunktion: ‚Ich bin nicht in ihren Bereich gekommen, sie ist vielmehr in meinen Bereich gekommen. Man sagt nicht: Dieses Bad ist zur Zierde für Aphrodite gemacht, sondern: Aphrodite ist zur Zierde für das Bad gemacht'. – Eine eigentlich pejorative Anwendung des (griech.) Begriffs μῦθος auf die Mythen der griech.-röm. Tradition ist lediglich in Werken der jüd.-hellenist. Autoren bezeugt (zur Verwendung von μῦθος bei jüd.-hellenist. Autoren vgl. Bloch 121/89; bei Josephus ebd. 17/49. 89/103. 191/229).

D. Christlich. I. Mythenkritik. a. Allgemeines. Christliche Autoren bedienen sich der Argumente der antik-paganen philosophischen Dichter- u. Mythenkritik, die sich seit den Vorsokratikern von unangemessenen Gottesvorstellungen distanziert hatte. Die Polemik beruht auf der, oft wohl nur konstruierten, Identifizierung von überwiegend literarisch tradierten Mythen mit der paganen Kultpraxis. Wenn auf diese Weise besonders die frivolen oder skandalösen Erzählungen über Götter mit ihren Kulten gleichgesetzt wurden, boten pagane Mythen eine leichte Angriffsfläche (vgl. H.-G. Nesselrath, Die Christen u. die heidn. Bildung. Das Beispiel des Sokrates Scholastikos [h. e. 3, 16]: J. Dummer / M. Vielberg [Hrsg.], Leitbilder der Spätantike. Eliten u. Leitbilder [1999] 79/100, bes. 93_{34}; *Apologetik).

b. Anthropomorphismus. Die christl. Polemik gegen unsittliche Götter nimmt die pagan-philosophische Kritik an den mythischen Anthropomorphismen auf u. setzt sie fort (Geffcken 112 mit Anm. 3; van der Leeuw aO. [o. Sp. 475]). Als Paradebeispiel für die moralische Verwerflichkeit der heidn. Götter dient der vielfache Ehebruch des obersten Gottes. Geradezu topisch sind seine Liebesabenteuer mit den mythischen Heroinen Danae, Europa u. Leda, zu deren Verführung der oberste Gott sich in verschiedene Gestalten (Goldregen, Stier, Schwan) verwandelt (Prud. c. Symm. 1, 59/83 [CCL 126, 187f]; Lact. inst. 1, 11; Speyer 877). – Arnobius v. Sicca attackiert in seiner Apologetik Adversus nationes (ca. 302) die pagane Mythologie. In Katalogen mit zT. satirisch ausgemalten Details (bes. nat. 4, 19/31) verurteilt er das unwürdige Verhalten paganer Götter, die jeden Anspruch auf Göttlichkeit verloren hätten (zu Arnobius' Kritik an der griech.-röm. Konzeption der Gottheit vgl. M. B. Simmons, Arnobius of Sicca. Religious conflict and competition in the age of Diocletian [Oxford 1995] 247/63, bes. 252/60). Es ist vor allem der oberste Gott der Heiden (nat. 5, 23: pater deorum, aeterna rerum atque hominum potestas), dessen schändliches u. ehebrecherisches Verhalten immer wieder angeführt wird (ebd. 5, 22; G. E. McCracken, Arnobius of Sicca [Westminster, MD 1949] 34/51). – Einen Katalog mythischer Skandalgeschichten leitet Firmicus Maternus in seiner Schrift De errore profanarum religionum mit dem Gedanken ein, dass Menschen ihre eigenen Vergehen durch das Vorbild der Götter zu legitimieren suchten (12, 1). Es fol-

gen bekannte mythische Beispiele, besonders Jupiters Ehebruch (12, 2; s. oben). Ebenso wird Jupiters Liebe zum Knaben *Ganymed, aber auch die Knabenliebe anderer Götter u. Heroen ins Feld geführt (12, 2; Fredouille 882; vgl. K. Hoheisel, Art. Homosexualität: o. Bd. 16, 345 mit Verweis auf Arnob. nat. 5, 44; 7, 33). Einen ähnlichen Katalog (Jupiter - Ganymedes, Hercules - Hylas, Apollo - Hyacinthus, Laios - Chrysippus, Neptun - Pelops) bieten Clem. Alex. protr. 2, 33, 5 u. Arnob. nat. 4, 26. Mit einer Praeteritio-Formel deutet Firmicus an, dass die Liste göttlicher Skandale endlos sei (err. 12, 3: Adulteria eorum omnia enumerare difficile est). Entsprechend setzt er seine Aufzählung fort; das Kapitel 12 gilt als eine ‚chronique scandaleuse' der Götter u. Heroen (Turcan 254/63 zSt. sowie zu den paganen u. christl. Quellen des Firmicus ebd. 49/59; vgl. Aristid. apol. 8 [SC 470, 268] u. Clem. Alex. protr. 4, 60f). – Augustinus knüpft im Zusammenhang mit seiner Darlegung der theologia tripertita (s. u. Sp. 499f) an Scaevolas Ablehnung des Göttergeschlechts an: Die Dichter verunstalteten die Götter derart, dass man sie nicht einmal anständigen Menschen an die Seite stellen könne: cum alium faciant furari, alium adulterare, sic item aliquid aliter turpiter atque inepte dicere ac facere (civ. D. 4, 27). Die Formulierung cum alium faciant furari, alium adulterare zeigt die Kontinuität der philosophischen Götterkritik des Xenophanes (VS 21 B 11: κλέπτειν μοιχεύειν; s. o. Sp. 475). – Häufig wird auch die Erniedrigung paganer Götter u. Halbgötter ins Feld geführt; wie etwa Hercules, der auf Befehl des Eurystheus die Ställe des Augias reinigen muss, oder Apollon, der das Vieh des Admet weidet, oder Poseidon, der Trojas Mauern errichtet, wobei Laomedon ihm sogar den vereinbarten Lohn verweigert (Lact. inst. 1, 10, 3; Min. Fel. Oct. 23, 5; vgl. Clem. Alex. protr. 2, 35; Athenag. leg. 21 [SC 379, 139/46]; Tert. apol. 14, 4; Comm. instr. 1, 11 [CCL 128, 9]; Lact. epit. 8, 2; Firm. Mat. err. 12, 8). Eine beliebte Zielscheibe der Mythenkritik ist der effeminierte Herakles im Dienst der Omphale (Orig. c. Cels. 7, 53/5; Prud. perist. 10, 239f [CCL 126, 338]; H. Herter, Effeminatus: o. Bd. 4, 624). Als Beleg für die Ohnmacht u. zugleich Würdelosigkeit paganer Götter wird Zeus' Klage um Sarpedon (Il. 16, 433/8) angeführt, da der oberste Gott seinen Sohn nicht retten kann u. ihn mit blutigem Regen beweint (ebd. 16, 459; Min. Fel. Oct. 23, 4). – Zu den Topoi apologetischer Polemik gegen die heidn. Göttermythen gehört ferner die Verwundung der Götter (Ares [Athenag. leg. 21 (SC 379, 139/46)], Aphrodite [Theophil. Ant. ad Autol. 1, 9; PsIustin. coh. Graec. 2 (PTS 32, 24/6)], ferner Athena, Hades, Herakles [Clem. Alex. protr. 2, 36]; vgl. Geffcken 61).

c. Polytheismus. Naturgemäß ist gerade die polytheistische Konzeption in Werken spätantiker christlicher Autoren (hier sind vor allem *Nonnos v. Panopolis u. *Dracontius zu nennen; s. u. Sp. 493) Gegenstand kontroverser Diskussionen. Entsprechend hat das Phänomen eines literarischen Auf- u. Fortlebens paganer Götter in der christl. Spätantike unterschiedliche Erklärungsansätze hervorgerufen. Mittlerweile herrscht jedoch Einigkeit darüber, dass das Auftreten bzw. Beharrungsvermögen paganer Götter in spätantiken Dichtungen nicht als Ausdruck des religiösen Empfindens des jeweiligen Autors (miss-)verstanden, sondern vielmehr als traditioneller Bestandteil etwa der Gattung *Epos gesehen werden sollte, wozu die Götterebene gehört (Liebeschuetz 202 [zu den Dionysiaka des Nonnos v. Panopolis]; zu einem Dionysos-Behang als christl. Grabbeigabe D. Willers, Dionysos u. Christus. Ein archäologisches Zeugnis zur ‚Konfessionsangehörigkeit' des Nonnos: MusHelv 49 [1992] 141/51). – Die Verwendung paganer Götter (hier ist der sonst problematische Begriff ‚Götterapparat' passend) in Claudians panegyrischen Epen ist als Funktionalisierung zu erklären: Die ohnmächtigen Götter bilden eine Folie, von der das Wirken menschlicher Protagonisten um so stärker abgehoben werden kann (Schindler). Claudian, unter dessen Name auch ein christl. Gelegenheitsgedicht De salvatore (carm. min. 32) überliefert ist, instrumentalisiert die paganen Götter, besonders die personifizierte Göttin Roma, geradezu für seine panegyrischen Zwecke (Schindler; vgl. W. Schmid, Art. Claudianus I: o. Bd. 3, 157). – Äußerst kontrovers wird nach wie vor die Neugestaltung paganer Mythen in den ‚Romulea' des spätantiken Dichters Dracontius (Ende 5. Jh.) diskutiert. Methodisch falsch ist es, spezifisch Christliches in der erneuten Bearbeitung etwa der Medea im gleichnamigen Stück (10) der ‚Romulea', einer Sammlung von zehn Gedichten, zu suchen,

oder gar das Kurzepos ‚auf dem Hintergrund christlicher Moral- u. Gottesvorstellungen' zu interpretieren, nur weil Dracontius Christ war (so R. Klein, Medea am Ausgang der Antike. Bemerkungen zum Epyllion ‚Medea' des christl. Dichters Dracontius: WürzbJbb 25 [2001] 229/38, hier 229; Aufführung der unterschiedlichen Forschungspositionen bei H. Kaufmann, Dracontius Romul. 10 [Medea] [2006] 61 mit Anm. 197). Die Mythen sind wie die Gedanken der paganen Philosophen ein Bildungs- u. Kulturgut, das durch Neuinterpretation u. Transformation in ein christlich geprägtes Weltbild integriert wird (Simons 368).

d. Vervielfältigung einzelner Götter. Neben dem Vorwurf des Polytheismus richtet sich die christl. Kritik auch gegen die Vervielfältigung einzelner Götter. Der von der akademischen Skepsis geprägte Cotta referiert Cic. nat. deor. 3, 53 die Konzeption mehrerer Götter: Ioves tres, Soles (ebd. 3, 54), Mercurii (3, 56), Dianae ... plures (3, 58) usw. – Unter Rekurs auf diese Aufzählungen greifen christliche Autoren das Phänomen der vervielfältigten Götter auf: Clem. Alex. protr. 28, 1/29; Arnob. nat. 4, 13/5; Schol. in Stat. Theb. 4, 482 (290 Sweeney); Firm. Mat. err. 15f (zu den homonymen Gottheiten [Cic. nat. deor. 3, 53/60] vgl. Pease; zu Ioves tres Arnob. nat. 4, 13; Tert. apol. 14; nat. 1, 10; Min. Fel. Oct. 22, 6). Lact. inst. 1, 11, 48 zitiert Cic. nat. deor. 3, 53: Cicero de deorum natura cum tres Ioves a theologis enumerari diceret, ait tertium fuisse Cretensem Saturni filium, cuius in illa insula sepulcrum ostenditur. Ebenso bezieht er sich ebd. 1, 6, 2f auf die vielen Mercurii. – Die antike Tradition über die fünf Minervae thematisieren kritisch Firm. Mat. err. 16, 1 u. Arnob. nat. 4, 16 (vgl. Turcan 276f).

e. Sondergötter. Augustinus greift die schon von Tertullian betriebene Polemik gegen die obskuren Gottheiten mit besonderer Funktion auf (sog. ‚Sondergötter', civ. D. 4, 11: illa turba quasi plebeiorum deorum; ista turba minutorum deorum). Hierbei dient ihm vor allem Varro als Quelle (vgl. Cardauns). Augustinus polemisiert etwa gegen die zahlreichen Hochzeitsgötter u. zieht sie ins Lächerliche (civ. D. 6, 9). Die immer größere Ausdifferenzierung der göttlichen Funktionsbereiche erweist er so als unsinnig (Cardauns 375f).

f. Mythen als bloße Erfindungen der Dichter. Der traditionelle Vorwurf gegen die Dichtung als bloße Erfindung (seit Hesiod. theog. 27f wird das der Dichtung innewohnende Potential der *Lüge hervorgehoben; vgl. Solon frg. 29 West²: πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί, ‚vieles lügen die Sänger') wird in verschärfter Form auf Mythen angewendet, die Produkte dichterischer Imagination seien. Über die prinzipielle Skepsis gegenüber der dichterischen Tradition hinaus (zu den verschiedenen Abstufungen des Zweifelns an der Überlieferung, die von der Distanzierung [sog. alexandrinische Fußnote] bis zur Bestreitung des Wahrheitsgehalts von Dichtung überhaupt reichen können, vgl. die in vier Gruppen unterteilte Stellen-Slg. bei E. Norden, P. Vergilius Maro. Aeneis 6⁴ [1957] 123f) wird der lügenhafte Charakter mythischer Erfindungen von christlichen Autoren angeprangert (Orig. c. Cels. 4, 48).

1. Augustinus. Mythologische Gestalten dienen Augustinus in seinen Schriften zwar oft als exempla (ep. 7, 2, 4; 166, 2, 3) u. sind Ausdruck seiner *Bildung (H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique⁴ [Paris 1958] 128/30), aber bereits im Frühdialog De ordine ist eine grundsätzliche Kritik am M. zu beobachten (T. Krämer, Augustinus zwischen Wahrheit u. Lüge [2007] 85f). Licentius, einer der Gesprächspartner, der ein Gedicht über Pyramus u. Thisbe schreiben will (vgl. ord. 1, 3, 8), bekennt die größere Bedeutung der Philosophie, verstanden als höchste Form der Erkenntnis, gegenüber unglücklichen Liebesgeschichten über Pyramus u. Thisbe (ebd. 1, 8, 21); entsprechend fordert Augustinus Licentius auf, den aus Ovids Version bekannten Fluch des Pyramus im christl. Sinn umzudeuten (1, 8, 24; vgl. Krämer aO. 88). Als der Vernunft widersprechend u. erfunden wird auch der M. vom fliegenden Daedalus dargestellt, was Augustinus zur rhetorischen Frage veranlasst (2, 12, 37): ‚Wer würde dem, der das erdichtet hat, nicht vorwerfen, daß er ein Lügner ist, dem, der es glaubt, daß er ein Tor, dem, der danach fragt, daß er unverschämt ist?' (dt. Übers.: E. Mühlenberg; *Lüge). In den Frühdialogen setzt Augustinus so einerseits Mythen als traditionellen kulturellen Bezugsrahmen voraus (sechs wörtliche Zitate allein in De ordine stammen aus Vergil u. Terenz; vgl. Krämer aO. 76), beschreibt aber andererseits deutlich die Inferiorität

der Dichtkunst u. ihrer mythologischen, unwahren Erzählungen im Verhältnis zur Philosophie (ord. 1, 6, 16). – Augustinus' spätere Bewertung der Dichtung Vergils bewegt sich ganz auf der Ebene üblicher Urteile christlicher Autoren über die mythischen Erzählungen paganer Dichter (vgl. S. MacCormack, The shadows of poetry. Vergil in the mind of Augustine [Berkeley 1998] 132/74). Sie gelten als bloße Fiktion (civ. D. 2, 8; 8, 18). Augustinus verurteilt den Gebrauch der Aeneis als Schullektüre (conf. 1, 17, 27). Den Inhalt der Aeneis charakterisiert er als dichterische Erfindungen (figmenta poetica), die Beschäftigung der Schüler als Irrweg auf den Spuren der errores des epischen Helden Aeneas (vgl. ebd. 1, 13, 20; I. Opelt, Art. Aeneas: RAC Suppl. 1, 91/3). Der Unhold Cacus, den Augustinus als Produkt mythischer Erzählung bezeichnet (civ. D. 19, 12: qualem canit poetica et fabulosa narratio), veranlasst ihn zu einer allgemeinen skeptischen Bewertung dichterischer Mythen (ebd. 19, 12): ‚Denn dieser (scil. Cacus) hat vielleicht nicht existiert oder, was wahrscheinlicher ist, hat nicht so existiert, wie er in dichterischer Lüge (poetica vanitate) beschrieben wird. Denn wenn nicht Cacus angeklagt würde, lobte man Hercules zu wenig. Man glaubt also besser, wie ich gesagt habe, einen so beschaffenen Menschen oder Halbmenschen habe es nicht gegeben, so wie viele Gestalten (figmenta) der Dichter'. Ganz analog bezeichnet Augustinus eine Stelle aus Verg. Aen. 8, 321/5 über Saturn als poetica ... figmenta (civ. D. 18, 15). Vor allem aber Vergils Schilderung der Unterwelt wird ins Reich dichterischer Unwahrheit verwiesen (cur. mort. 10, 12 [CSEL 41, 639/41]). Augustinus grenzt sich von Vergils Beschreibung der Unterwelt ab, der er christlichen Glauben verweigert (ebd. 9, 11 [41, 638f]), u. den mythischen Erfindungen der Dichter setzt er den wahrhaftigen christl. Gott entgegen (ebd. 2, 3 [624]; vgl. K. H. Schelkle, Virgil in der Deutung Augustins [1939] 197).

2. Dracontius. Dracontius spielt den christl. Wahrheitsanspruch gegen den paganen M. aus, der für ihn eine fabula mendax (laud. 3, 527 [2, 42 Moussy]) ist, eine falsche u. trügerische Erzählung. In seiner, allerdings nicht systematisch geführten, Auseinandersetzung mit paganen Mythen bedient sich Dracontius der rationalistischen Deutung (Simons 71/5; Selent 256). Die Nichtexistenz u. Fiktionalität der antiken Götter wird besonders laud. 3, 527f (2, 42 M.) hervorgehoben (P. Langlois, Art. Dracontius: o. Bd. 4, 256/63): conficti sermone dei, quos fabula mendax | extulit et miseros incassum adorare coegit (vgl. laud. 2, 592 [1, 223 Moussy / Camus]; 3, 526 [2, 42 M.]). Die paganen Götter sind reine Fiktion, einzig durch die mythologischen Erzählungen der Menschen ins Leben gerufen, seit jeher tradiert u. ausgeschmückt. Von diesen fingierten Göttern grenzt Dracontius den wahren christl. Gott ab (3, 533/5 [2, 42 M.]): ‚Siehe, der wahre Gott, über den nichts erdichtet wird, auf den keine Geschichte (fabula) passt, den niemals die Worte eines noch so begabten Redners verherrlichen können'. Für den Dichter war es aE. des 5. Jh. nC. im Gegensatz zur antipaganen Polemik der christl. Apologeten nicht mehr notwendig, die in der mythenkritischen Tradition vorgebrachten Argumente ausführlich zu behandeln (Simons 75).

g. Dämonisierung. Auf der Ebene des praktizierten Kultes argumentieren christliche Autoren, dass die paganen Götter reine Fiktion seien, die Heiden also durch ihre Dienste u. Opfer nur stumme u. keiner Empfindung fähige Bilder u. Statuen als Götter verehrten (Funke 802/4; *Götzendienst; *Gigant). Entsprechend bedient sich Clemens v. Alex. bei seiner eindringlichen Beschwörung, von der überkommenen Anbetung der Standbilder abzulassen, euhemeristischer Vorstellungen (protr. 4, 55, 2): Die Angebeteten seien einst Menschen gewesen, die aber die mythische Erzählung (μῦθος) u. die Länge der Zeit nach ihrem Tod mit göttlichen Ehren ausgestattet habe (Funke 801f; *Euhemerismus; s. u. Sp. 497/9). Wurde die Existenz paganer Götter einerseits geleugnet (Clem. Alex. protr. 4, 23), konnte sich andererseits gleichzeitig ein Modell durchsetzen, das die Götter keineswegs nur als bloße Erfindungen u. Einbildungen, sondern als Verkörperung unreiner Geister deutete. Ausgehend von Bibelstellen wurden die Götter mit Dämonen gleichgesetzt. Die zentrale Bibelstelle Ps. 96 (95), 5: ‚Alle Götter der Heiden sind böse Wahngebilde' wird mehrmals zitiert; ferner das Paulus-Wort 1 Cor. 10, 20: ‚Das Opfer, das die Heiden darbringen, bringen sie den bösen Geistern u. nicht Gott dar'. – *Justinus Martyr entfaltet seine

Dämonologie an mehreren Stellen. Er erklärt die paganen Götter als böse Geister. Die Dichter u. Mythographen hätten den heidn. Göttern die Machenschaften der Dämonen aus Unwissenheit bzw. Furcht (apol. 1, 5, 2) beigelegt (ebd. 2, 5, 5) u. die Dämonen hätten also die Dichter zum Erzählen von Mythen angeregt (zu Dämonen als bösen Geistern bei Minucius Felix [26, 7/27, 8] vgl. Ch. Schubert, Art. Minucius Felix: o. Bd. 24, 815; Funke 802/4). Ebenso wenig leugnet Augustinus die Existenz von Dämonen. Die paganen Götter seien in Wirklichkeit unreine, böswillige u. betrügerische Dämonen (civ. D. 4, 1; vgl. Cardauns 377/9; J. den Boeft, Art. Daemon[es]: AugLex 2 [1996/2002] 213/22). Sie befinden sich nicht nur in den Kultbildern (Firm. Mat. err. 13, 4: in ipso simulacro; Turcan 265 zSt.), sondern verbergen sich auch hinter den Göttern des M. (vgl. P. G. van der Nat, Art. Geister [Dämonen], C. III. Apologeten u. lat. Väter: o. Bd. 9, 715/61, bes. 738/42. 744/9). Einen langen Katalog, in welche Gottheiten die Dämonen sich verwandeln, damit die Menschen ihnen im Götzendienst huldigen, bietet Martin. Brac. corr. rust. 7f (186f Barlow; *Martin v. Braga; s. u. Sp. 498).

II. Mythenallegorese. a. Physikalische u. moralische Allegorese. Der Uranos-Kronos-Zeus-M. (Hesiod. theog. 176/87) stellte mit all seinen grausamen Absurditäten (die mit einer Sichel durchgeführte *Kastration des Uranos durch Kronos [Saturn], der wiederum seine eigenen Kinder verschlingt; aus den auf die Erde fallenden Blutstropfen entstehen die Erinyen, Giganten u. die [Eschen-]*Nymphen; vgl. Cic. nat. deor. 2, 64: impiae fabulae) seit jeher eine besondere Herausforderung an die allegorische Interpretation (Plat. resp. 2, 378ab; zu den Deutungen vgl. Pease 711f zu Cic. nat. deor. 2, 63). Christlich setzen sich Tert. nat. 2, 12 u. Aug. civ. D. 6, 8 mit dem M. auseinander, Isid. Hisp. orig. 8, 11, 31 fasst gewissermaßen die Summe der allegorischen Deutungen zusammen: eum Graeci Cronos nomen habere dicunt, id est tempus, quod filios suos fertur devorasse, hoc est, annos, quos tempus produxerit, in se revolvit, vel ... (zu Isidors Quellen über Saturn vgl. Macfarlane 17f). Isidor stellt seine exegetischen Ausführungen über die paganen Götter unter das Motto, dass es sich hierbei um eine Fiktion heidnischer Dichter zur Verteidigung ihrer unsittlichen Götter handle. Entsprechend weist er (in wörtlicher Aufnahme aus Lact. inst. 1, 12, 3f) die physikalische Allegorese insgesamt zurück (orig. 8, 11, 29). Auf Ciceros Darstellung bezieht sich ausdrücklich Lact. inst. 1, 12, 3f: fabulam ... quam tamen Stoici, ut solent, ad rationem physicam conantur traducere (Pépin, Mythe 430). Wie Laktanz, der hier gegen die stoische Allegorese polemisiert, lehnen viele christl. Schriftsteller die pagan-physikalische Allegorese ab (vgl. zB. Firm. Mat. err. 2, 6 [gegen die paganen Verteidiger des M.] sowie Turcan 183/5 zSt.). – Die christl. Auseinandersetzung mit der paganen Allegorese manifestiert sich vor allem in der radikalen Ablehnung dieser Interpretationsmethode, die nur dazu diene, den abstrusen u. frivolen mythischen Erzählungen der paganen Dichter eine Existenzberechtigung zu geben. Eine allegorische Rechtfertigung der paganen Mythen wird wegen der unwürdigen Darstellung der Götter zurückgewiesen. So streiten frühchristliche Apologeten, wie Arnobius u. Laktanz, den paganen Mythen jede tiefere physikalisch-kosmologische oder ethische Wahrheit ab u. mithin auch das Potential allegorischer Deutung als einer Methode, schändliche Dinge im nachhinein zu verbrämen u. dadurch zu Ehren zu bringen (vgl. Arnob. nat. 5, 43: cohonestare res turpes). – Lit.: Chadwick; H.-J. Klauck, Allegorische Exegese im Frühjudentum u. Urchristentum: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), Cornutus (2009) 179/205, bes. 189/92; Ramelli.

b. Polemische Diskreditierung der Allegorese. Das konservierende Verfahren der Allegorese, wodurch das mythologische Erbe bewahrt u. der wahre Kern mythischer Texte freigelegt wurde, konnte auch von Gegnern verweigert werden, sah man doch in der Elimination anthropomorpher Götter u. ihres amoralischen Verhaltens das entscheidende Motiv für allegorische Verfahren. So bedeutete Kelsos' Vorwurf, die bibl. Geschichten seien κενοὶ μῦθοι, d. h. gegenstandslose Geschichten, also nicht nur absurde Erzählungen nach Art der traditionellen griech. Götter- u. Heldenmythen, sondern nicht einmal durch Allegorese zu retten, ein Vernichtungsurteil, mit dem sich Origenes ausführlich auseinandersetzt (c. Cels. 4, 48/51; Ph. Merlan, Art. Celsus: o. Bd. 2, 960/2). Kelsos spricht den Erzählungen der Bibel damit das Potential einer allegori-

schen Deutung ab (c. Cels. 1, 20: μῦθοι κενοὶ νομίζονται μηδ᾽ ἀλληγορίαν ἐπιδεχόμενοι οἱ λόγοι αὐτοῦ, über *Moses' Worte). – Origenes, der die allegorische Interpretation der Bibel gegenüber Kelsos' Anwürfen verteidigt (zB. 4, 49/51) u. dessen allegorische Bibelexegese mit ihrer Unterscheidung eines mehrfachen Schriftsinns die pagane Allegorese beeinflusst, verweigert seinerseits den paganen Mythen das Recht, durch allegorische Interpretation einen wahren Kern zu enthüllen. Er polemisiert gegen die anstößige Darstellung des Gottes Dionysos. Ausdrücklich lehnt Origenes eine allegorische Deutung ab (3, 23) u. knüpft rhetorisch geschickt an die mythische Darstellung des Gottes Dionysos die Frage der kultischen Verehrung an (vgl. 5, 38; M. Wacht / F. Rickert, Art. Liber [Dionysos]: o. Bd. 23, 85f). Kelsos hielt die allegorischen Deutungen etwa der mosaischen Bücher für noch schändlicher u. abwegiger als die mythischen Erzählungen selbst (Orig. c. Cels. 4, 51). Nach Kelsos allegorisierten anständige u. einsichtige Juden u. Christen zur moralischen Entlastung der Götter diese Erzählungen (ebd. 4, 48; vgl. 1, 17; 4, 38). Origenes führt ins Feld, dass die heidn. Mythen etwa über den Inzest auch von stoischen Philosophen, namentlich von Chrysipp, allegorisch erklärt wurden (4, 48; Geffcken 61. 246. 258f). – Lit.: Joosen / Waszink aO. (o. Sp. 481) 289 mit Lit.; zu Origenes' Anspruch auf die Allegorese als christliches Privileg Fuhrmann 149; zur Gegnerschaft gegen die Allegorese Stählin 784 mit Anm. 92; Ramelli 212; zu Origenes' ambivalenter Haltung gegenüber der Allegorese Pépin, Mythe 453/5.

III. Euhemerismus. Neben der physikalisch-kosmologischen u. moralisierenden Allegorese erwies sich die historisierende Deutung der Mythen im *Euhemerismus als äußerst einflussreiches u. beliebtes Verfahren, das mythische Erzählungen auf einen historischen Kern zurückführt u. vermeintliche Götter auf Menschenmaß reduziert (Decharme aO. [o. Sp. 475] 371/93; M. Winiarczyk, Euhemeros v. Messene [2002]; Funke 801f). Es konnte mit der bibl. Vorstellung verbunden werden, dass der pagane Götterkult auf Idolatrie zurückzuführen sei, alle Götter der (Heiden-)Völker Götzenbilder seien (Ps. 96 [95], 5) u. die Heiden den Dämonen opferten u. nicht Gott (1 Cor. 10, 20). – Firmicus Maternus schreibt die Vergöttlichung verdienter Menschen der Leichtgläubigkeit der Griechen zu (err. 7, 6) u. lässt die Reihe seiner Beispiele für verehrte ‚Götter' (Bacchus, die Dioskuren, Hercules) im Grab des toten Jupiter gipfeln (ebd. 7, 6; vgl. Turcan 239; vgl. o. Sp. 491; Min. Fel. Oct. 23, 13; Aug. cons. evang. 1, 23 [CSEL 43, 30f]). Lactanz veranschaulicht die Konzeption der Divinisierung natürlich-menschlicher Vorgänge vor allem am Beispiel von Jupiters amourösen Abenteuern, die von den Dichtern mit poetica licentia (inst. 1, 11, 24) erfunden u. ausgeschmückt worden seien (ebd. 1, 11, 17f). Die Entführung Ganymeds durch einen Adler sei reine dichterische Fiktion (1, 11, 19: poeticus color), in Wirklichkeit sei Jupiter ein kretischer König gewesen, der den geliebten Knaben entweder mit Hilfe einer Legion raubte, deren Standarte einen Adler zeigte, oder das Schiff, auf dem der junge Mann gereist sei, habe eine Galionsfigur in Gestalt eines Adlers getragen (1, 11, 19; vgl. Pépin, Mythe 438/43). – Starken Nachhall hat die euhemeristische Deutungsart in Isidors Kapitel über die paganen Götter gefunden (orig. 8, 11), in dem verschiedene Traditionen gebündelt werden (Lact. inst. 1, 11, 18f; Aug. civ. D. 18, 13; Macfarlane 19). Es enthält eine scharfe Verurteilung des Glaubens an Jupiter, den ‚unsittlichen' Gott (Isid. Hisp. orig. 8, 11, 36; vgl. Tert. nat. 2, 7; Lact. inst. 1, 11, 1). – Augustinus bekundet inmitten eines Katalogs von im röm. Kult verehrten Göttern, in dem der Kirchenvater seinen Gewährsmann Varro gegen würdevolle Dichter, die solche ungereimten u. anthropomorphen Göttervorstellungen nicht einmal in ihren Gedichten angeführt hätten, ausspielt (civ. D. 6, 5), sein Verständnis für Euhemeros, der derartige ‚Götter' depotenziert habe. Ausdrücklich lobt er Euhemeros wegen seiner historischen Gründlichkeit (vs. mythische Geschwätzigkeit; ebd. 6, 7). Ebd. 2, 5 erwähnt Augustinus ohne polemische Tendenz das Verfahren, sterbliche Menschen, die sich um die Gemeinschaft verdient gemacht hätten, in die Zahl der Götter aufzunehmen, ohne Euhemeros namentlich zu nennen (vgl. 8, 26). – Martin v. Braga warnt in seiner Pastoralinstruktion De correctione rusticorum ländliche Gemeinden vor den Gefahren des *Götzendiensts (A. Ferreiro, Art. Martin von Braga: o. Bd. 24, 282/4). Für den Bischof sind die paganen Götter (Jupiter, Juno, Minerva, Venus, Mars, Mercur, Sa-

turn) in Wirklichkeit der Teufel bzw. seine Diener, d. h. die Dämonen, die sich unter verschiedenen Gestalten u. Namen lasterhafter Menschen präsentierten u. kultische Verehrung verlangten; die unwissende Landbevölkerung verehrte dann diese Dämonen als Götter, brachte ihnen Opfer dar u. ahmte ihr Treiben nach (7/9 [186/9 Barlow]).

IV. Theologia tripertita. Bedeutsam für die christl. Auseinandersetzung mit der heidn. Religion wird die Konzeption der varronischen Theologia tripertita. Die Unterscheidung von mythischer, philosophischer u. politischer Götterlehre greifen, auf das Werk u. die Autorität des Varro gestützt, christliche Apologeten auf. Augustinus nutzt Varro civ. D. 5/7 in seiner Auseinandersetzung mit der paganen Religion: Varros umfangreiches Material bietet dem Kirchenvater einen theoretischen Rahmen, in dem er seine Argumentation umfassend u. prinzipiell anlegen kann (Dihle 190; vgl. Cardauns). – Augustinus lässt gleichwohl die vor allem von Varro überlieferte sorgfältige Unterscheidung zwischen M., philosophischer Deutung u. Kult nicht gelten, sondern nimmt eine Identität zwischen den moralisch verwerflichen Göttergeschichten, die in den Dichtungen zu lesen u. im Theater zu sehen seien, u. dem traditionellen Götterglauben u. -kult an (civ. D. 6, 6/9). Damit entzieht er den intellektuellen Befürwortern der Dreiteilung von philosophischer Gotteserkenntnis, staatlicher Kultausübung des Volkes u. in der Dichtkunst überlieferter Mythologie die Möglichkeit, gerade die skandalösen u. absurden Erzählungen über Götter aus ihrem philosophischen System auszugliedern u. (wie im Fall der Stoiker) auch von den Gottheiten der Volksreligion fernzuhalten (vgl. etwa Cic. nat. deor. 2, 71f). Nach Augustinus erweist sich Varros Dreiteilung als Wunschdenken, das in der Realität keine Entsprechung finde (zB. civ D. 6, 6). Aug. cons. evang. 1, 31 (CSEL 43, 30) ist die Dichotomie zwischen dem Gottesbild der Philosophen u. den im Kult, freilich nach dem Modell der Dichterfabeln, verehrten Göttern auf die Formel verkürzt: deos secundum philosophos in libris quaerere, secundum poetas in templis adorare (zum Gedanken, dass Götter nach der Vorstellung dichterischer Werke konzipiert würden, vgl. Macrob. Sat. 5, 13, 23; Strabo 8, 3, 30). Augustinus richtet sich gegen unwürdige Gottesvorstellungen, die zwar Erfindungen, aber dennoch mit der kultischen Verehrung der Götter vermengt worden seien (vgl. civ. D. 6, 1). – Lit.: Lieberg; Pépin, Mythe 308/14. 365/87; Dihle; W. Geerlings, Die ‚theologia mythica' des M. Terentius Varro: G. Binder / B. Effe (Hrsg.), M. (1990) 205/22; J. Rüpke, Die Religion der Römer (2001), bes. 121/8.

V. Konflikte u. Strategien im Umgang mit Mythen. Die Skala möglicher Facetten christlichen Umgangs mit Mythen reicht von strikter Ablehnung der griech.-röm. Bildungsgüter durch die Christen über problematisierende Übernahme bis zu konstruktiver Adaptierung u. Transformierung ins Christliche.

a. Pagane Mythen als reine Bildungsgüter. 1. Transformation in christl. Mythen. Statuen paganer Götter, die dem Kult entzogen sind, werden zu reinen Kunstobjekten (Funke 815/7). Ein locus classicus ist in diesem Zusammenhang der Abschluss einer Mahnrede an die Stadt Rom, die Prudentius Kaiser Theodosius I in den Mund legt (c. Symm. 1, 415b/505 [CCL 126, 200/3], hier 501/5 [203]): ‚Wascht den von verspritztem Blut verfärbten Marmor ab, ihr Männer von Adel! Erlaubt den Statuen, Werken großer Künstler, unbefleckt dazustehen! Schönster Schmuck unserer Vaterstadt mögen sie werden, u. Mißbrauch möge nicht mehr die Denkmäler einer Kunst besudeln, die man zur Sünde gemacht hat' (dt. Übers.: H. Tränkle). – Das Plädoyer für die Erhaltung paganer Statuen als Kunstwerke, die, vom Blut der Opfertiere gereinigt, nun nicht mehr verehrt (auf dass kein decolor usus [‚verkehrter Gebrauch'] die Denkmäler besudle), sondern als Schmuck Roms aufgestellt werden, kann geradezu als typisch für einen toleranten Umgang des zur Staatsreligion avancierten spätantiken Christentums mit der antiken Kultur überhaupt angesehen werden (Kennell 236/42, bes. 242 zum Fall einer Minerva-Statue; Ch. Gnilka, Prudentiana 2 [2001] 44f. 307. 463; vgl. ebd. 2, 39/55; ders.).

2. Appellcharakter eines mythologischen Namens. Die Kontinuität u. produktive Aneignung des mythologischen Bildungsguts durch christliche Autoren lässt sich exemplarisch am Appellcharakter eines mythologischen Namens verdeutlichen. Wie bei der Adaptation im nichtchristl. Kontext repräsentiert der Name einer mythischen Gestalt

das ganze Schicksal, wie es in der literarischen Tradition modelliert wurde. So wurde die Todesart des christl. Märtyrers Hippolytos (vgl. W. Fauth, Art. Hippolytos I [mythologisch]: o. Bd. 15, 490/2) aufgrund der Koinzidenz des Namens in Analogie zum Tod des von seinen Pferden zerrissenen mythischen Heros Hippolytos gewählt. Prud. perist. 11 beschreibt ein Wandgemälde, das er in der Hippolytos-Gruft an der Via Tiburtina gesehen haben will, auf dem die Schleifung dargestellt war. Sobald der Untersuchungsrichter (quaesitor) den Namen des Märtyrers erfuhr, beschloss er als Todesart die des gleichnamigen mythischen Heros (11, 87f [CCL 126, 373]): ergo sit Hippolytus, quatiat turbetque iugales, / intereatque feris dilaceratus equis. Mit der Formulierung feris dilaceratus equis (ebd. 11, 88 [ebd.]) wird auf die (volks-)etymologische Ausdeutung des Namens (‚der von seinen Pferden Zerrissene') angespielt; als literarisches Vorbild dient Verg. Aen. 7, 767: turbatis distractus equis (vgl. Ovid. fast. 3, 265). In der poetischen Gestaltung des Prudentius wird der christl. Hippolytos, zumindest aus Sicht derjenigen, die diese Strafe verhängt haben, erst durch sein Martyrium ‚ein Hippolytos', d. h. der durch die Pferde zu Tode geschleifte Heilige realisiert ein bzw. das die Wiedererkennbarkeit des mythischen Hippolytos garantierende Charakteristikum (Malamud 93). In der Ekphrasis (perist. 11, 123/44 [CCL 126, 374f]) hat Prudentius den Tod nach dem vor allem durch die Dramen des Euripides u. Seneca geprägten Bild des mythischen Helden gestaltet (Gnilka aO. 2, 297f; C. Scholten, Art. Hippolytos II [von Rom]: o. Bd. 15, 537; Malamud 79/113; vgl. J. H. Croon, Art. Heilgötter: o. Bd. 13, 1224/30; W. Speyer, Art. Heros: o. Bd. 14, 873/5).

b. Mythen als Exempla. In Rhetorik, Dichtung u. Philosophie bildet die Mythologie das unverzichtbare Referenzsystem für Anspielungen u. Interpretationen. In der Verwendungsweise von Mythen ist kein signifikanter Unterschied erkennbar, wenn mythische Gestalten als illustrierendes Exemplum für bestimmte Verhaltensweisen herangezogen werden (Lumpe aO. [o. Sp. 483] 1250f). Das berühmte Freundespaar Orestes u. Pylades etwa fungiert in Ovids Exilpoesie in gleicher Weise als mythisches Exemplum wahrer Freundesliebe wie in Augustinus' Confessiones (Ovid. trist. 1, 5, 21f; 4, 4, 71; Aug. conf. 4, 6, 11). Hier wird das mythische Freundespaar kontrastierend vom Ich-Sprecher herangezogen, der nach dem Verlust seines geliebten Freundes über sein elendes Leben reflektiert. – Bei *Heroen u. Menschen als Protagonisten mythischer Erzählungen können christliche Autoren, wie im Fall des mythischen Freundespaars, aus dem Fundus traditioneller Exempla schöpfen. Anders verhält es sich dagegen bei Göttern als Akteuren des M. Der Gedanke, dass Mythen zur Rechtfertigung menschlicher Vergehen von Dichtern erfunden wurden, begegnet in der paganen ebenso wie in der christl. Mythenkritik (Sen. vit. beat. 26, 6: ut pudor hominibus peccandi demeretur; Min. Fel. Oct. 23, 7: auctoritas; Firm. Mat. err. 12, 5: facinorum exemplis). Platon untersagte das Erzählen des Uranos-Kronos-M. mit dem Argument, dass sich die Jünglinge zur Rechtfertigung eigener Vergehen auf das schändliche Handeln der höchsten Götter berufen könnten (Plat. resp. 2, 378ab; Aug. civ. D. 2, 10; 4, 1; s. o. Sp. 476). Unerträglich findet es Augustinus, dass diese Frivolitäten wie der ehebrechende Jupiter als Gegenstand der studia liberalia auch noch gelehrt werden (civ. D. 2, 8).

c. Christl. Wahrheit vs. pagane Mythen: Parallelisierung u. Kontrastierung. 1. Pagane Mythologie vs. bibl. Episoden. In der polemischen Auseinandersetzung werden zahlreiche, naheliegende, häufig rein assoziative Analogien zwischen mythologischen Szenen u. biblischen Episoden hergestellt. Beliebt war vor allem die Synkrisis mehr oder weniger vergleichbarer Figuren oder struktureller Gemeinsamkeiten des griech.-röm. M. u. der hl. Schriften (Pépin, Christianisme 166). So wird *Deukalion, der im griech. M. die von Zeus als Strafe geschickte Flut überlebt (vgl. zB. Ovid. met. 1, 313/415), mit dem bibl. Noe verglichen, der die Sintflut übersteht (Gen. 5, 29/9, 29; vgl. Iustin. apol. 2, 7, 2; Orig. c. Cels. 4, 21; Bloch 198/201; A. Herrmann, Art. Deukalion: o. Bd. 3, 792; G. A. Caduff, Antike Sintflutsagen [1985] 124f). Dem gleichen assoziativen Schema folgt die Synkrisis zwischen der atl. *Joseph-Geschichte (Gen. 39, 7/12) u. dem paganen *Bellerophon-M. (Il. 6, 155/95), die Origenes in seiner Auseinandersetzung mit Kelsos' Kritik ins rechte Licht rückt. Origenes wirft Kelsos vor, er habe Josephs Standhaftigkeit gegenüber den Avancen der Herrin in pole-

mischer Tendenz unterschlagen. Der bibl. Held sei dem griech. Helden aber weit überlegen, da er, anstatt sich zu verteidigen, großmütig geschwiegen u. Gott seine Sache anvertraut habe (c. Cels. 4, 46). – In der Auseinandersetzung mit Kelsos muss sich Origenes (ebd. 4, 21) gegen das Argument zur Wehr setzen, die Episode vom Turmbau zu Babel (Gen. 11, 1/9) verdanke ihren Ursprung der homerischen Erzählung über die Aloaden, die Berge aufeinandertürmen u. den Himmel stürmen wollten (Il. 5, 385/7; Od. 11, 305/20; Bartelink aO. [o. Sp. 477] 133f), u. die Zerstörung von Sodom u. Gomorrha durch eine Feuersbrunst (Gen. 19, 1/29) sei ein Abklatsch der Phaethon-Sage (zu den literar. Quellen vgl. F. Baratte, Art. Phaethon: LexIconMythClass 7, 1 [1994] 350) usw. (Orig. c. Cels. 4, 21; vgl. Bloch 179/82. 203/15). Ausgehend vom beliebten Altersbeweis (zu Moses' zeitlicher Vorrangstellung vgl. zB. Orig. c. Cels. 4, 21; 6, 7; 7, 28; Tat. or. 31. 35f. 38/41; zur Chronologie Pépin, Christianisme 164f) kontert Origenes gegen alle Plagiatsvorwürfe der christl. Gegner (vgl. H. Chadwick, Activa u. Passiva im antiken Umgang mit der Bibel: ders. 25/87, bes. 68/87). Für den antichristl. Polemiker war der Sintflut-M. nur ,die verballhornte Version der Legende von Deukalion' u. die Erzählungen im ersten Buch Mose erschienen ihm insgesamt als absurd u. moralisch anstößig (ebd. 70f). Umgekehrt kontert Origenes in seiner Kontroverse mit Kelsos, dass die Genesis weniger lächerlich als Hesiods Theogonie sei (c. Cels. 4, 38; vgl. Chadwick aO. 80). Tertullian beklagt, dass Dämonen schon vor Christi Erscheinen durch täuschend ähnliche Mythen über das Jenseits christliche Vorstellungen antizipiert u. lächerlich gemacht hätten, wodurch die Glaubwürdigkeit christlicher Wahrheit gefährdet sei (apol. 47, 11). Als Beispiele führt er die Vorstellung der Unterweltrichter u. der Elysischen Gefilde an: ,So nehmen nämlich auch Dichter u. Philosophen ein Tribunal in der Unterwelt an. Und wenn wir die Hölle androhen, die ein Gewölbe eines verborgenen Feuers zu unterirdischer Strafe ist, dann werden wir verlacht. So ist nämlich auch Pyriphlegethon ein Fluss bei den Toten' (ebd. 47, 12). Aber auch die himmlische Paradiesvorstellung werde durch die von heidnischen Dichtern u. Philosophen kopierte Idee eines im Jenseits lokalisierten *locus amoenus in ihrer Glaubwürdigkeit erheblich beeinträchtigt (47, 13). Nach Laktanz haben die Heiden die Propheten missverstanden, indem sie das geweissagte Paradies in die mit Motiven des Goldenen Zeitalters dichterisch ausgemalte Vergangenheit transponierten (inst. 7, 24, 9; *aetas aurea). – Lit.: B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen (1967) 177f; V. Buchheit, Tierfriede bei Hieronymus u. seinen Vorgängern: JbAC 33 (1990) 21/35.

2. Abgrenzung: Verus Deus vs. heidn. Götter. Tertullian spielt die Geburt des Gottessohnes (Christus ille filius Dei) gegen die diversen anstößigen Liebesabenteuer Jupiters aus, wie sie in mythischen Erzählungen verbreitet wurden (apol. 21, 7f). Jesu Jungfrauengeburt (ebd. 21, 9) wird von den inzestuösen Liebschaften des heidn. ,Gottvaters' abgegrenzt. Entsprechend stellt Tertullian diesen ,M.' (fabula) der Geburt des Gottessohnes (21, 9: nativitatis qualitas) den paganen Mythendiskursen antithetisch gegenüber (21, 14). Im Gegensatz zu den gewöhnlichen Mythen paganer Prägung handle es sich aber beim christl. Glauben an die Menschwerdung Gottes um die Wahrheit, auch wenn Dämonen versucht hätten, täuschend ähnliche mythische Göttererzählungen in Konkurrenz zum wahrhaftigen Geschehen u. als irreführende Antizipation des wahren Gottes zu produzieren (47, 11; zur Konzeption der trügerischen Nachahmung [aemulatio] christl. Glaubensinhalte durch die bösen Geister vgl. van der Nat aO. [o. Sp. 495] 755f). – Direkter Konfrontierung zwischen falschem M. u. wahrem *Martyrium bedient sich der Dichter Prudentius in seinem Märtyrerlob auf Cassian. Der von ihm befragte Küster (aedituus) habe ihm das Gemälde am Grab des hl. Märtyrers folgendermaßen erklärt (perist. 9, 18/20 [CCL 126, 326]): non est inanis aut anilis fabula; / historiam pictura refert, quae tradita libris / veram vetusti temporis monstrat fidem. Das Gemälde bezeugt die wahre Heilsgeschichte des Märtyrers Cassian, die alles andere als ein leerer M. ist. Das Martyrium (historia) des Heiligen wird also von einem nichtigen, erfundenen M. (fabula) nach Art der Heiden abgegrenzt. – Mit einem Wortspiel non facta, sed ficta grenzt Ambrosius in seiner exegetischen Schrift Expositio Evangelii secundum Lucam die Wohltaten des christl. Gottes gegen die verderblichen Geschenke der in mythischen Erzählungen dargestellten

Götter ab. Nach der Erwähnung der wunderbaren Brotvermehrung u. Verwandlung des Wassers in Wein bei der *Hochzeit zu Kana fordert Ambrosius die Heiden zu einem Vergleich auf (in Lc. 6, 88 [CCL 14, 206]): conferant gentiles, si placet, cum Christi beneficiis deorum suorum non facta, sed ficta. Ficta hat hier die ambivalente Bedeutung von ‚nur vorgebliche Wohltaten', die jedoch in Wirklichkeit, im Gegensatz zu den tatsächlichen Heilstaten (facta) des christl. Gottes, Schaden zufügen; darüber hinaus schwingt die Konnotation mit, dass es sich beim Midas-M., den Ambrosius als Gegenbeispiel heranzieht, um ‚Unwahres' im Sinne von erfundenen Mythen, um eine erzählte Wirklichkeit handelt. Der konstruierte Gegensatz zwischen den verderbenbringenden Wohltaten der Heidengötter (die vom Gott Dionysos dem phrygischen König Midas verliehene Fähigkeit, dass sich alles, was er berührte, in Gold verwandelte, erwies sich als verhängnisvoll, da auch die von ihm berührten Speisen sich in Gold verwandelten) u. den wunderbaren Wohltaten des wahren Christengottes ist für Ambrosius entscheidend (zum rhetorischen Gebrauch mythologischer Exempla vgl. Graf, Myth 329/31).

d. Konstruktive Aneignung. Die Aneignung des bekannten Personals antik-paganer Mythologie durch christliche Autoren der Spätantike weist ein breites Spektrum unterschiedlicher Formen auf. Heroen u. Götter, die in einer langen literarischen (u. bildlichen) Erzähltradition vielfach variiert u. transformiert wurden, können in konventioneller Funktion als Exempla für bestimmte Verhaltensnormen herangezogen werden (Schema: ‚wie der vielduldende Odysseus'). So veranschaulicht Boeth. cons. 4, 7 nach dem Muster der ethischen Homerallegorese an drei mythischen Figuren die Forderungen der Philosophie nach einem ruhmvollen Leben in Weisheit u. Tapferkeit. Neben den mühevollen Taten Agamemnons, der (eher ungewöhnlich) als Exemplum für das Erdulden der langen Mühen des trojanischen Kriegs angeführt wird (ebd. 4, 7, 1/7), u. *Odysseus, aus dessen Abenteuern während der Heimfahrt einzig die Rache an Polyphem erwähnt wird (4, 7, 8/12), sind es vor allem die duri labores des Hercules, die breit ausgeführt werden (4, 7, 13/31). Der Katalog der Taten u. Mühen gipfelt im Tragen des Himmelsgewölbes, seiner letzten Arbeit. Die Tapferen werden schließlich aufgefordert, diesem Beispiel zu folgen u. sich den Himmel zu verdienen (4, 7, 32/5; A. J. Malherbe, Art. Herakles: o. Bd. 14, 574f; J. Gruber, Komm. zu Boethius, De consolatione philosophiae[2] [2006] 364/8). – Über die bloße exemplarische Verdeutlichung durch mythische Helden hinaus liegt ein anderes Deutungsmuster vor, wenn pagane Mythen in christliche Wertvorstellungen integriert werden. So wird etwa in Gedichten Gregor v. Naz. das gastfreundliche Haus eines strengen Vaters, der seine Söhne verstoßen hat, als lieblicher als der reich beladene Tisch und üppige Garten des Alkinoos gerühmt (carm. 2, 2, 3, 140/2 [PG 37, 1490]); Hermes kann als Gott der Redegabe in Dienst genommen werden (ebd. 2, 2, 7, 245 [37, 1570]; vgl. auch 2, 2, 7, 148/50 [37, 1562]: Skylla u. Charybdis; Fredouille 885/7). Die mythischen Erzählungen und Figuren treten freilich nicht im Sinne bloßer Wiederholung auf, vielmehr werden sie durch die christl. Heilsbotschaft übertroffen oder dienen als Kontrastfolie zu Christus oder christlichen Helden. Sie können darüber hinaus auch christologisch aufgeladen (ein neuer, anderer Odysseus = Christus) u. transformiert werden (der christl. Gott als der wahre Jupiter; Christus ist der wahre Apollo, wobei alle negativen Aspekte fernzuhalten sind; zur Kritik am gängigen Deutungsmodell ‚Christus als neuer Orpheus, wahrer Hercules, Apollo' Wlosok).

1. Christus als wahrer Orpheus. Vor allem *Orpheus wird in vielfältiger Weise auf Christus bezogen (Markschies 239/53; W. Geerlings, Das Bild des Sängers Orpheus bei den griech. Kirchenvätern: R. v. Haehling [Hrsg.], Griech. Mythologie u. frühes Christentum [2005] 254/67, bes. 256/60; zur Allegorese der Orpheus- u. Eurydike-Erzählung bei Boeth. cons. 3, 12 vgl. H. Hofmann, Odysseus, Orpheus: ders. [Hrsg.], Antike Mythen in der europäischen Tradition [1999] 153/98, bes. 171/98). – Besondere Aufmerksamkeit hat der Orpheus im Protreptikos des Clemens v. Alex. auf sich gezogen (vgl. E. Irwin, The songs of Orpheus and the new song of Christ: J. Warden [Hrsg.], Orpheus [Toronto 1982] 51/62; zu bildlichen Darstellungen vgl. M.-X. Garezou, Art. Orpheus: LexIconMythClass 7 [1994] 1, 85/105; 2, 57/77, bes. 1, 96f; 2, 75/7). Der Sänger zähmt hier keine wilden Tiere, sondern allegorisch zu deutende Menschen, nämlich Vögel, die das Unbeständige

repräsentieren, Schlangen, die Betrüger versinnbildlichen, *Löwen, d. h. leidenschaftlich Unbeherrschte, Schweine, also Vergnügungssüchtige, u. schließlich Wölfe, die für raffgierige Menschen stehen (Clem. Alex. protr. 1, 4; Interpretationen bei Dalferth, bes. 122; Wlosok 401/3).

2. ‚Der gekreuzigte Odysseus'. (Zum Titel Ch. Wirz, Der gekreuzigte Odysseus [2005].) Ein Paradebeispiel christlichen Umgangs mit Figuren des griech.-röm. M. stellt Odysseus dar, besonders die homerische Episode von Odysseus u. den Sirenen (Od. 12, 39/54. 158/200; vgl. Rahner 281/328). Die Sirenen waren bei christlichen Schriftstellern durch ihr Vorkommen in der LXX (zB. Job 30, 29; Mich. 1, 8) gewissermaßen nobilitiert (Rahner 303f; Bloch 124f mit Anm. 20; Speyer 905). – Clemens v. Alex. deutet die Episode von Odysseus u. vor allem die Szene, in der Odysseus sich von seinen Gefährten an den Schiffsmast fesseln lässt, als Präfiguration des *Kreuzes Christi (protr. 12, 4; Markschies 234/9; auch Pépin, Christianisme 163f; Bartelink aO. 130/2). Maximus v. Turin widmet dem Sirenen-M. eine ganze Homilie (serm. 37, 1 [CCL 23, 145]). In seiner Predigt kann er auf den bereits ethisch-allegorisch gedeuteten Sirenen-M. zurückgreifen, insbesondere auf die Rettung durch Christus am Kreuz. Nach Maximus ist der M. über Odysseus falsch, die Rettung durch Christus am Kreuz aber wirklich geschehen: ‚Wenn also der M. (fabula) über jenen Odysseus berichtet, dass ihn das Anbinden am Mastbaum aus aller Gefahr befreit habe, um wie viel mehr muss dann verkündet werden, dass das wahrhaft geschehen ist, d. h., dass der Baum des Kreuzes heute das ganze Menschengeschlecht aus Todesgefahr entrissen hat'. Es begegnet die bekannte Antithese: M. (fabula) vs. wahres Geschehen (quod vere factum est; zum Gegensatz M. - Wahrheit vgl. Paulin. Nol. ep. 16, 7 [CSEL 29^2, 121]). – Lit.: Zur christl. Umdeutung des allegorisch gedeuteten Sirenen-M. Homers, bes. zur patristischen Exegese des Odysseus als Bild für die Standfestigkeit der Christen gegenüber den Irrlehren der Häretiker (Hippolytos v. Rom), vgl. Wedner; R. Imbach, Experiens Ulixes. Hinweise zur Figur des Odysseus im Denken der Patristik, des MA u. bei Dante: G. Fuchs (Hrsg.), Lange Irrfahrt - große Heimkehr (1994) 59/80; H. Hofmann, Odysseus: ders. aO. 27/67, bes. 38f.

3. Hercules christianus. Der mythische Hercules bot sich aufgrund der ihn auszeichnenden Stärke als Vergleichsfolie für biblische Helden an (Bloch 214f [ebd. 215: *Herakles als Modell in Josephus' Darstellung jüd. Helden]). Simson dient aufgrund seiner übermenschlichen physischen Kraft als biblische Entsprechung (vgl. Iudc. 14, 5f [Kampf mit dem Löwen] u. Herakles' erste Tat, die Bezwingung des Nemeischen Löwen; Eus. praep. ev. 10, 9, 7; Pépin, Christianisme 162; Bloch 215; Malherbe aO. 574/6). – Dracontius distanziert sich allerdings von der mythologischen Tradition der Hercules-Figur (laud. 3, 210/4 [3, 26 Moussy]: Clarissimus ille / Alcides, quem monstra ferunt domuisse nefanda, / qui virtute polos meruisse est dictus et astra, / vix unum extinxit captum per colla leonem, / si tamen hunc verax per saecula fama locuta est; Simons 96/8; Selent 257f). – Lit.: Zur Unters. der Hercules-Tradition vgl. G. K. Galinsky, The Herakles theme. The adaptation of the Hero in literature from Homer to the twentieth century (Oxford 1972) 185/90; zu Hercules als Präfiguration Christi vgl. W. Sparn, Hercules Christianus: W. Killy (Hrsg.), Mythographie der frühen Neuzeit (1984) 73/107, bes. 75. 78; zu Hercules als Modell auch für christliche Herrscher vgl. Kennell 241.

e. Spätantike Kommentartradition als Ausgangs- u. Bezugspunkt für den mittelalterl. Mythendiskurs. In der spätantiken Kommentarliteratur, in den mythographischen u. enzyklopädischen, handbuchartigen Wissenssammlungen werden die in den Schulautoren, insbesondere in Vergils Aeneis, verhandelten Mythen kommentiert u. tradiert: Serv. Verg. Aen., Macrob. somn., Fulg. myth. u. Virg. cont. sowie Isid. Hisp. orig. greifen in ihren Auslegungen auf die vielen verschiedenen Verfahren zurück, die sich im Umgang mit Mythen herausgebildet haben, u. bestimmen so den Mythendiskurs der nachfolgenden Zeit.

1. Fulgentius. Für *Fulgentius' Mythologiae ist es bezeichnend, dass der Autor nicht einer einzigen Erklärungsmethode folgt, sondern sich einer Vielfalt von Interpretationsverfahren bedient. Neben allegorischen Auslegungen physikalischer u. ethischer Art begegnen auch verschiedene, teilweise improvisierte etymologische Deutungen. Das häufige Vorkommen von alternativen Deutungen zeigt die Tendenz, möglichst alle bis

dahin vorgeschlagenen Auslegungen zu referieren u. damit zu bewahren. So wird der Unterweltbüßer Tantalus sowohl etymologisch von seinem Namen her interpretiert als auch mit Hilfe der ethischen Allegorese als Sinnbild für unermessliche Gier (myth. 2, 15 [57 Helm]). Ein Rechtfertigungsdruck, warum Christen sich mit paganen Mythen beschäftigen dürfen, ist nicht erkennbar; vielmehr verfolgt Fulgentius ganz verschiedene Strategien zur umfassenden Erklärung mythischer Namen u. Erzählungen. Bald gibt er eine physikalisch-kosmologische Allegorese (ebd. 1, 3 [18f H.]: Jupiter als Feuer, Juno als Luft), bald eine ethische Exegese (1, 6 [20 H.]: der dreiköpfige *Cerberus symbolisiert den dreifachen Ursprung des Neids); aber auch die euhemeristische Interpretationsmethode kommt zum Zug: Saturnus wird auf einen italischen König reduziert (1, 2 [17 H.]; auch hier wird zusätzlich eine etymologisierende Ausdeutung des Namens gegeben: a saturando Saturnus dictus est). Seine Vergilexegese Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos morales (83/107 H.) bietet dagegen eine allegorische Auslegung der Aeneis unter christlichen Vorzeichen (vgl. G. Rauner-Hafner, Die Vergilinterpretation des Fulgentius: MittellatJb 13 [1978] 7/49).

2. Isidor. Eine zentrale Rolle in der Tradierung paganer Mythen an das MA spielt schließlich das Kapitel, das *Isidor v. Sevilla in seinen Origines den heidn. Göttern widmet (8, 11; zu den Quellen von Isid. orig. 8, 11 vgl. Macfarlane [mit Komm. ebd. 11/36]; s. o. Sp. 498). Isidor glaubt zwar noch, amoralische Göttermythen, die mit dem christl. Glauben, der vera religio (8, 11, 11: Gott allein gebührt Verehrung), nicht kompatibel sind, verurteilen zu müssen (8, 11, 36), doch insgesamt zeigt sich ein neuer Umgang mit antiken Mythen. Gleich am Beginn werden die paganen Götter als einstige Menschen erklärt (8, 11, 1f). Die Reduktion der vermeintlichen Götter auf Menschen mittels der euhemeristischen Deutungsmethode ermöglicht es, die antik-paganen Mythen in das christl. Weltbild zu integrieren. In Isidors ausführlicher Darstellung der antiken Götterwelt im Zeichen des *Euhemerismus in Verbindung mit etymologischen Erwägungen hat sich endgültig die Aneignung u. Transformation des paganen M. als Kulturgut vollzogen, auf das die Dichter u. Redner je nach Anforderung der Gattung ohne Polemik u. Rechtfertigungsdruck zur Ausgestaltung ihrer Werke zurückgreifen können (Fredouille 891f; vgl. P. Kuhlmann, Theologie u. historische Semantik. Historisierung von Wissen in Isidor v. Sevillas Etymologiae: Millennium 3 [2006] 143/57).

VI. Gnosis. Die These eines gnost. M. war in der Forschung lange umstritten (J. Taubes, Der dogmatische M. der Gnosis: Fuhrmann [Hrsg.] 145/56 sowie die Diskussion 579/91 ‚Hat die Gnosis Mythen?'), wird aber heute allgemein akzeptiert (vgl. F. Stolz, Art. M. II: TRE 23 [1994] 622). In diesem wird ‚die Unheils- u. Heilsgeschichte, welche die Welt u. das der Welt gegenüberstehende Jenseits Gottes anschaulich macht, durch eine ausführliche Erzählung expliziert' (ebd. 622). Als grundsätzliche Charakteristika der verschiedenen historischen Ausgestaltungen des gnost. M. gelten *Dualismus, Kosmogonie (mit Gotteslehre), Eschatologie u. besonders Soteriologie (*Gnosis I/II). Die Erlösungslehre behandelt die zentrale Frage, wie der göttliche Funke im Menschen, der in diese Welt gefallen u. in der *Materie gefangen ist, wieder zu seinem göttlichen Ursprung gelangen kann (K. Rudolph, Die Gnosis[2] [1980] 65/7; ders., Erkenntnis u. Heil. Die Gnosis: C. Colpe / L. Honnefelder / M. Lutz-Bachmann [Hrsg.], Spätantike u. Christentum [1992] 37/54). Die Bestimmung der Traditionen des gnost. M. ist umstritten. Abgelehnt wird die Annahme eines ‚Ur-M.'. Wahrscheinlicher dürfte die Übernahme iranisch-zoroastrischer, jüdischer u. griechischer (außer)literarischer Anschauungen u. Erzählstoffe sein, die in komplexer Weise als ‚Vorformen' dienten (Stolz aO. 622). Insofern im gnost. M. die Frage nach der Verstrickung des Menschen in diese Welt u. seiner Erlösungsmöglichkeit thematisiert wird, ist er ‚von besonderer Art' (vgl. N. Brox, Offenbarung, Gnosis u. gnost. M. bei Irenäus v. Lyon [1966] 20): Er ist Vergegenständlichung (Objektivation) der gnost. Grunderfahrung (d. h. der Frage) u. in ihrer Rekognition gleichzeitig Antwort u. Reflexion (H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 2, 1 [1954] 16). Diese Doppelfunktion des gnost. M. gilt als sein spezifisches fundamentales Grundschema (vgl. Brox aO. 20). Zu den einzelnen gnost. Mythentraditionen u. -erzählungen vgl. *Gnosis I/II.

E. Bildliche Darstellungen. Der folgende Abschnitt versucht einen knappen u. damit typisierenden Überblick zu mythologischen Darstellungen in der Spätantike zu geben; zu den einzelnen Themen aus der Mythologie vgl. die entsprechenden Artikel.

I. Jüdisch. (M. A. Chancey, Greco-Roman culture and the Galilee of Jesus [Cambridge 2005] 193/220; B. Narkiss, Representational art: Age 369/71; J. Elsner, Art and the Roman viewer [Cambridge 1995] 157/287.) – Dem in der jüd. Kultur prinzipiell geltenden Bilderverbot wurde offenbar ab dem 2. u. 3. Jh. nur noch eingeschränkt Bedeutung beigemessen, so dass sich in der Spätantike (außer in vollplastischen Werken) von da an neben ornamentalen auch figürliche Darstellungen belegen lassen. Mythologische Themen waren sicherlich durch die literarische Überlieferung u. römische Darstellungen nicht völlig unbekannt, u. so finden sich Szenen aus der Odyssee zB. im jüd. Privathaus des Leontis in Beth-She'an (R. Hachlili, Ancient mosaic pavements [Leiden 2009] 229 mit Bsp.). Selbst in Fußbodenmosaiken in Synagogen tauchen mythologische Themen auf (Bloch 82/4; Hachlili aO. 35/56. 229/32): so zB. in Hammath Tiberias, wo Helios in der Mitte des Tierkreises sowie die Jahreszeiten wiedergegeben sind (ebd.; *Mosaik). Gerade dieses u. ähnliche Themen sind wahrscheinlich weniger wegen ihres mythologischen Inhalts als wegen ihrer kalendarischen Funktion dargestellt worden, eine weitergehende jüd. Umdeutung ist nicht feststellbar. Mit dem Aufkommen des Islam wird das Bilderverbot wieder konsequent eingehalten, figürliche Darstellungen sind nach dem 7. Jh. nicht mehr nachweisbar.

II. Christlich. (R. Brilliant, Mythology: Age 126/31 mit Lit.; A. Ferrari, La rilettura cristiana dei miti pagani: AntTard 19 [2011] 209/22; J. Rüpke, Bilderwelten u. Religionswechsel: v. Haehling [o. Sp. 506] 359/76; G. M. A. Hanfmann, The continuity of classical art. Culture, myth, faith: K. Weitzmann [Hrsg.], Age of Spirituality. A symposium [New York 1980] 75/99.) – Auch wenn sich die christl. Kunst ab dem 4. Jh. öffentlich entfalten konnte, bedeutete dies keineswegs das abrupte Ende der antiken Götter u. ihrer Kulte u. aller besonders in römischer Zeit beliebten mythologischen Themen in der Kunst. So könnte zB. die Corbridge Lanx aus Ephesus (?), Ende 4. / Anf. 5. Jh. (Age 132 nr. 110) in ihrer herausragenden Qualität durchaus mit dem Aufblühen der paganen Apollo-, Artemis- u. Letokulte in Ephesus zZt. des Kaisers Julian (*Iulianus I) in Verbindung gebracht werden (Age nr. 111/52 mit Bsp.). In den gebildeten aristokratischen u. bürgerlichen Schichten pflegte man zudem die klass. Bildung zwar weiter, aber einem breiteren Publikum waren ihre Inhalte immer weniger präsent, so dass eine wachsende Entfremdung von diesen Bildformeln einsetzte u. zu einer Minderung ihrer Autorität führte. Götter u. vor allem Heroen der Antike wurden immer mehr nur noch in reduzierter Form als standardisierte oder symbolhafte Charaktere oder didaktisch wirksame Vorbilder wahrgenommen (zB. Schale mit Meleager u. Atalante, Kpel, 613/629-30 [Age 163f nr. 141]; Schalen mit christl. Themen wurden offenbar in der gleichen Werkstatt hergestellt). Viele Eigenschaften der Götter u. vor allem der Heroen ließen sich zudem als Tugendmuster verstehen, die christlichen Verhaltensmustern keineswegs widersprachen. Bellerophon, der die Chimaira tötet, kann insofern als Kämpfer gegen das Böse schlechthin aufgefasst werden (zB. Elfenbeintafel in London; The Trustees of the Brit. Mus., 56, 6 / 23, 2 [Age 165f nr. 143]; H. Brandenburg, Art. Bellerophon: RAC Suppl. 1, 993/1027). Die Gestalt selbst wird also nicht verchristlicht, sondern der ursprüngliche mythologische Gehalt wird immer weiter reduziert auf einen für den neuen Zusammenhang relevanten Teilaspekt. – Besonders ungebrochen ist die seit hellenistischer Zeit geläufige Darstellungstradition von Personifikationen, insbesondere von Stadtpersonifikationen, Jahreszeiten u. Monaten (Brilliant aO. 129f). Sie stellen abstrakte Begriffe in menschlicher Gestalt dar, für die keine neuen christl. Bildformulierungen entwickelt wurden. Das bekannte Wiener Diptychon mit den Darstellungen der Stadtpersonifikationen von Roma u. Constantinopolis, Ende 5./Anf. 6. Jh. (Kunsthistor. Mus., Antikensammlung, X 37/38), das möglicherweise anlässlich einer *Hochzeit entstand (Delbrueck, Dipt. 163/5 nr. 38; Age 173 nr. 153), steht in unmittelbarer Nachfolge römischer Abbildungen. Selbst in dezidiert christlichen Zusammenhängen werden *Personifikationen weiter verwendet: In den Reliefs des 359 datierten Iunius-Bassus-Sarkophags in S. Pietro in

Vaticano in Rom ist unter dem Mittelbild mit dem thronenden Christus zwischen Petrus u. Paulus die Personifikation des Himmels Caelus zu sehen, die mit beiden Händen das Himmelstuch über ihrem Kopf hält (RepertChrAntSark 1, 680 mit Taf. 104). Christus wird mit Hilfe dieser ursprünglich heidnischen Personifikation als Herrscher über den Himmel bzw. *Kosmos charakterisiert, eine Bezugnahme auf den antiken Götterhimmel u. seine Hierarchien oder gar auf typische Eigenschaften des Himmelsgottes liegt aber in keiner Weise vor. Auf den Nebenseiten desselben Sarkophags sind Eroten bzw. Genien wiedergegeben, die mit den typischen Arbeiten der Jahreszeiten beschäftigt sind (ebd. mit Taf. 105), die schon in römischer Zeit für die felicitas temporum standen u. im Zusammenhang mit diesem Sarkophag ebenfalls der nun christlich definierten Hoffnung auf ein glückliches Leben im Jenseits Ausdruck verleihen (mit weiteren Bsp. J. Rüpke, Bilderwelten u. Religionswechsel: v. Haehling aO. 359/76). Dass die Kenntnis der überlieferten Bildwelt vor allem im 6. Jh. immer stärker zurückgeht, illustriert ein Bericht des Johannes v. Ephesus (hist. eccl. 3, 14), wonach größere Teile der Bevölkerung glaubten, die Darstellung einer *Frau auf Münzen Justinians II (565/78) sei diejenige einer Venus, woraufhin Tiberius II an ihrer Stelle ein Kreuz anbringen ließ (J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke [1997] 25). Bei dem falsch gedeuteten Bild könnte es sich um eine Stadtpersonifikation oder auch eine Victoria gehandelt haben, die nicht mehr als solche erkannt wurde (vgl. H. Maguire, Earth and ocean [London 1987] 13; anders Bühl 76f).

Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York (1979). – A. u. J. ASSMANN, Art. M.: HdbRelWissGrundbegr 4 (1998) 179/200. – F. BERDOZZO, Götter, Mythen, Philosophen. Lukian u. die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit = UntersAntLitGesch 106 (2011). – R. BLOCH, Moses u. der M. Die Auseinandersetzung mit der griech. Mythologie bei jüd.-hellenist. Autoren = JournStudJud Suppl. 145 (Leiden 2011). – W. BURKERT, Kritiken, Rettungen u. unterschwellige Lebendigkeit griech. Mythen zZt. des frühen Christentums: v. Haehling (o. Sp. 506) 173/93; Art. M., Mythologie 1: HistWbPhilos 6 (1984) 281/3; Art. M. u. Mythologie: PropylGeschLit 1 (1981) 11/35. – B. CARDAUNS, Art. Di gentium: AugLex 2 (1996/2002) 368/81. – H. CHADWICK, Pagane u. christl. Allegorese: ders., Antike Schriftauslegung = Hans-Lietzmann-Vorlesungen 3 (1998) 1/23. – I. U. DALFERTH, Theologie zwischen M. u. Entmythologisierung: P. Rusterholz / R. Moser (Hrsg.), Form u. Funktion des M. in archaischen u. modernen Gesellschaften. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium Generale der Universität Bern im Sommersemester 1997 = Berner Universitätsschr. 43 (Bern 1999) 101/36. – A. DIHLE, Die Theologia tripertita bei Augustin: Geschichte - Tradition - Reflexion, Festschr. M. Hengel 2 (1996) 183/202. – D. C. FEENEY, The gods in epic. Poets and critics of the classical tradition (Oxford 1991). – J.-C. FREDOUILLE, Art. Götzendienst: o. Bd. 11, 828/95. – M. FUHRMANN, Die antiken Mythen im christl.-heidn. Weltanschauungskampf der Spätantike: AntAbendl 36 (1990) 138/51. – M. FUHRMANN (Hrsg.), Terror u. Spiel. Probleme der Mythenrezeption = PoetHermeneut 4 (1971). – H. FUNKE, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 659/828. – J. GEFFCKEN, Zwei griech. Apologeten = Slg. wissenschaftl. Kommentare zu griech. u. röm. Schriftstellern 5 (1907). – CH. GNILKA, Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur 1² (Basel 2012); 2 (ebd. 1993). – F. GRAF, Myth in Christian authors: K. Dowden / N. Livingstone (Hrsg.), A companion to Greek mythology (Malden 2011) 319/37; Griech. Mythologie. Eine Einführung³ (1991); ders. u. a., Art. M.: NPauly 8 (2000) 633/50. – F. GRAF (Hrsg.), M. in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms = Colloquium Rauricum 3 (1993). – B. GUTHMÜLLER, Art. Mythologie: NPauly 15, 1 (2001) 611/32. – R. HERZOG, Metapher - Exegese - M. Interpretationen zur Entstehung eines bibl. M. in der Literatur der Spätantike: Fuhrmann aO. 157/85 (mit Diskussion 593/616). – H.-J. HORN / H. WALTER (Hrsg.), Die Allegorese des antiken M. in der Literatur, Wissenschaft u. Kunst Europas = Wolfenbütteler Forsch. 75 (1997). – A. HORSTMANN, Der M.begriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart: ArchBegriffGesch 23 (1979) 7/54. 197/245. – S. A. H. KENNELL, Ennodius and the pagan gods: Athenaeum 80 (1992) 236/42. – G. LIEBERG, Die ‚theologia tripertita' in Forschung u. Bezeugung: ANRW 1, 4 (1973) 63/115. – W. LIEBESCHUETZ, Pagan mythology in the Christian empire: Internat. Journ. of the Classical Tradition 2 (1995) 193/208. – K. N. MACFARLANE, Isidore of Seville on the pagan gods (Orig. 8, 11) = TransAmPhilosSoc 70, 3 (Philadelphia 1980). – M. A. MALAMUD, A poetics of transformation. Prudentius and Classical mythology = Cornell Studies in Classical Philology 49 (Ithaca 1989). – CH. MARKSCHIES, Odysseus u. Orpheus christl. gelesen: M. Vöhler / B. Seidensticker (Hrsg.), Mythenkorrek-

turen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption = Spectrum Literaturwiss. 3 (2005) 69/92. – M. MEISER, Neuzeitliche M.diskussion u. altkirchl. Schriftauslegung: NTStudies 52 (2006) 145/65. – H.-G. NESSELRATH, M. - Logos - Mytho-Logos. Zum M.-Begriff der Griechen u. ihrem Umgang mit ihm: Rusterholz / Moser aO. 1/26; Zur Verwendung des Begriffes ΜΥΘΟΣ bei Sokrates v. Kpel u. anderen christl. Autoren der Spätantike: Alvarium, Festschr. Ch. Gnilka = JbAC ErgBd. 33 (2002) 293/301. – W. PANNENBERG, Späthorizonte des M. in bibl. u. christl. Überlieferung: Fuhrmann (Hrsg.) 473/525. – J. PÉPIN, Christianisme et mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christianisme: Y. Bonnefoy (Hrsg.), Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique 1 (Paris 1981) 161/71; Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes (ebd. 1958). – H. RAHNER, Griech. Mythen in christl. Deutung[3] (Basel 1989). – I. RAMELLI, Cornutus in christl. Umfeld. Märtyrer, Allegorist u. Grammatiker: Nesselrath aO. (o. Sp. 496) 207/31. – C. SCHINDLER, Claudians ‚pagane' Götter. Tradition u. Innovation in der spätantiken Panegyrik: Gymn 115 (2008) 331/45. – D. SELENT, Allegorische Mythenerklärung in der Spätantike. Wege zum Werk des Dracontius = Litora classica 2 (2011). – R. SIMONS, Dracontius u. der M. Christl. Weltsicht u. pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike = BeitrAltK 186 (2005). – W. SPEYER, Art. Mischwesen: o. Bd. 24, 864/925. – G. STÄHLIN, Art. μῦθος: ThWbNT 4 (1966) 769/803. – R. TURCAN, Firmicus Maternus. L'erreur des religions païennes. Texte établi, traduit et commenté (Paris 1982). – G. VELTRI, Gegenwart der Tradition. Studien zur jüd. Lit. u. Kulturgesch. (Leiden 2002). – J. DE VRIES, Forschungsgesch. der Mythologie = Orbis academicus 1, 7 (1961). – J. WALTER, Pagane Texte u. Wertvorstellungen bei Lactanz = Hypomnemata 165 (2006). – S. WEDNER, Tradition u. Wandel im allegorischen Verständnis des Sirenen-M. = Stud. zur klass. Philologie 86 (1994). – M. WEHRLI, Antike Mythologie im christl. MA: Dt. Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. u. Geistesgesch. 57 (1983) 18/32. – A. WLOSOK, Orpheus bei Clem. Alex. protr. 1, 1/5: Quaerite faciem eius semper, Festschr. A. Dihle = Stud. zur Kirchengesch. 8 (2008) 395/403.

Christine Schmitz (AB. D) / Francesco Zanella (C) / Susanne Heydasch-Lehmann (E).

N

Nabel der Welt s. Omphalos.

Nabuchodonosor.

A. Allgemein. N. II, in den hebr., aram. u. mesopotamischen Quellen Nebuchad-rezzar oder Nebuchad-nezzar (zu Varianten u. ihren Bedeutungen A. van Selms, The name Nebuchadnezzar: Travels in the world of the OT, Festschr. M. A. Beek [Assen 1974] 223/9), Sohn des Nabopolassar (625/605 vC.), babylonischer König von 605-604/562 vC., dehnte einerseits den babyl. Herrschaftsbereich in zahlreichen Feldzügen nach Westen u. Süden aus (zu den bibl. Schilderungen s. unten) u. errichtete andererseits in der neuen Hauptstadt *Babylon mehrere Tempel, Paläste u. Gärten (Herodt. 1, 178/88; K. Galling, Art. Babylon: o. Bd. 1, 1118/20; Sack 72/92; zu Keilschriftquellen von u. über N., die sich mit einigen bibl. Angaben decken, vgl. Berger; J. J. Glassner, Mesopotamian chronicles [Atlanta 2004]; Neumann; Arnold). Nach Machtkämpfen nach dem Tod des N. u. häufigen Herrscherwechseln endet die neubabyl. Dynastie mit der Eroberung Babylons durch die Perser (Kyros II) iJ. 539 vC.

B. Alttestamentlich. Zwischen 605 u. 587 vC. unternimmt N. drei Feldzüge gegen das Königreich Juda (2 Reg. 24, 1/25, 1; 2 Chron. 36, 5/17), den ersten im Rahmen der Auseinandersetzungen mit Pharao Necho, den zweiten nach dem Abfall König Jojachins, den dritten nach Abfall u. Eidbruch durch den von N. eingesetzten König Zidkija (ebd. 36, 13), trotz der Unheilsankündigungen der Propheten *Jeremia u. *Hesekiel. Der dritte Feldzug endet nach 18-monatiger Belagerung *Jerusalems iJ. 586 vC. mit Plünderung des Tempels, Zerstörung der gesamten Stadt, Ermordung großer Teile der Stadtbevölkerung u. Verschleppung der jüd. Oberschicht nach Babylonien (ebd. 36, 17/20; 2 Reg. 25, 1/21). Zidkijas Söhne werden nach der missglückten Flucht von N. ermordet, Zidkija selber geblendet u. nach Babylon geführt (ebd. 25, 7; Jer. 39, 6). Nach der Ermordung des von N. eingesetzten Statthalters für Juda flieht die verbliebene Landbevölkerung nach *Aegypten (ebd. 42f; 2 Reg. 25, 22/6). Die Katastrophe kommt über Juda wegen Gottes Zorn über die Sünden des Volkes, besonders des Manasse (ebd. 24, 3f; vgl. 21, 4/6); das Land wird zum Trümmerfeld u. soll Babylon für 70 Jahre dienen (Jer. 25, 11; vom Herrschaftsbeginn Jojakims an gerechnet; K. Schmid, Nebukadnezars Antritt der Weltherrschaft u. der Abbruch der Davidsdynastie: J. Schaper [Hrsg.], Die Textualisierung der Religion [2009] 163/5). – Zu den nach Babylonien Deportierten gehört auch Mordechai, der Vormund der späteren Königin Esther (Esth. 1, 1 LXX). Unter den Exilierten lässt N. ausgewählten jungen Männern, namentlich *Daniel sowie Hananja, Mischael u. Asarja (vgl. Dan. 1, 19; zu diesen ausführlich *Jünglinge im Feuerofen) eine besondere Ausbildung für den Dienst am Königshof angedeihen. Daniel bleibt bis zum Ende des Exils verständiger Berater u. Traumdeuter des jeweiligen Königs. Die erfolgreiche Deutung des Traums von den vier Weltreichen (zu Parallelen in der griech.-

röm. *Historiographie J. J. Collins, Seers, sybils, and sages in Hellenistic-Roman Judaism [Leiden 1997] 133/7 mit Anm. 5/7), die nur Daniel leisten kann, u. durch die er sämtlichen ‚chaldäischen' Weisen das Leben rettet, veranlasst N. zur Huldigung des jüd. Gottes als des Gottes der Götter (Dan. 2, 46f). – Wegen übergroßer Selbstherrlichkeit wird N., gemäß seinem Traum vom stolzen Baum u. Daniels Deutung, ausgestoßen u. lebt sieben Jahre als wildes Tier in der Ödnis (ebd. 4, 7/24; zur Frage, warum N. als Tier beschrieben wird, Ch. B. Hays, Chirps from the dust. The affliction of Nebuchadnezzar in Dan. 4, 30 in its Ancient Near Eastern context: JournBiblLit 126 [2007] 305/25). Nach Ablauf der Zeit des Irrsinns erhält N. Verstand u. Königswürde zurück u. preist den Höchsten, dessen Herrschaft ewig sei (Dan. 4, 31/4; Collins aO. 170/4). Nach dem Tod des N. übernimmt der älteste Sohn Awilmarduk die Herrschaft (2 Reg. 25, 27). Belschazzar / Baltasar, ein Nachfahre des N. (Bruder des Nabonid [?]; Hieron. chron. zJ. 572 [GCS Eus. 7^2, 101a]: Bruder des Awilmarduk), zieht keine Lehren aus den sieben ‚Exilsjahren' des N.; das mahnende ‚mene mene tekel u-farsin' wird ihm erst kurz vor seinem Tod offenbart (Dan. 5, 25/8).

C. Jüdisch. I. Nachbiblisch. Gleichsam als Gegenentwurf zur frevlerischen Haltung der Könige von Juda zeigt das Buch *Judith, wie aufrechte *Buße des Volkes zum Erbarmen Gottes u. zur Rettung führt: Holofernes, Oberbefehlshaber des ‚assyr. Königs N.', kann von der frommen Witwe Judith bezwungen werden (zum hist. Hintergrund des Lehrstücks vgl. P.-M. Bogaert, Art. Judith: o. Bd. 19, 245/58; Sulp. Sev. chron. 2, 14 [SC 441, 256/8]). – 4QPsDan.[b] (4Q244) 12, 1/4 (par. 4QPsDan.[a] [4Q243] 13, 1/4) gibt Gott das Volk in die Hand des N., weil es seine Söhne den ‚Dämonen des Irrtums' als Opfer geschlachtet habe (4QPsDan.[b] [4Q244] 12, 2). – Laut 4QPrNab (4Q242) 1/3, 1/5 ist es Nabonid, der letzte babyl. Herrscher, der sieben Jahre lang von einem ‚bösen Geschwür' befallen wird, bis ein jüd. Wahrsager ihn heilt u. Nabonid dem höchsten Gott die Ehre erweist (vgl. Dan. 4, 31/3).

II. Josephus. Ant. Iud. 10, 84/221 u. c. Ap. 1, 128/60 reichern den bibl. Bericht von N.s Taten unter Hinzuziehung weiterer Quellen an. Vermutlich um sich das Wohlwollen seiner röm. Leser zu sichern, denen Parallelen zur jüngsten Belagerung Jerusalems durch Titus auffallen dürften, schildert *Josephus die Juden als tapfere Kämpfer u. N. als geradezu frommen Feld- u. bedeutenden Bauherrn. Dass König Zidkija u. sein Hofstaat Jeremia u. Hesekiel keinen Glauben schenkten, lag an den scheinbar widersprüchlichen Prophezeiungen: ‚Nach Babel wird er kommen' (Jer. 34, 3) u. ‚er wird Babel nicht sehen' (Hes. 12, 13). Infolge der Blendung durch N. haben sich jedoch beide wie auch alle übrigen Aussagen bewahrheitet (ant. Iud. 10, 106f. 138). Trotz der unerträglichen Bedingungen während der Belagerung (Pest u. *Hungersnot) kämpft das Volk unverdrossen weiter. Die Blendung Zidkijas erscheint als harte, aber gerechtfertigte Strafe; denn N. kann Zidkija den Bruch des Gotteseides (s. o. Sp. 518) sowie Undankbarkeit vorhalten, da erst N. ihn zum König gemacht habe. Die Tempelgeräte hat N. zwar gestohlen, aber einigermaßen adäquat im Tempel seines Gottes aufbewahrt, während Baltasar / Belschazzar sie als Trinkgefäße beim Gelage mit seinen Kebsweibern entweihte (vgl. Dan. 5; Joseph. ant. Iud. 10, 229/44; vgl. Sulp. Sev. chron. 2, 6 [SC 441, 234/6]). Die sieben Jahre (Dan. 4, 29f) verbringt N. einem Eremiten ähnlich in der Wüste. Als N. darum bittet, erhält er von Gott sein Reich zurück, das während der Zeit von niemandem beansprucht worden war (Joseph. ant. Iud. 10, 216/8). – Als Nachruf zum Tode des N. zitiert Josephus aus persischen u. griechischen Quellen: Mit Berossus lobt er staatsmännisches u. städtebauliches Geschick von N. (u. a. den Bau der Hängenden Gärten, nach denen seine medische Gattin verlangt habe; R. E. Gmirkin, Berossus and Gen., Manetho and Ex. [New York 2006] 122/5); laut Megasthenes habe N. sogar den Helden *Herakles übertroffen (ebd. 257f); u. der von Josephus erwähnte Philostratus schreibt ihm Ausdauer bei der 13 Jahre dauernden Belagerung von Tyrus zu (Joseph. ant. Iud. 10, 219/28).

III. Rabbinisch. Angesichts der zentralen Stellung des Tempels für das Judentum erhält N. als dessen Entweiher u. Zerstörer häufig den Beinamen ha-rašaʿ (‚der Böse / Frevler'; bBerakot 57b; bPesaḥim 117a u. ö.). Die Traumdeutung der vier Weltreiche (Dan. 2) wird mit den Vorschriften über die vier unreinen Tiere (Lev. 11, 4/7) verbunden, N. u. Babylon werden folglich mit dem ers-

ten Reich u. dem *Kamel gleichgesetzt. Diese Entsprechung (Lev. Rabbah 13, 5 zu Lev. 11, 1 [dt.: Wünsche, BR 5, 1, 89]) spielt offensichtlich auf die morphologische Ähnlichkeit bzw. die Assonanz zwischen dem hebr. Wort für Kamel (gamal) u. einigen aus der Wurzel g-m-l (‚antun', ‚vollbringen') abgeleiteten Lexemen an, die in Ps. 137 (136), 8 zweimal im Zusammenhang mit Babylon verwendet werden: ‚Tochter Babel ... Wohl dem, der dir deine Tat (g^emulek̲) vergilt, die du uns angetan hast (šeggamalt)' (vgl. dazu P. Terbuyken: dies. / O. Schuegraf, La Illa Il Alla! Aus voller Kehle jauchzten die Treiber der Kamele: JbAC 45 [2002] 72). Syrisch bzw. Persisch gilt außerdem als die Sprache der Klage (jMegillah 1, 11, 71b; Esth. Rabbah 1, 3 zu Esth. 1, 22 [dt.: Wünsche, BR 2, 2, 36]; Midraš Ps. 31, 7 [dt.: Wünsche, Midr. 1, 256]). – Folgende haggadische Erzählungen schildern N. als (äußerst träges u. zauderndes) Werkzeug Gottes: Trotz eines himmlischen Auftrags (Pesiqta Rabbati 15, 13 [74b F.; engl.: W. G. Braude, Pesikta Rabbati (New Haven 1968) 324]; Lament. Rabbah prooem. 23 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 19]; laut bSanhedrin 96b sind es aber Ammon u. Moab, die ‚bösen Nachbarn Jerusalems', die N. überreden, Jerusalem zu erobern) zögert N., gegen Jerusalem zu ziehen u. das Haus des Herrn zu zerstören (bSanhedrin 96b; Pesiqta Rabbati 26, 6 [130b Friedmann; engl.: Braude aO. 533]; Lament. Rabbah prooem. 23 [dt.: Wünsche, BR, 2, 3, 20]). N. befragt zunächst verschiedene Orakel, die ihm davon abraten (ebd.), u. macht sich erst auf den Weg, als Gott ihm zeigt, wie er die Hände des Erzengels Michael, des Beschützers Israels, binden kann (Lament. Zuṭa 34 zu Lament. 2, 3). Den Feldzug selbst leitet Nebusaradan, der Kommandant der Leibwache (vgl. 2 Reg. 25, 8), während N., auf einem Pferd sitzend, von Michael in den Tempel geführt wird (Tanḥuma zu Gen. 39, 1 [dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 1 (Bern 1979) 212] in Anspielung auf Koh. 7, 10: ‚Ich habe Sklaven hoch zu Pferd gesehen'). Mit der Zerstörung des ersten Tempels hat N. den Gesang (*Musik II [Vokalmusik]) im Trinkhaus zum Verstummen gebracht (Lament. Rabbah prooem. 23 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 19f]; ausführlich K. E. Grözinger, Musik u. Gesang in der Theologie der frühen jüd. Lit., Talmud, Midrasch, Mystik [1982] 242). Während der Jahre, die N. als Tier verbrachte, regierte sein Sohn Awilmarduk (anders Josephus s. oben Sp. 520), wofür N. ihn nach seiner Rückkehr bestraft. Als N. tatsächlich stirbt, weigert sich Awilmarduk aus Angst vor neuerlicher Bestrafung, die Nachfolge anzutreten, bis er den Leichnam seines Vaters gesehen hat (Lev. Rabbah 18, 2 zu Lev. 15, 2 [dt.: Wünsche, BR 5, 1, 118f]). Anschließend lässt er die Leiche durch die Straßen ziehen (2 Targ. Esth. zu Esth. 1, 1; vgl. Hieron. in Jes. 14, 19 [CCL 73, 169f]). – Nach der Erfahrung der Zerstörung des Zweiten Tempels werden N. u. Babylon jedoch oft von Titus u. Rom als dem vierten Weltreich an Gottlosigkeit übertroffen (s. o. Sp. 520, vgl. S. Krauss, Griechen u. Römer [Wien 1914] 14/26; G. Stemberger, Die röm. Herrschaft im Urteil der Juden [1983]; P. Terbuyken, Rom in der rabbin. Hermeneutik: JbAC 39 [1996] 116/9).

IV. Sefer ha-Yamim. Eine Variante der Samaritanischen Chronik erklärt die lange Belagerung Jerusalems nicht mit jüdischer Ausdauer u. Tapferkeit, sondern mit einem Trick: So hätten lange Tunnel (u. a. bis nach Betlehem) u. Keller des Salomonischen Tempels zur Beschaffung u. Lagerung von Lebensmittelvorräten gedient. Jeden Morgen hätten die Belagerten N. mit frischem Fisch u. gegrilltem Fleisch beworfen. N., von Gott mit der Bestrafung des sündigen Volkes beauftragt, wird ungeduldig u. will die Belagerung abbrechen. Gott schickt jedoch ein Erdbeben, das die Kellergewölbe einstürzen lässt (Chron. Samarit. zu 2 Reg. 25: J. Macdonald [Hrsg.], The Samaritan chronicle No. II [Berlin 1969] 68f).

D. Christlich. I. Patristisch. Die frühchristl. Schriften sehen sowohl die Zerstörung Jerusalems u. die babyl. Gefangenschaft als auch Fall u. Wiederaufstieg des N. im Kontext von Schuld, Bestrafung, Reue u. Vergebung.

a. Bestrafung Jerusalems. Cyprian erklärt zur Vater-unser-Bitte ‚Und führe uns nicht in Versuchung', dass das Böse nur Macht über uns erlangen könne, wenn Gott es zulasse. So gibt er auch Jerusalem in die Hand des N. wegen unserer Sünden (domin. orat. 25 [CCL 3A, 106]). – Wie Jerusalem in die Gefangenschaft des N. geriet, so wird jeder Sünder bei jeder Verfehlung ein Gefangener u. dem Satan als dem wahrhaften N. übergeben (Orig. in Jer. hom. 1, 3 [GCS Orig. 3, 2] mit 1 Cor. 5, 5 u. 1 Tim. 1, 20; vgl. Hie-

ron. in Dan. comm. 1, 4, 1 [CCL 75A, 809f]). – Die zahlreichen Hungertoten während der Belagerung lassen Ambrosius anmerken, es sei besser gewesen, wenn die Priester angesichts der nahenden gottlosen Feinde die hl. Goldgefäße für die Armen eingeschmolzen hätten. Auch die Kirche solle gemäß Mt. 10, 9 ihr Gold nicht horten, sondern zur Unterstützung der Bedürftigen ausgeben (off. 2, 137 [CCL 15, 146f]).

b. Bestrafung u. Verwandlung Nabuchodonosors. Die sieben Jahre, die N. als wildes Tier verbringt (s. o. Sp. 519), sieht Cyrill v. Jerus. als Beispiel für die Liebe Gottes: Obwohl als jähzornig, blutrünstig u. wegen zahlreicher schwerer Verbrechen bekannt, starb N. keineswegs zehntausend Tode. Nach seiner Verwandlung zum Tier erkannte er Gott u. seine eigene Schwachheit; Gott setzte ihn wieder als König ein. Wenn Gott nach solchen Verbrechen verzeihen kann (wie auch dem Petrus nach seinem dreimaligen Leugnen), ‚wird er auch dir die Schuld vergeben, wenn du bereust' (catech. 2, 17/9 [60/2 Reischl / Rupp]). – **Aphrahat steigert die Hybris des N. über das bibl. Ausmaß hinaus durch die Verknüpfung mit Jes. 14, 13/6, um Lc. 14, 11 zu verdeutlichen (demonstr. 5, 2/4 [PSyr 1, 1, 185/92]; Henze, Madness 148/50; zu Abhängigkeiten von der rabbin. Auslegung ders., Nebuchadnezzar's madness 550/6 [gegen J. Neusner, Aphrahat and Judaism (Leiden 1971)]). Die Verstoßung des N. setzt *Ephraem Syrus gar mit der Vertreibung Adams aus dem Paradies gleich; während Adam aber erst mit der Ankunft des ‚zweiten Adams' (vgl. Rom. 5, 12/21) zurückkehren kann, erlangt N. seine Königswürde durch eigene Buße zurück (serm. 6, 63/85 [CSCO 305/Syr. 130, 82; dt.: CSCO 306/Syr. 131, 110f]; hymn. paradis. 13 [CSCO 174/Syr. 78, 54/8; dt.: CSCO 175/Syr. 79, 50/3]; vgl. G. A. Anderson, Adam and Eve in the ‚Life of Adam and Eve': M. E. Stone / Th. A. Bergren [Hrsg.], Biblical figures outside the Bible [Harrisburg 1998] 17/22). Damit ist er Vorbild für die gesamte Christenheit u. gleichsam Vorläufer des asketischen Mönchsideals (Henze, Madness 558/64). – Im mit biblischen Motiven gespickten Roman des Agathangelos geht der Taufe des Trdat u. der Christianisierung Armeniens eine Christenverfolgung durch den König voraus. Als Strafe dafür wird Trdat, in enger Anlehnung an die Verwandlung des N., mit einer Krankheit geschlagen, die ihn ‚eher einem Tier, denn einem Menschen' ähneln lässt, u. von der Gregor d. Erleuchter ihn schließlich heilt (Agathang. hist. Greg. 212 [R. W. Thomson (Hrsg.), Agathangelos. History of the Armenians (New York 1976) 216/9]; M. van Esbroeck, Art. Agathangelos: RAC Suppl. 1, 239/48; vgl. R. Courtray, Le roi N. changé en bête [Dn. 4]. Du récit biblique à quelques relectures chrétiennes anciennes: V. Adam / Ch. Noacco [Hrsg.], La métamorphose et ses métamorphoses dans les littératures européennes. Histoire d'un décentrement? [Albi 2010] 49/64). – Daniel der Stylit, Berater des Kaisers Zenon (474/91 nC.), sagt dem umstrittenen Herrscher isaurischer Herkunft Thronstreitigkeiten voraus, in deren Verlauf Zenon wie ‚ein zweiter N.' leben u. wilde *Kräuter essen müsse, um schließlich zu umso größerer Ehre zu gelangen, allerdings nicht durch eigene Umkehr, sondern durch dieselben, die ihn zuvor vom Thron verjagt haben (Vie de Daniel le stylite: A.-J. Festugière, Les moines d'orient 2. Les moines de la région de Constantinople [Paris 1961] 141).

II. Ikonographisch. Seit dem Beginn des 4. Jh. wird N. im Zusammenhang mit der Anbetungsverweigerung eines Standbildes durch die drei babyl. Jünglinge nach Dan. 3, 14/21 dargestellt (vgl. auch im Folgenden F. Kulcak-Rudiger, Art. Jünglinge im Feuerofen: o. Bd. 19, 382/6 mit weiterer Lit.; J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1035f; D. Korol, Art. Herodes d. Gr.: ebd. 834. 838; H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 707). Dabei wird N. selbst meist als mit Herrscherinsignien ausgestatteter König wiedergegeben. Das Kultbild hat meist die Form einer Bildnisbüste oder eines Tafelbildes, das in der Regel Ähnlichkeiten mit dem Bild des N. hat u. damit auf den während der Christenverfolgungen geforderten Kaiserkult anspielen dürfte. Die Anbetungsverweigerung kann in Kombination mit der Feuerofenszene dargestellt sein, beide Szenen können aber auch verschmelzen (die Jünglinge sind dann nur einmal wiedergegeben). Auch eine Gegenüberstellung mit der *Magierhuldigung kommt vor; ob neben formalen Gründen dafür auch inhaltliche eine Rolle spielten, bleibt zweifelhaft. Bei einigen Sarkophagreliefs wird die Anbetungsverweigerung in eine Darstellung der Magier vor Herodes umgewandelt.

B. T. Arnold, What has Nebuchadnezzar to do with David? On the Neo-Babylonian period and early Israel: M. W. Chavalas / K. L. Younger (Hrsg.), Mesopotamia and the Bible. Comparative explorations (Grand Rapids 2002) 330/55. – P.-R. Berger, Die neubabyl. Königsinschriften. Königsinschriften des ausgehenden babyl. Reiches (626/539 vC.) = Alter Orient u. AT 4, 1 (1973). – S. G. Bernstein, König Nebucadnezar von Babel in der jüd. Tradition. Ein Beitrag zur Unters. der haggadischen Elemente unter Vergleichung arab., syr. u. patristischer Quellen, Diss. Bern (1907). – M. Henze, Babylon remembered. Nebuchadnezzar in the collective memory of Ancient Israel: With wisdom as a robe. Qumran and other Jewish stud., Festschr. I. Fröhlich = Hebrew Bible monographs 21 (Sheffield 2009) 108/20; The madness of king Nebuchadnezzar. The ancient Near Eastern origins and early history of interpretation of Dan. 4 = JournStudJud Suppl. 61 (Leiden 1999); Nebuchadnezzar's madness (Dan. 4) in Syriac lit.: J. J. Collins / P. W. Flint (Hrsg.), The book of Daniel. Composition and reception = VetTest Suppl. 83, 2 (ebd. 2001) 550/72. – H. Neumann, Hist. Keilschrifttexte im Kestner-Museum Hannover 2. Nebukadnezar II: Assyriologica et semitica, Festschr. J. Oelsner (2000) 319/30. – R. H. Sack, Images of Nebuchadnezzar. The emergence of a legend (Selinsgrove 1991). – A. Schenker, Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezzars u. einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen: RevBibl 89 (1982) 498/527. – J. N. Strassmaier, Inschriften von N., König v. Babylon (604/561 vC.) = Babyl. Texte. Von den Thontafeln des Brit. Mus. copirt u. autographirt 5/6 (1887).

Peri Terbuyken.

Nachahmung (Gottes).

A. Allgemein. Der vorliegende Artikel ist die überarbeitete u. um die Paragraphen D. III. f./j. erweiterte Fassung des Beitrags von Henri Crouzel, L'imitation et la ‚suite‘ de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques: JbAC 21 (1978) 7/41. – N. (μιμεῖσθαι, ζηλοῦν, Wörter mit der Wurzel ὅμοιος, imitatio, aemulatio) u. Nachfolge (ἕπεσθαι, ἀκολουθεῖν, ἔρχεσθαι ὀπίσω usw., sequi) einer Gottheit bzw. Gottes u. Jesu Christi sind getrennte Begriffe, werden in vielen antiken Texten jedoch austauschbar verwendet. Thematisch verwandt sind der Begriff des Bildes (εἰκών, imago), des Beispiels (παράδειγμα, exemplum; vgl. A. Lumpe, Art. Exemplum: o. Bd. 6, 1229/57; W. Geerlings, Christus Exemplum [1978]; A. Kessler, Art. Exemplum: AugLex 2 [1996/2002] 1174/81) u. der Verähnlichung (ὁμοίωσις, similitudo) mit Gott. Während das ‚Bild Gottes‘ im späten Platonismus u. die ‚Verwandtschaft‘ (συγγένεια, οἰκείωσις) mit Gott bei Platon u. den Stoikern einen Status der Natur bezeichnen, betreffen N. u. Nachfolge Gottes das Handeln des Menschen; gemeinsam ist beiden Begriffskomplexen die Verähnlichung mit Gott als Ziel des menschlichen Lebens (zum gesamten Thema E. G. Gulin, Die Nachfolge Gottes [Helsingfors 1925] 34/50; J. de Ghellinck, Imitari, imitatio: ArchLatMA 15 [1940] 151/9; A. Heitmann, Imitatio Dei. Die ethische N. Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jhh. [Roma 1940]; H. Kosmala, Nachfolge u. N. Gottes 1: AnnSwedTheolInst 2 [1963] 38/85; 2: ebd. 3 [1964] 65/110). Die μίμησις wird im vorliegenden Artikel ausschließlich unter ihren ethischen Aspekten behandelt, ontologische As-

pekte u. die Mimesis in der Kunst werden nicht besprochen.

B. Griechisch-römisch. I. Pythagoras. Pythagoras wird die Formel ‚folge Gott nach' zugeschrieben (als anonymes Zitat eines griech. Weisen bei Clem. Alex. strom. 2, 70, 1; ParoemGr 2, 40; Otto, Sprichw. 108). Nach Claudius Aelianus betont Pythagoras, dass man den Göttern gleiche, wenn man die Wahrheit sage u. Wohltätigkeit übe (var. hist. 12, 59 [149 Dilts]). Diese Aussage findet sich auch in Sentenzen wieder, die Pythagoreern der Spätzeit zugeschrieben werden: Nach den von einem christl. Redaktor zusammengestellten u. bearbeiteten Sentenzen des Sextus wird man Gott ähnlich durch Weisheit u. Verachtung des Reichtums. Diese Gottähnlichkeit bzw. die Anstrengung, die zu ihrer Erlangung unternommen wird, verleiht dem Menschen in den Augen Gottes Wert (18. 44f. 148. 190. 264a. 359. 421. 443 [14. 16. 28. 34. 42. 52. 60. 62 Chadwick]). Die Verachtung des Reichtums ist möglicherweise durch den christl. Redaktor eingefügt; in anderen Sentenzen, die zusammen mit denen des Sextus ediert sind u. die die Betonung hauptsächlich auf die Wohltätigkeit legen, wird sie nicht erwähnt (Sent. Clitarch. 1. 9. 63 [76. 79 Chadwick]; Sent. Pythag. 43. 56 [88 Chadwick]).

II. Platon. Das Werk Platons befasst sich durchgehend mit dem Gedanken der ‚N. Gottes' u. der ‚Nachfolge Gottes'; ebenso grundlegend ist das Verhältnis zwischen Urbild u. Abbild. Der Begriff der ‚N.' ist bei Platon nicht deutlich gegen den der Nachfolge abgegrenzt. Beide Begriffe, die zum Teil ineinander übergehen, haben jeweils einen religiösen, ethischen, kosmologischen u. kontemplativen Aspekt. Der kosmologische Aspekt wird vor allem im Mythos von der Erschaffung der Welt sichtbar: Der *Demiurg bedient sich des Vorbildes des ewigen Seins, das kein Werden kennt u. das von Ratio u. Intellectus erfasst wird. Dagegen kann das, was im Werden ist u. niemals volles Sein besitzt, was durch bloßes Meinen u. sinnliche Wahrnehmung aufgenommen wird, nicht als Vorbild dienen. Aufgrund des Vorbilds des ewigen Seins ist die geschaffene Welt schön (Tim. 27b/31d). Ebenso ahmt die Zeit die Ewigkeit nach (ebd. 38a). Der Demiurg erschafft die Götter; diesen befiehlt er, in N. seiner eigenen demiurgischen Tätigkeit die anderen Lebewesen zu bilden. Bei der Erschaffung des Menschen wird dem unsterblichen u. göttlichen Teil, der vom Demiurgen selbst geschaffenen Seele, ein sterblicher Anteil hinzugefügt (ebd. 41c. 42e. 90a). In N. der Kreisbahnen der Gestirne haben die Götter dem *Kopf des Menschen die Form einer Kugel gegeben (ebd. 44d). Die Bewegungen des menschlichen Denkens sind verwandt (συγγενεῖς) mit den Bewegungen des Intellekts im Himmel, aber jene erleiden Beeinträchtigungen, die diese nicht kennen. Des Weiteren imitiert bei *Empfängnis u. *Geburt nicht die Erde die Frau, sondern umgekehrt die Frau die als göttlich verstandene Erde (Menex. 238a). – Vornehmste Aufgabe der menschlichen Seele ist es, über die ewige u. göttliche Wahrheit nachzudenken, über diesen Weg der N. erlangt sie Unsterblichkeit (Tim. 90bc). Diese Aufgabe ist nicht leicht: Die Seele versucht, den Göttern zu folgen, um die Wahrheit zu schauen; dies gelingt ihr aber nur schlecht oder gar nicht (Phaedr. 248ab). Sie hat sich in die Gefolgschaft eines Gottes begeben. Wenn ihr aber die Kraft dazu fehlt, verliert sie ihre Flügel (*Flügel der Seele) u. findet sich auf dem Boden wieder (ebd. 248c; vgl. 250b). Jede Seele ahmt diejenige Gottheit nach, in deren Gefolgschaft sie steht (ebd. 252d), u. sie leitet jeden, den sie liebt, dazu an, die Gottheit ebenfalls nachzuahmen (253bc), damit er gleichsam eine Statue (ἄγαλμα) der Gottheit wird (252d). Die Kontemplation einer Welt der ewigen Ordnung u. Unwandelbarkeit ist nicht zu trennen von deren N. (resp. 6, 500bc). – Die Fähigkeit zur Kontemplation ist an bestimmte ethische Voraussetzungen gebunden: Wenn die Seele den Begierden u. dem Ehrgeiz verfällt, wird sie zur Gänze sterblich (Tim. 90b; *Nagel der Seele). Die Übung von Gerechtigkeit u. Tugend macht den Menschen so weit der Gottheit ähnlich, wie es möglich ist; die Götter verlassen die, die sich um Gerechtigkeit bemühen, auch im Unglück nicht (resp. 10, 613a). Das öffentliche wie das private Leben müssen das Zeitalter des Gottes Kronos nachahmen u. sich nach dem Ewigen u. Göttlichen im Menschen richten (leg. 4, 713e). Im Gefolge der Gottheit, die alles Seiende regiert, steht auch Dike, die Gerechtigkeit. Ihr muss man ‚in Demut u. Bescheidenheit' (ebd. 4, 715e) folgen, um das Glück zu erlangen, u. man darf sich nicht an irdische Werte binden. Um Gott teuer zu sein, muss man ihm ähnlich

werden, denn es gilt: ‚Dem Ähnlichen, wenn er das rechte Maß einhält, ist der Ähnliche freundlich gesinnt'. Der Maßlose u. der Ungerechte dagegen werden der Gottheit unähnlich (ebd. 4, 715e/716d). Um dem Übel zu entkommen, muss man vor der Welt hienieden zu den Göttern fliehen: ‚Auszug ist Verähnlichung mit Gott im Maße des Möglichen. Verähnlichung aber bedeutet, in Klugheit (φρονήσεως) gerecht u. heilig zu werden' (Theaet. 176ab). Gott ist gerecht, u. wahren menschlichen Wert gibt es nur in der N. seiner Gerechtigkeit. Andererseits schreckt die Bosheit der Menschen auch nicht davor zurück, die Götter zu verleumden, um das eigene Verhalten zu rechtfertigen: So haben die Kreter den Mythos von Ganymed erfunden, um in Zeus einen Vorwand für ihre Ausschweifungen zu haben (leg. 1, 636cd). – Der religiöse Aspekt der N. liegt den übrigen Aspekten zugrunde. Die N. ist ebenso wie das Mitziehen im Gefolge eines Gottes (Phaedr. 248c. 250b), die Darbringung von Opfern u. Gebeten (leg. 4, 716d) oder das Gedenken an einen Gott u. das Erfülltwerden von seiner hl. Begeisterung (Phaedr. 253a: ἐνθουσιῶντες) ein Akt der Verehrung der Gottheit.

III. Aristoteles. Aristoteles lehnt die Auffassung ab, dass Menschen durch herausragende Tugend zu Göttern werden könnten: Der Begriff ‚Tugend' passe nicht zu Gott, dessen Vollkommenheit weit höher stehe (eth. Nic. 7, 1, 1145a). Allerdings könnten die Menschen einen gewissen Abglanz (ὁμοίωμά τι) des Glücks der Götter erlangen, denn die Kontemplation, die unauflöslich mit der Glückseligkeit verbunden ist, sei ihnen möglich (ebd. 10, 8, 1178b).

IV. Ältere Stoa. Nach einer Zenon zugeschriebenen Definition besteht die Nachfolge einer Gottheit darin, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, d. h. entsprechend der Tugend, zu der die Natur den Menschen lenkt (*Cicero, Philo, *Epiktet, *Clemens v. Alex., Diogenes Laertius, Stobaios u. a.: SVF 1, 179/82). Die Vorsehung Gottes ist das Gesetz der Welt. Der Weise folgt diesem Gesetz von sich aus, während der Widerstrebende dazu gezwungen wird (Cleanthes: ebd. 1, 118 nr. 527; Sen. ep. 107, 10f).

V. Mittlere Stoa. Ziel des Menschen ist es nach Panaitios, gemäß der Natur zu handeln (Clem. Alex. strom. 2, 129, 4). Nach Poseidonios muss man die Wahrheit u. die Ordnung des Universums betrachten u. danach streben, sich an ihrer Aufrichtung nach Kräften zu beteiligen, ohne sich dabei vom unvernünftigen Seelenteil leiten zu lassen (frg. 428 [346f Theiler]). Im Geheimnis der religiösen Feier sieht Poseidonios eine N. der unzugänglichen Seite der göttlichen Natur. Die Menschen ahmen die Götter nach, wenn sie Gutes tun, aber mehr noch, wenn sie glücklich sind, Feste feiern, philosophieren oder sich der *Musik hingeben. Die Musik ist zudem die Schule der guten Sitten, denn sie reinigt den Verstand u. bringt auf diese Weise Gott näher (ebd. 370 [294f Th.]). – Der stark vom Platonismus eingefärbte Stoizismus des Poseidonios lebt in den Werken seiner Schüler fort, so in den philosophischen Traktaten Ciceros: Laut Ciceros Referat wird die Ähnlichkeit zwischen Mensch u. Gottheit durch die Vernunft bewirkt. Sie begründet die Gemeinschaft zwischen Mensch u. Gottheit unter dem Gesetz, welches mit der Vernunft gleichzusetzen ist, u. im Recht, also auch im Bürgerrecht. Das Universum ist ein Staat, der Menschen u. Göttern gemeinsam gehört; auch hat der Mensch seine göttliche Seele als Geschenk von den Göttern erhalten; beides begründet ihre Verwandtschaft. Allein der Mensch hat Kenntnis von der Gottheit. Die Tugend ist dem Menschen u. Gott gemeinsam. Sie ist nichts anderes als die Natur, die zu ihrer Vollendung gebracht ist; sie stellt die Ähnlichkeit mit Gott sicher (Cic. leg. 1, 22/5). Auch die vom delphischen Apollon geforderte Erkenntnis seiner selbst verhilft zur Erkenntnis der Ähnlichkeit des menschlichen mit dem göttlichen Geist u. schenkt unerschöpfliche Freude. Indem sie das Wesen u. die Präsenz der Götter offenbart, weckt sie den lebhaften Wunsch, ihre Ewigkeit, die sich in der unveränderlichen u. notwendigen Anordnung der Grundlagen alles Seienden offenbart, nachzuahmen (Tusc. 5, 70). Die Weisheit, ‚die Kenntnis der göttlichen u. menschlichen Dinge u. ihrer Gründe' (ebd. 4, 57), erlaubt es, das Göttliche nachzuahmen, indem man diejenigen Aspekte des Menschseins, die unterhalb der Tugend stehen, zurückweist. Um zur Weisheit zu gelangen, müssen folglich die Leidenschaften ausgemerzt werden (ebd.). Denn, wie Sokrates sagt, die Hingabe an die Leidenschaften u. an die Laster vergrößert die Entfernung von der Versammlung der Götter: Um das Leben

der Götter nachahmen zu können, muss man sich so weit wie möglich von der Ansteckung durch den Körper freimachen (1, 72). Das Wissen um sich selbst u. um das Universum führt unweigerlich zur N. der Gottheit. Um in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, muss man Kenntnis über die physikalische Welt erlangen u. sämtliche Prinzipien der Natur, des Lebens der Götter u. der Übereinstimmung zwischen Mensch u. Natur durchdringen. Ohne dies kann man nicht im Vollsinne Gut u. Böse beurteilen, Gott nachfolgen, Gerechtigkeit üben, Freundschaft u. Zuneigung schätzen, fromm u. dankbar gegenüber den Göttern sein (fin. 3, 73). Die Betrachtung der Gestirne ermöglicht die Erkenntnis der Götter. Diese Erkenntnis bringt Frömmigkeit, Gerechtigkeit u. andere Tugenden u. schließlich das glückliche Leben hervor, das dem der Götter gleichrangig u. ähnlich ist. Es fehlt nur die Unsterblichkeit, die jedoch für ein glückliches Leben nicht von Bedeutung ist (nat. deor. 2, 153; vgl. tusc. 5; Ch. Jedan, Stoic virtues. Chrysippus and the religious character of Stoic ethics [London 2009] 112/8). Laut Cicero besitzen die Götter Tugend; man nähert sich ihnen an, indem man diese praktiziert, etwa Güte u. Barmherzigkeit (Lig. 12, 37f).

VI. Jüngere Stoa. Bei Seneca wird die N. u. die Nachfolge der Gottheit, die Gleichheit mit ihr u. sogar die Überlegenheit des Weisen vielfach thematisiert (vgl. Wildberger 271/4). Der Mensch hat einen Anteil am Göttlichen, er ist ein Gott, der einen menschlichen Leib bewohnt (Sen. ep. 31, 11). Im menschlichen Leib ist göttliche Saat ausgestreut, die es zu kultivieren gilt (ebd. 73, 16; Wildberger 228/31). Daher soll man dem Menschen nicht die Tiere als Beispiel vorhalten, sondern die Götter, die er als einziger von allen Seienden zu verstehen u. nachzuahmen imstande ist (ira 2, 16, 2). Denn ihm ist es möglich, die göttlichen u. menschlichen Dinge zu erkennen (ep. 31, 8), d. h. Weisheit zu erlangen. Philosophieren heißt Gott nachzufolgen, sich seiner Herrschaft über das Universum oder, was auf dasselbe hinausläuft, den unerbittlichen Gesetzen des Schicksals unterzuordnen (ebd. 16, 5). Es heißt außerdem, auf dem Weg zu gehen, den die Natur vorzeichnet (ebd. 31, 9), sowie durch die Tugend in die tiefsten Tiefen der Natur vorzudringen (nat. quaest. 1 praef. 7). Das Universum zu verstehen u. nachzuahmen heißt, Gott zu verstehen u. nachzuahmen (ira 2, 16, 2). Die Götter handeln stets gemäß der Natur (benef. 4, 25, 1). Die Beschwernisse des Lebens sind selbst ein Gesetz der Natur bzw. der Götter (vit. beat. 15, 5). – Man ahmt Gott nach u. wird Gott ähnlich durch die Tugend, die in erster Linie aus der Absage an äußere Güter besteht. Tatsächlich besitzt Gott weder Gold noch Silber noch einen Wohnsitz, er ist unbekannt u. wird von den Menschen verleumdet, er lässt sich nicht bedienen, aber er erhält das Universum (ep. 31, 10). Wie Gott betrachtet der Weise alle irdischen Güter mit Gleichgültigkeit (ebd. 73, 14). Um zum allerhöchsten Gut zu gelangen, übt er sich in Geduld. Sie ermöglicht es ihm, alle Gefahren (ebd. 16, 5) u. Übel, die er willig auf sich nimmt, durchzustehen in dem sicheren Wissen, dass die Schwierigkeiten u. Schicksalsschläge des Lebens ein Naturgesetz sind; man muss sie in Liebe annehmen, um Gott nachzufolgen (vit. beat. 15, 5; vgl. prov. 6, 6). Nichts Äußerliches kann dem Weisen schaden oder nützen, denn wie die Götter ist er bedürfnislos (const. sap. 8, 2; ep. 59, 18). Weder Armut noch Leiden noch Tod noch Gefahr können ihm schaden (prov. 6, 6). – Tugend umfasst die Güter der Seele: Aufrichtigkeit, Güte u. Größe. Diese hängen nicht vom sozialen Status ab (ep. 31, 11; 59, 14; 73, 14). Der Weise strebt mit seinem ganzen Verlangen nach den himmlischen Orten, die von Ordnung u. Harmonie regiert werden (const. sap. 8, 2). – Mehr als die übrigen göttlichen Tugenden sind dem Weisen die Großzügigkeit u. die Freigebigkeit als Leitbild gegeben: Die Götter verteilen ihre Wohltaten trotz der Beleidigungen u. der Gleichgültigkeit der Menschen. Also muss man so weit, wie die menschliche Schwäche es zulässt, ihrem Beispiel folgen, ohne Gegenleistungen zu erwarten oder dem Eigeninteresse zu dienen (benef. 1, 1, 9). Die Götter selbst regieren die Welt durch die Gesetze, ohne dass sie davon irgendeinen Vorteil für sich selbst erwarten. Sie nachzuahmen bedeutet, sogar den Undankbaren Gutes zu tun, denn ‚auch den Verbrechern geht die Sonne auf; auch den Piraten stehen die Meere offen' (ebd. 4, 25, 1/26, 1; vgl. ep. 73, 14; const. sap. 8, 2). – Um *Nero zur Milde zu ermahnen, entfaltet Seneca das oriental.-hellenist. Thema des Herrschers als Abbild Gottes. Der Kaiser muss sich zum Ziel setzen, die Menschen zu retten,

wie es die Götter tun, wenn sie ihre Wohltaten den Guten u. den Bösen zukommen lassen. An ersteren soll er seine Freude haben, bei letzteren seine Geduld walten lassen (clem. 1, 5, 7; vgl. 1, 1, 2f. 7, 1). Das Thema der N. der göttlichen Tugenden durch den König wird auch im hellenist.-jüd. Kontext im **Aristeasbrief behandelt (vgl. Crouzel, Imitation 15). – Indem der Weise die Gottheit auf diese Weise nachahmt u. ihr nachfolgt, wird er schließlich den Göttern ebenbürtig (par, aemulus, socius, vicinus, proximus usw.). Denn er ist Gott in allem ähnlich, trotz seiner Sterblichkeit (Sen. const. sap. 8, 2). Dass Jupiter mächtiger ist als der Weise, macht ihn moralisch nicht besser, denn seine Ewigkeit schenkt ihm im Vergleich mit dem kurzen Leben des Menschen nicht mehr Glückseligkeit (ep. 73, 12f). Viel eher könnte man sagen, dass der Weise in gewisser Hinsicht die Götter sogar übertrifft, denn er ist allen möglichen Leiden unterworfen, von denen die Götter ausgenommen sind. Für die Götter stellt sich die Frage der Geduld nicht, der Weise jedoch ist über die Geduld hinaus gelangt (prov. 6, 6). – Cornutus, der Lehrer Lukans u. Persius', stellt als ein Element der Bildung (παιδεία) die Kontemplation des Göttlichen heraus, das man sich zum Leitbild (ὑπόδειγμα) des Lebens machen solle (theol. Graec. comp. 14). – *Musonius Rufus fasst in einigen Zeilen das Wesentliche der stoischen Lehre zum Thema zusammen (frg. 17 [90 Hense]). Der Mensch ist ein Abbild (μίμημα) Gottes, seine Tugenden sind denen Gottes ähnlich (vgl. Crouzel, Imitation 11f). – Gott oder den Göttern nachzufolgen ist ein Prinzip, das *Epiktet in seinen ‚Unterredungen' in Anlehnung an Zenon oft wiederholt (diss. 1, 20, 14/6). Es ist das wesentliche Ziel, das allem Philosophieren zugrunde liegt (ebd. 1, 30, 4f). Den Gesetzen Gottes, die die Welt regieren, muss man sich unterwerfen, wie sich die Bürger den Gesetzen ihrer Stadt unterwerfen. Allerdings muss man sie freiwillig annehmen, sie zu den seinen machen; das ist die wahre Freiheit (ebd. 1, 12, 7/9). Die Götter nachzuahmen bedeutet, die Tugenden, die sie besitzen, zu praktizieren: Treue, Freiheit, Wohltätigkeit, *Hochherzigkeit (ebd. 2, 14, 11/3). Man folgt Zeus nach, indem man nicht nach äußeren Gütern strebt, sondern sich an ihn u. die anderen Götter bindet u. sich von ihnen leiten lässt. Die wahre Bildung (παιδεία) setzt die Unterdrückung der Leidenschaften voraus (2, 17, 23/6). Der Weise ist gut, glücklich u. leidenschaftslos. Man muss wissen, dass die Welt vergänglich u. das gemeinsame Leben unter Menschen schwierig ist, man muss das Unvermeidliche annehmen u. nicht das Unmögliche ersehnen (3, 24, 18/21). Gott u. die Natur sind identisch: ‚Was will ich? Die Natur erforschen u. ihr folgen' (ench. 49). – In gleicher Weise ermahnt *Marcus Aurelius dazu, Gott (seips. 7, 31, 3) u. der Natur zu folgen, indem man sich wie diese gleichgültig gegen Schmerz oder Freude zeigt (ebd. 9, 1, 6/10).

VII. Mittlerer Platonismus. Eine Passage aus Plutarch gibt die Lehre Platons wieder: Gott ist das Vorbild (παράδειγμα) aller Güter. Denen, die ihm folgen können, schenkt er die Tugend, die sie ihm in gewisser Weise ähnlich macht. Ebenso ist die Natur des Universums durch eine gewisse Ähnlichkeit u. Teilhabe an der Idee des Göttlichen u. seiner Tugend von der Unordnung zur Harmonie übergegangen. Für den Menschen ist das höchste von Gott kommende Gut die Festigung in der Tugend, indem er die Schönheit u. Güte Gottes nachahmt u. erstrebt, konkret etwa die Langmut gegenüber den Bösen (ser. num. vind. 5, 550D/551C).

VIII. Neuplatonismus. Das Denken Plotins wird bestimmt durch die Offenbarung vom Urbild zum Abbild. Sie bestimmt die Beziehungen der göttlichen Hypostasen (*Hypostasis) untereinander. Die Weltseele (repräsentiert durch Zeus) unterhalb des Nus (repräsentiert durch dessen Vater Kronos) imitiert den Akt, durch den das Hen (repräsentiert durch Uranos) den Seienden das Dasein gegeben hat (enn. 5, 5 [32], 3). Das Schönste der sinnlich wahrnehmbaren Welt ist die Offenbarung des Schönsten der geistigen Welt, an welcher die Sinnenwelt Anteil hat (ebd. 4, 8 [6], 6). Auf diese Weise entspricht die Stufenleiter der Seienden der Stufenleiter des Lebens, des Glücks u. des Guten (ebd. 1, 4 [46], 3). Man darf sich nicht an etwas binden, das nur Abbild ist (ebd. 1, 6 [1], 8), sondern muss ständig weiter zum höchsten Gut, dem Urbild, aufsteigen (1, 6 [1], 7). – Im Traktat über die Tugenden (1, 2 [19]) tritt das Thema der N. ständig auf. Die Tugenden existieren in der Gottheit nicht in ihrer menschlichen Form, sondern in einer dieser eigenen höheren Form, die der Urgrund der menschlichen Tugenden ist. Zwischen den Tugenden der Gottheit u. denen

des Menschen besteht die Verschiedenheit u. Ähnlichkeit zwischen Anteilgebenden u. Anteilhabendem, vergleichbar mit dem wärmenden Feuer u. dem vom Feuer Erwärmten. Es gibt keinen beiden Erscheinungsweisen der Tugend gemeinsamen Oberbegriff, sondern eine Beziehung, bei der der zweite Begriff vom ersten kommt u. sich dem ersten mittels der Form (εἶδος) annähert, die er von ihm erhält. Die Tugend ist weder mit der Reinigung von den Leidenschaften noch mit der *Bekehrung gleichzusetzen; vielmehr ist sie Resultat von beidem. Sie ist anwesend in der Kontemplation (θέα) u. im Abdruck (τύπος) der intelligiblen Objekte, die sie vorher auf dunkle Weise besaß u. die sie danach im Tun erkennt, erhellt vom göttlichen Licht (1, 2 [19], 1/4). Sobald das Auge der Seele gereinigt ist, wird es Erzeuger (συγγενές) des intelligiblen Objekts seiner Anschauung. Dies ist unerlässliche Bedingung dafür, dass es sieht (1, 6 [1], 9). In jedem Fall ist die Reinigung Vorbedingung für die Verähnlichung mit Gott (1, 6 [1], 6f). Die Reinigung von den Leidenschaften beschränkt sich nicht nur auf den höheren Seelenteil, sondern betrifft auch den niederen, der jenen nachahmt, so wie jemand, der in der Nachbarschaft eines Weisen lebt, sich anstrengt, diesem ähnlich zu werden. Wenn in diesem niederen Seelenteil Gefühlsregungen auftreten, bleibt der Mensch ein Doppelwesen. Wenn sie bezwungen werden, wird er zu ‚einem der Götter, die dem ersten folgen'. Im Schlussteil des Traktats wird als Ursprung der Tugenden die Zweite Hypostase, der Nus, genannt. Dort findet man nicht die Tugenden, sondern die *Ideen, die deren Vorbilder sind. Die Tugenden haben ihren Sitz in der Seele, u. zwar in der Weltseele als Prinzipien u. in der Individualseele im Status der Teilhabe. Die Seele gewinnt Tugenden, wenn sie die Ideen betrachtet, die mit dem Nus identisch sind. Sie ist, anders als der Nus mit den Ideen, nicht mit den Tugenden gleichzusetzen (1, 2 [19], 5/7).

C. Jüdisch. I. Hebräische Bibel. Die Aussage in Gen. 1, 26a, dass der Mensch als Ebenbild Gottes (beṣalmenu), ihm ähnlich (kidmutenu), erschaffen worden sei, ist durch die spätere Interpretation stark mit Bedeutung aufgeladen worden (Merki, Ebenbildlichkeit 462f). Der gesamte Vers 26 sagt zunächst lediglich, dass Gott dem Menschen die Herrschaft über die Tiere anvertraut, wie auch ein Herrscher demjenigen die Herrschaft anvertraut, der ihn stellvertretend repräsentiert (C. Westermann, Genesis [1974] 203/20 mit atl. Parallelstellen). Gen. 5, 1/3 verbindet dies implizit mit dem Gedanken eines Kindschaftsverhältnisses zu Gott, ebd. 9, 6 mit dem einer besonderen Würde, die den Menschen zu einem geheiligten Wesen macht. – Die N. Gottes ist in der hebr. Bibel kein Schwerpunktthema. Sie schwingt in einigen Passagen des Dtn. mit, die die Israeliten mahnen, sich gegenüber Fremden u. Sklaven gütig zu verhalten, weil JHWH sie befreit hat, als sie Fremde u. Sklaven in Ägypten waren (5, 14f; 10, 18f; 15, 15; 24, 17f). Lev. 19, 2 ‚Seid heilig, denn ich, JHWH, euer Gott, bin heilig' (ähnlich ebd. 11, 44; 20, 7 u. ö.) drückt nicht direkt N. aus, sondern beschreibt das Motiv, das der Heiligkeit der Israeliten zugrunde liegt. Allerdings liegt die Idee der N. nahe; 1 Petr. 1, 15f beruft sich in seiner Aufforderung zur N. Gottes auf Lev. 19, 2. Menschliche Gerechtigkeit als N. Gottes wird in den Zwillingspsalmen 111f aufgezeigt. Der in Ps. 112 porträtierte gottesfürchtige Gerechte ist Abbild Gottes, dessen Gerechtigkeit zuvor in Ps. 111 dargestellt worden ist (E. Zenger, Gott u. Gesellschaft: A. Filipović [Hrsg.], Theologie in Politik u. Gesellschaft [2006] 39f; F.-L. Hossfeld / E. Zenger, Psalmen 101/50 [2008] 218/45). – Gelegentlich wird das ‚Hinterherlaufen' hinter den falschen Göttern als die grundlegende Sünde des Volkes erwähnt; in einigen Passagen auch das Gegenteil: halak̲ ʾaḥar JHWH, ‚hinter JHWH hergehen', oder halak̲ bek̲ol derek̲aw, ‚auf seinen Wegen gehen' (Dtn. 11, 22; 13, 5; 1 Reg. 14, 8; 18, 21; 2 Reg. 23, 3). Bei den Erklärungen, die die Texte selbst zu diesen Ausdrücken geben, wird deutlich, dass es nicht um N. im Sinne einer Verähnlichung mit Gott geht, sondern um das Wachstum u. den Fortschritt des Einzelnen in seinen Bemühungen um das rechte Handeln (E. W. Davies, Walking in god's ways. The concept of ‚imitatio dei' in the OT: E. Ball [Hrsg.], In search of true wisdom [Sheffield 1999] 99/115). In gleicher Bedeutung kommen die Ausdrücke auch in den Qumranschriften vor (Ch. Stadel, Art. hlk: ThWbQumran 1 [2011] 785f). – Deutliche Auswirkungen auf neutestamentliche Texte zur Nachfolge des Meisters durch den Schüler hat der Bericht über die Berufung Elischas durch Elija 1 Reg. 19, 19/21 (vgl. Kany 278f).

II. Septuaginta. Die LXX, die das Wort μιμεῖσθαι nur sehr selten verwendet, übersetzt ‚hinter JHWH hergehen' bzw. ‚auf den Wegen JHWHs gehen' in den oben genannten Passagen mit πορεύεσθαι ὀπίσω bzw. πορεύεσθαι ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. Sap. 12, 19/22 stellt die Nachsicht des Herrn beim Richten der Sünder, seine barmherzigen Züchtigungen, die den Weg zur Bekehrung offenlassen, als Beispiel für das eigene Handeln vor Augen. – Man findet in den deuterokanonischen Schriften wiederholt Lob u. N. der Tugenden der Vorfahren (Judt. 8, 25/7; Sir. 44/50; 1 Macc. 2, 51/64); zur gleichen Gattung gehört im NT Hebr. (s. u. Sp. 546).

III. Rabbin. Judentum. In Auslegung der o. behandelten u. weiterer Bibelstellen wird in der rabbin. Literatur die N. Gottes an verschiedenen Stellen entweder nur erwähnt oder auch kurz erläutert. Auch hier steht eher die Bindung an Gott durch die Befolgung der Gebote im Vordergrund als die Verähnlichung selbst. Lev. 19, 2 ‚Seid heilig, denn ich bin heilig' wird verstanden als eine Aufforderung, Gott nachzueifern, wie auch das Gefolge eines Königs danach streben soll, dem König nachzueifern (Sifra zu Lev 19, 2 [86b Weiss; dt.: J. Winter, Sifra [1938] 495]). Mose soll Gott gleich sein, indem er wie dieser Böses mit Gutem vergilt (Ex. Rabbah 26 zu Ex. 17, 8 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 199]). Wenn schon ein Götzendiener den Götzen gleich wird, dann muss erst recht derjenige, der Gott dient, diesem gleich werden (Dtn. Rabbah 1 zu Dtn. 1, 1 [dt.: ebd. 3, 2, 8]). In einer Beispielgeschichte wird ein Sektierer deswegen nicht verflucht, weil Gott barmherzig ist u. seine Liebe allen Geschöpfen gilt (bBerakot 7a). Gott verabscheut Geraubtes als Opfergabe beim Brandopfer, entsprechend sollen die Menschen lernen, den Raub zu verabscheuen (bSukkah 30a). Man soll Gott nachahmen, der den Hochmut verabscheut u. die Niedrigen auszeichnet (bSoṭah 5a). Mose hat die Israeliten aufgefordert, Gott nachzufolgen (Dtn. 13, 5). Dies mag unmöglich scheinen; gemeint ist aber, dass der Mensch die Barmherzigkeit Gottes in seinem Handeln nachahmen solle, indem er die Nackten bekleidet, die Kranken besucht, die Trauernden tröstet u. die Toten begräbt (bSoṭah 14a). Gott wird verherrlicht, indem der Mensch danach strebt, ihm ähnlich zu werden: Wie Gott barmherzig u. gnädig ist, so sollen die Israeliten danach streben, barmherzig u. gnädig zu sein (Mekhilta R. Jišmael zu Ex. 15, 2 [127 Horovitz; dt.: Stemberger, Mekhilta 159]; vgl. Sifre Deuteronomium § 49 zu Dtn. 11, 22 [114f Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 183f]). N. Gottes nach Dtn. 13, 5 kann aber auch eine ganz konkrete Tätigkeit meinen: Wie Gott bei der Erschaffung der Lebewesen zuerst die Pflanzen schuf, so sollen die Israeliten, wenn sie sich im Land Israel einrichten, sich zuerst um den Anbau von Bäumen kümmern (Lev. Rabbah 25 zu Lev. 19, 23 [dt.: Wünsche, BR 5, 1, 167]). Wer so handelt wie Gott, gleicht ihm (Tanḥuma zu Lev. 27, 1 [2, 111f Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 2 (Bern 1982) 160f]). Auch in umgekehrter Richtung, von Gott zum Menschen, gibt es die N.: Gott vergibt demjenigen die Schuld, der auch anderen die Schuld vergibt (bRoš haššanah 17a; vgl. bJoma 23a). – Verlässliche Aussagen zum Verhältnis der Rabbinen zu ihren Schülern (vgl. Kany 284/6) sind schwer zu erheben, weil die Texte in ihrem Quellenwert eingeschränkt sind, da sie oft zeitgenössische Verhältnisse in die Vergangenheit projizieren. Inhalt der Ausbildung eines Rabbinenschülers sind Tora, Tradition, religiöses Recht u. das rechte Verhalten (ebd. 285). Der Schüler des Rabbi, der talmid, ‚folgt' seinem Meister, den er in der Regel selbst gewählt hat (Hengel 55f). Er ahmt das Verhalten des Meisters nach u. kann so selbst zur Heiligkeit kommen (J. Neusner, Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia [Leiden 1976] 52; vgl. R. Kirschner, The vocation of holiness in Late Antiquity: VigChr 38 [1984] 105/24). Der talmid erhält seine Ausbildung nicht nur durch Belehrung, sondern auch praktisch. Er lebt mit seinem Meister zusammen, bedient ihn (bKetubbot 96a; bBerakot 7b) u. begleitet ihn überall hin (ebd. 5b). Er lernt aus dem Verhalten des Rabbi, das er bis in Einzelheiten beobachtet (ebd. 24a. 62a; jBerakot 2, 3, 4c; bŠabbat 40b/41a) u. nachzuahmen strebt (Kany 285f; R. Kirschner, Imitatio Rabbini: JournStudJud 17 [1986] 70/9; M. Aberbach, The relations between master and disciple in the talmudic age: Festschr. I. Brodie [London 1967] 1/24).

IV. Philon v. Alex. Die platonische Abbild-Urbild-Beziehung ist für sein Denken prägend. N. u. Nachfolge Gottes durch den Menschen verwirklichen sich bei Philon

durch die Weisheit u. die Tugend, die den dreifachen Aspekt der Natur, der Gnade u. der menschlichen Aktivität haben. In Anwendung der allgemeinen Lehre vom εἰκών sind die Weisheit u. die menschliche Tugend zum Teil Abbilder (μιμήματα) der himmlischen Urbilder der Weisheit u. Tugend, die ihrerseits Abbilder Gottes sind (leg. all. 1, 43. 45). Die Abbilder streben ihrerseits danach, sich wieder mit ihrem Urbild zu vereinen (ebd. 2, 4; aetern. 44). Weisheit u. Tugend sind also Gabe Gottes; denn Gott gibt die Kraft, sie auszuüben u. weiterzuentwickeln (virt. 165f); er pflanzt sie in die Seele ein u. baut sie dort auf (leg. all. 1, 48); sie sind mit der Gabe des göttlichen Pneumas verbunden (opif. m. 144). Schließlich setzt die N. notwendig die eigene Aktivität voraus. Von allen Lebewesen dieser Welt hat allein der Mensch von Gott die willentliche Bewegung erhalten, d. h. den freien Willen, der ihn der Notwendigkeit entkommen lässt; dadurch ist er Gott angeglichen (quod deus s. imm. 48). Weil die Weisheit u. die Tugend in der Seele die Verähnlichung mit Gott hervorrufen (virt. 8), muss man das im Beginn erhaltene Abbild Gottes so rein wie möglich erhalten, indem man die Tugenden Gottes nachahmt (ebd. 205). Auf diese Weise erkennt man, dass die N. Gottes das höchste Gut ist (spec. leg. 4, 73), dass es fromm ist, seine Werke nachzuahmen (leg. all. 1, 48), u. dass die Verähnlichung mit Gott das Ziel des menschlichen Lebens ist (opif. m. 144). – Die Tugend wird an einigen Stellen in aristotelischer Manier definiert: Sie ist der Königsweg, dem man folgen soll, ohne sich nach rechts oder links zu wenden, ohne Zügellosigkeit oder Laster (gig. 64; migr. Abr. 146; vgl. quod deus s. imm. 140/3; J. Pascher, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon v. Alex. [1931] 10). Andernorts begegnet die stoische Formel ‚Leben in Übereinstimmung mit der Natur'. Dieses besteht bei Philon allerdings darin, sich an die Gebote Gottes zu erinnern u. sie in die Tat umzusetzen; in seinen Gesten u. Worten, u. in seinen Werken vollkommen auszuführen, was die göttlichen Worte befehlen. Hier zeigt sich die Einbettung in den bibl. Kontext u. die Ausrichtung auf die jüd. Religion (migr. Abr. 128f. 131; plant. 49). – Nach Philon gleicht man sich einerseits Gott an, indem man die Einsamkeit sucht, die einem teuer ist u. in der man die Glückseligkeit findet (Abr. 87). Das Unglück geschah für Adam durch die Erschaffung Evas, die ihn aus seiner Einsamkeit heraustreten ließ (opif. m. 151). Andererseits muss der Weise in der Welt, die ihn umgibt, anwesend sein. Die zwei Gewänder des *Hohepriesters, das Untergewand u. das Obergewand, symbolisieren die doppelte Reinheit der Seele im Verhältnis zur äußeren Welt u. zu Gott (Pascher aO. 37/48). Hinsichtlich der äußeren Welt muss man Gott nachahmen, der sie aus reiner Güte erschaffen hat (mut. nom. 43/6). Die Wohltätigkeit ist im Werk Philons einer der häufigsten Aspekte der N. Gottes. Ihrem Wesen nach ist sie ohne Eigeninteresse, denn Gott, frei von Bedürfnissen, hat die Welt nicht in seinem eigenen Interesse geschaffen (spec. leg. 4, 73f. 187; virt. 165/70). Die Synthese dieser zwei Aspekte kommt im Sabbatgebot zustande. Der Schöpfergott ließ der Aktion die Kontemplation folgen: So muss auch der Mensch handeln, indem er den siebten Tag dem ‚Philosophieren' widmet, d. h. dem ‚Betrachten der Natur' u. der Selbstprüfung (decal. 98f). – Auch andere Tugenden sind Inhalt der N. Gottes: Beständigkeit u. Standhaftigkeit im Glauben (conf. ling. 30f; post. Cain. 23; quaest. in Gen. 4, 25), Ruhe u. Frieden (ebd. 4, 1), Frömmigkeit u. Glaube (migr. Abr. 131f; Abr. 60). Das Resultat davon ist die Abwesenheit von Schmerz u. das Glück (opif. m. 79). Man muss die Freude nachahmen, die Gott in sich selbst findet; denn er ist ohne Bedürfnis (quaest. in Gen. 6, 188). In der Tat ist die Freude allein ein Privileg Gottes; denn das Menschengeschlecht ist in alle Arten von Kümmernisse gestürzt u. unsere irdischen Freuden, verkörpert durch Isaak, nach Philons Etymologie ‚das Lachen', müssen Gott geopfert werden. Aber Gott gibt in seinem Wohlwollen demjenigen, der entsprechend gehandelt u. sich an ihn u. seine Gebote angeschlossen hat, im Gegenzug dieselbe Freude, deren er sich selbst erfreut (Abr. 201/4). – Jeder Anführer ist Abbild Gottes (vit. Moys. 2, 65; vgl. B. L. Mack, Imitatio Mosis: StudPhilon 1 [1972] 27/55), nicht nur der Herrscher, sondern jeder, der mit Autorität hinsichtlich anderer Menschen betraut ist: Er muss durch seine uneigennützige Wohltätigkeit die uneigennützige Wohltätigkeit des Schöpfergottes nachahmen (spec. leg. 4, 186/8). In der Zeugung ihrer Kinder ahmen die Eltern ebenfalls den

Schöpfergott nach (decal. 107. 120; spec. leg. 2, 225). – Eine N. des *Logos durch den Menschen wird nur einmal erwähnt, u. zwar im Zusammenhang mit dem ‚teilenden Logos' (τομεύς: quis rer. div. her. 130f. 140. 180. 215. 225), der offenbar von Heraklit inspiriert ist (ebd. 214; vgl. quaest. in Gen. 3, 5). Der göttliche Logos steht am Ursprung der Unterscheidung zwischen den Seienden in der Natur: Nach seinem Bild schreitet unser eigener Intellekt (νοῦς) in seinem Verstehen der Welt durch Unterscheidung voran (quis rer. div. her. 234/6).

D. Christlich. I. Neues Testament. a. Nachahmung Gottes durch den Sohn. Jesus ahmt seinen Vater nach, denn er ist Gott u. Mensch zugleich. In der Mehrzahl der Texte ist das Tun des Sohnes bestimmt von seinem Gehorsam gegenüber dem Vater in einer vollkommenen Einheit des Denkens u. Wollens: Er führt die Werke aus, die sein Vater ihm aufträgt (Joh. 5, 17/26; Mt. 18, 12/8).

b. Nachahmung Gottes durch den Menschen. Die N. Gottes durch den Menschen tritt bei den Synoptikern in nur wenigen, aber wichtigen Texten auf, vor allem in der Bergpredigt in Mt. 5, 43/8; vgl. Lc. 6, 27/36. Die Liebe zu den Feinden u. zu den Verfolgern ist N. des himmlischen Vaters, der seine Wohltaten auch über die Bösen u. die Ungerechten ausschüttet (s. o. Sp. 532). Man soll leihen, ohne die Rückgabe zu erwarten; denn der Höchste ist gut auch zu den Undankbaren; man soll seine Barmherzigkeit nachahmen. Die Vollkommenheit, die dem Menschen vor Augen geführt wird, ist die des Vaters im Himmel. Ebenso kann eine umgekehrte N. ausgesagt werden: Wie der Mensch sich anderen gegenüber verhält, so wird Gott sich ihm gegenüber verhalten (Mt. 6, 12. 14f; 7, 2; 18, 33/5; Mc. 11, 25; Lc. 6, 37f; 11, 4). Die Güte des menschlichen Vaters gegenüber seinen Kindern bezeugt die Güte des himmlischen Vaters (Mt. 7, 11; Lc. 11, 11/3). In den Abschiedsreden Jesu ist die Einheit von Vater u. Sohn das Vorbild für die Einheit der Menschen untereinander (Joh. 17, 11. 21/3). In 1 Joh. 4, 11 wird die Liebe Gottes zu den Menschen als Grund u. Vorbild der Liebe der Menschen zueinander dargestellt. Nach Eph. 4, 32 u. 5, 2 müssen die Menschen zueinander gut sein wie (καθώς) Gott es zu ihnen gewesen ist, d. h. sie müssen Nachahmer (μιμηταί) Gottes sein. Diese Liebe Gottes hat sich in Christus gezeigt, der sich an das Kreuz ausgeliefert hat u. Zeichen (καθώς) dieser Liebe ist (zu Eph. 5, 2 G. Sellin, Imitatio Dei: W. Kraus [Hrsg.], Beitr. zur urchristl. Theologiegesch. = Beih. ZNW 163 [2009] 395/407). In gleicher Weise fordert Col. 3, 12/4 dazu auf, alle Facetten der Nächstenliebe zu praktizieren, namentlich die Vergebung, so (καθώς) wie ‚der Herr' uns vergeben hat.

c. Nachfolge Christi. Der Begriff der Nachfolge Christi ist, mit einer Ausnahme in Apc. 14, 4, auf die vier Evv. beschränkt, ähnlich wie der parallele Begriff μαθητής, der in den Evv. u. Act. begegnet. Die Nachfolge Christi drückt sich vor allem durch das Verb ἀκολουθεῖν aus. – Die Menge folgt Jesus nach, um seine Worte zu hören, geheilt zu werden u. seine Wundertaten zu sehen; sie steht in einem erweiterten Verhältnis der Jüngerschaft. Es gibt auch Frauen, die Jesus nachfolgen u. ihn bedienen (Mt. 27, 55; Mc. 15, 41; Lc. 23, 49). Ἀκολουθεῖν u. die äquivalenten Begriffe drücken das Verhältnis zwischen Jünger u. Meister aus. Dieselben Ausdrücke werden in der Apostelgeschichte auch auf die Menschenmenge angewandt, die Judas dem Galiläer nachgefolgt ist (5, 37), u. auf die, die den Irrlehrern folgen wird (20, 30); in 2 Petr. bedeutet ἐξακολουθεῖν Anhängerschaft an falsche Lehren (1, 16; 2, 2. 15). – Das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern entspricht nur teilweise dem des Rabbi zu seinen Schülern: Es geht bei beiden darum, zu hören u. in die Tat umzusetzen (Mt. 7, 24; Lc. 6, 47). Bei Jesus handelt es sich darüber hinaus um eine Lebensgemeinschaft. Jesus ist kein Meister wie die anderen; er übertrifft alle in dem, was er ist, fordert u. verspricht. Er beruft den Jünger, nicht der Jünger wählt ihn als Meister (Mt. 4, 18/22; 9, 9; Mc. 1, 16/20; 2, 14; Lc. 5, 11. 27f). Ein weiterer Unterschied ist, dass es offenbar nicht Ziel der Nachfolge ist, die Jünger selbst zu ‚*Lehrern' zu machen. Auch apokalyptische Propheten wie Theudas oder der ‚Ägypter' (Joseph. ant. Iud. 20, 97. 167. 188) sind keine vollständigen Analogien: Zwar folgt ihnen das Volk in die Wüste, wie beim Exodus dem charismatischen Anführer u. Propheten *Mose (Mekilta R. Jišmael zu Ex. 14, 15 [99 Horovitz; dt.: Stemberger, Mekhilta 126]), jedoch handelt es sich hier nicht um die Nachfolge einzelner, sondern die kollektive Nachfolge des Volkes. Die nächste Parallele bildet die Nachfolge von Propheten u. Wanderphi-

losophen im hellenist. Raum, besonders die Gestalt des Wanderphilosophen, Asketen u. Wundertäters *Apollonius v. Tyana u. seines Schülers Damis (Philostr. vit. Apoll. 1, 19; vgl. Hengel 20/3. 27/30), im weiteren Sinne auch die kynischen Wanderphilosophen, die in vielen Punkten Nähe zum frühen Christentum aufweisen, so im Ethos der Bedürfnislosigkeit u. in der Wanderschaft (Epict. diss. 3, 22, 10; M.-O. Goulet-Cazé, Art. Kynismus: o. Bd. 22, 631/87, bes. 668/85). Den Jesusjüngern vergleichbare Berufungsgeschichten gibt es kaum, dafür allerdings auffällige Parallelen zur Elija / Elischa-Tradition (PsClem. Rom. virg. 1, 6 [Funk / Diekamp, PatrApost[3] 2, 11]). – Der Ruf in die Nachfolge ist ein Zeichen der Liebe (Mc. 10, 21). Der Jünger nimmt ihn an, kann ihn aber auch ablehnen (Mt. 19, 16/22; Mc. 10, 17/22; Lc. 18, 18/23). Wenn er ihn aber annimmt, geht die Pflicht zur Nachfolge allen anderen Pflichten vor (ebd. 9, 60/2 par.). Zu der damit einhergehenden Loslösung von Besitz, Beruf u. Familie (*Haus II [Hausgemeinschaft]) gehört als Gegenstück eine ebenso radikale Bindung, nicht an das jüd. Gesetz oder an eine Schultradition, wie bei den Rabbinen, sondern an die Person Jesu selbst. – Das angebotene Programm besteht darin, durch eine vollkommene Lebens- u. Schicksalsgemeinschaft mit Christus (Mc. 3, 14) zu ‚Menschenfischern' (Mt. 4, 19f; Mc. 1, 17; Lc. 5, 10f) zu werden. Sinn der Nachfolge ist also zum einen Gemeinschaft mit Jesus, zum anderen die Beteiligung an der Verkündigung der Gottesherrschaft. – Die Lebensgemeinschaft wird in der Herrlichkeit fortgeführt. Dem, der alles verlassen hat, um Jesus nachzufolgen, wird in dieser Welt das Hundertfache versprochen u. in der kommenden Welt das ewige Leben (Mt. 19, 27/30; Mc. 10, 28/31; Lc. 18, 28/30). – In Joh. sind die Versprechen noch umfassender: Wer Jesus nachfolgt, wandelt im Licht (8, 12), empfängt das ewige Leben (ebd.; 5, 40), isst das Brot, das Christus ist u. das allen Hunger stillt (6, 35), u. trinkt das lebendige Wasser des Hl. Geistes, das allen Durst löscht (7, 37/9). Aber man kann nicht zum Sohn gehen, um sein Jünger zu sein, wenn man nicht vom Vater gezogen wird (6, 37. 44f. 65). Dem Sohn nachzufolgen ist die Folge einer Gnadengabe. Während die Jünger der Rabbinen dies nur für eine bestimmte Zeit sind, um sich darauf vorzubereiten, selbst Rabbi zu werden, so verpflichten sich die Jünger Christi für immer zum Jüngersein, sowohl in dieser Welt als auch in der nächsten. – Nur die Evangelien sprechen von der Nachfolge Jesu. In 1 Petr. 2, 21 ist die Rede von ‚den Spuren folgen', aber dieses Wort ist dem Kontext nach mit der N. gleichzusetzen. In Apc. 14, 4 folgen die jungfräulichen 144000 dem Lamm überallhin; dies ist die Lebensgemeinschaft mit Christus in der Herrlichkeit. – Das Thema der Nachfolge ist gewöhnlich an den historischen Jesus gebunden, auch wenn es Fortsetzungen ‚im Haus des Vaters' hat. Die ntl. Briefe sprechen von der N. Christi, denn das irdische Leben Jesu gehört aus ihrer Perspektive der Vergangenheit an.

d. Nachahmung Christi. Das Thema der N. Christi ist vor allem in den Paulusbriefen präsent. Rom. 15, 1/7 ermahnt dazu, das zu suchen, was dem Nächsten gefällt, nach dem Beispiel Jesu Christi. Christus ist auch das Vorbild für die Einmütigkeit unter den Christen, denn diese vollzieht sich ‚wie es Christus Jesus entspricht (κατά)'. 2 Cor. 8 ruft die Großzügigkeit der makedonischen Gemeinden bei der Kollekte für die Brüder in Palästina trotz ihrer Armut in Erinnerung u. fordert die Korinther auf, dieselbe Freigebigkeit zu zeigen nach dem Beispiel des Herrn, der ‚reich war u. für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen' (v. 9). Paulus fordert die Gemeinde von Philippi auf, so gesonnen zu sein wie Christus Jesus, der sich in seiner Menschwerdung erniedrigt hat u. in seinem Leiden das Vorbild des Gehorsams geworden ist. Die N. Christi ist das Werk Gottes, der in seinem Wohlwollen in jedem einzelnen das Wollen u. das Vollbringen bewirkt (Phil. 2, 1/13). Sie ist die ethische Verlängerung der Einheit der Glaubenden mit Christus. Zwar bestimmt der Wille des Vaters die, die er erwählt hat, ‚dem Bild seines Sohnes gleichförmig zu werden' durch die Eingießung des Geistes, der sie zu ‚Brüdern' Christi macht (Rom. 8, 29). Angesichts der menschlichen Freiheit muss dieses ‚Gleichförmigwerden' jedoch auch eine ethische Dimension haben, die N. – Ebd. 6, 3/14 wird die Taufe mit ihrem Untergetauchtwerden u. Wiederauftauchen als eine Gleichgestaltung mit dem Tod u. der Auferstehung Christi vorgestellt. Dominant ist hier der sakramentale Aspekt, während die ethische Dimension der N. nur wenig hervorgehoben wird, es sei denn

durch die Implikationen des Totseins für die Sünde (vgl. 2 Cor. 4, 10). Andere Passagen nehmen die Idee auf, indem sie die moralischen Konsequenzen betonen: Man muss die fleischlichen Begierden (Col. 2, 11/3) u. die Lehren u. Gebote der Menschen (ebd. 2, 20/30) ablegen. Mit Christus auferweckt, muss der Christ die Dinge des Himmels suchen, wo Christus ist, die Laster abtöten, den alten Menschen mit seinen Werken ablegen, um den neuen Menschen anzulegen, ‚der sich nach dem Bild (εἰκών) des Schöpfers erneuert, um ihn zu erkennen‘ (ebd. 3, 1/10). Die N. wird hier wie in Phil. 2, 1/13 in Bezug zur Lehre vom Bild (εἰκών, μορφή) gesetzt. Dieselbe Auffassung über die Taufe findet sich in Eph. 4, 20/5, 2. Es geht um die Lehre Christi, das Verhalten des alten Menschen mit seinen irregeleiteten Begierden abzulegen u. den von Gott geschaffenen neuen Menschen zusammen mit den Tugenden anzunehmen. Weil Christus für alle gestorben ist u. alle kraft seines Opfers leben, müssen sie von jetzt an ihm leben, indem sie in ihrem Leben die Selbsthingabe nachahmen, für die er durch seinen Tod ein Beispiel gegeben hat (2 Cor. 5, 15). – Den Eheleuten stellt Paulus als Vorbild die Vereinigung Christi mit der Kirche vor Augen (Eph. 5, 22/33). 1 Petr. 2, 21/4 gibt den Sklaven das Leiden Christi zum Vorbild (Ch. Wolff, In der Nachfolge des leidenden Christus. Exegetische Überlegungen zur Sklavenparänese 1 Petr. 2, 18/25: Exegese vor Ort, Festschr. P. Welten [2001] 427/39). In Joh. wird die N. Christi in der Fußwaschungsszene zum Ausdruck gebracht. Die Liebe Christi zu seinen Jüngern ist das Vorbild für die Liebe, die diese einander erweisen müssen (Joh. 13, 34/55); Jesus, der sein Leben für seine Freunde hingibt, ist die Offenbarung dieser Liebe (ebd. 15, 12f).

e. Nachahmung von Menschen, die Christus nachahmen. Paulus hat die Kirche von Korinth gezeugt ‚in Christus Jesus, durch das Evangelium‘, u. daher sind die Korinther aufgerufen, seine Nachahmer zu werden. In 1 Cor. 11, 1 erscheint die N. des Paulus als N. Christi, denn Paulus ahmt Christus nach. Der Gegenstand dieser N. (καθώς) ist das Verhalten des Apostels, der sich bemüht, allen zu Gefallen zu sein, indem er nicht sein eigenes Interesse verfolgt, sondern das der Vielen. An die Gemeinde von Thessalonike gerichtet (1 Thess. 1, 5/7) stellt Paulus klar, dass er ihnen das Evangelium nicht nur durch seine Worte gepredigt hat, sondern in ‚Macht‘, im Hl. Geist u. in voller Gewissheit. Sie sind seine Nachahmer u. die des Herrn, denn sie haben seine Worte trotz Bedrängnis mit der Freude aufgenommen, die vom Hl. Geist kommt, so dass sie ein nachzuahmendes Vorbild (τύπος) für alle Gläubigen in Makedonien u. Achaia wurden. Durch die durchgestandenen Leiden sind die Thessalonicher zu Nachahmern der Kirche von Judäa geworden, die unter Verfolgung zu leiden hatte (ebd. 2, 14). Der deuteropaulinische 2 Thess. fordert die Gemeinde auf, sich von jedem Bruder fernzuhalten, der ein ungeordnetes u. untätiges Leben führt. Sie sollen vielmehr dem Vorbild (τύπος) des Apostels folgen, der bei ihnen immer gearbeitet hat, um ihnen nicht zur Last zu fallen (3, 6/9). – Deutlich sichtbar wird die N. Christi in Phil. 3. Paulus erklärt, wie er nach der Vollkommenheit strebt, die darin besteht, von Christus ‚ergriffen‘ zu sein (3, 8/14). Nun ruft er die Adressaten des Briefes auf, seine ‚Mitnachahmer‘ (συμμιμηταί) zu werden u. auf die zu achten, die nach (καθώς) dem Vorbild (τύπον) leben, das sie an ihm haben. Sie sollen sich in ihrem Verhalten nach dem richten, was sie von ihm gelernt, empfangen u. gehört u. an ihm gesehen haben (ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καί ἠκούσατε καὶ εἴδετε ἐν ἐμοί, ταῦτα πράσσετε: 4, 9). An mehreren anderen Stellen mahnt Paulus die Seinen, ihn nachzuahmen (Gal. 4, 12), so in der Rede, die er in Milet vor den Ältesten der Gemeinde hält (Act. 20, 33/6). Er präsentiert sich als Vorbild in der Ehelosigkeit (1 Cor. 7, 8), auch unter Verwendung des Bildes vom Wettlauf u. vom Faustkampf (ebd. 9, 25/7). – Der Hebräerbrief stellt seinen Adressaten eine ganze Reihe von beispielhaften Persönlichkeiten des Alten Bundes als Vorbilder des Glaubens vor Augen (11). Diese laufen auf Jesus hinaus, den Urheber u. Vollender des Glaubens, der am Kreuz gelitten hat u. zur Rechten des Thrones Gottes sitzt (12, 1f).

II. Das zweite christl. Jh. a. Apostolische Väter. Im 1. Clemensbrief spielt die N. eine beträchtliche Rolle. An verschiedenen Stellen wird ihr philosophischer Ursprung sichtbar. So wird die von Gott geordnete Harmonie des Kosmos der Gemeinde von Korinth als Beispiel gegeben (19, 2/21, 9). Die anderen Verwendungen weisen eine deutlich christl. Prägung auf, die jedoch die griech.

Parallelen nicht ausschließt. Gott ist ein Vorbild der Wohltätigkeit u. der Barmherzigkeit durch die Erschaffung der Welt u. besonders des Menschen; er erfreut sich an seinem Werk. Man muss ihn nachahmen, indem man am ‚Werk der Gerechtigkeit' mitarbeitet (33, 1/8; vgl. 49, 6). Christus in seinem Leiden ist ein Vorbild der *Demut (16, 1/17) u. der *Barmherzigkeit (49, 6). Der 1. Clemensbrief bietet in Abhängigkeit vom Hebräerbrief seinen Adressaten einen umfangreichen, charakteristischen Durchgang zum Thema der N. beispielhafter Persönlichkeiten (4/7. 9/13. 15/9. 45f). In eine dieser Listen (15/9) ist Christus ausdrücklich mit aufgenommen. Clemens beschwört die Unruhestifter in der korinthischen Gemeinde, die Noblesse u. die Güte zu haben, die Stadt zu verlassen; denn so haben diejenigen gehandelt, ‚die sich ohne Reue nach dem Verhalten Gottes gerichtet haben'. Sie haben, mögen sie Heiden, Hebräer oder Christen gewesen sein, Gott nachgeahmt, indem sie sich für andere geopfert haben (54f). – Auch Ignatius v. Ant. denkt durchgehend die Relation zwischen Gott u. Christus entsprechend dem Konzept der N., das an das Konzept der Vereinigung u. besonders an den Ausdruck ἐπιτυγχάνειν ‚erlangen' (Gott oder Christus) gebunden ist. Es ist teilweise schwierig zu unterscheiden, ob der Vater oder der Sohn das Objekt der N. ist, denn mit ὁ θεός kann je nach Kontext Christus oder Gottvater gemeint sein. So vergleicht Ignatius die ἐπιείκεια, ein typisch griechischer u. schwer zu übersetzender Begriff, der Milde, Güte, Mäßigung, Schicklichkeit u. Billigkeit bezeichnet, des Bischofs von Philadelphia mit der des ‚lebendigen Gottes', ein Ausdruck des AT, der vor allem auf den Vater verweist (Philad. 1, 1f); er qualifiziert das Leben ohne Streit als Leben gemäß (κατά) Gott (Eph. 8, 1) u. spricht von der Güte gemäß Gott (Magn. 1, 1). Auch bei Ignatius gibt es ein Beispiel umgekehrter N.: Wenn Gott die Handlungsweise des Menschen nachahmte, dann wäre dieser bereits vernichtet; denn unausgesprochen ist es die Güte Gottes, die dem Menschen das Sein verleiht (ebd. 10, 1). Mit θεός ist ganz klar Christus gemeint, wenn Ignatius sich danach sehnt, ‚Nachahmer des Leidens meines Gottes' zu sein (Rom. 6, 3), oder wenn er dem jungen Bischof Polykarp (Polyc. 1, 3) vorschreibt, sich jedem einzelnen gegenüber entsprechend den Sitten (κατὰ ὁμοήθειαν) Gottes zu verhalten, der unsere Schwachheit (Jes. 53, 4; Mt. 8, 17) getragen hat wie ein vollkommener Athlet. In anderen Texten sind der Vater u. der Sohn nicht unterschieden. Nachdem er den Glauben u. die Liebe in Christus Jesus erwähnt hat, schreibt Ignatius den Ephesern: ‚Ihr, die ihr Nachahmer Gottes seid, wiederbelebt durch das Blut Gottes, habt in vollkommener Weise das Werk vollendet, das euch natürlich ist' (1, 1). Das ‚Blut Gottes' kann sich nur auf den Sohn beziehen, aber die erste Erwähnung Gottes meint möglicherweise den Vater. Andere Passagen nehmen deutlicher Bezug auf Christus. Ignatius ermahnt die Philadelphier, Nachahmer Christi zu sein, wie dieser Nachahmer seines Vaters ist (Philad. 7, 2). Denn man soll nicht im Geist des Streites handeln, sondern gemäß den Lehren Christi (κατὰ χριστομαθίαν: ebd. 8, 2). Die Christen müssen Nachahmer des Herrn sein, indem sie Ungerechtigkeit, Entbehrungen u. Verachtung ertragen, um in Christus zu bleiben (Eph. 10, 1/3). Die N. Christi ist für Ignatius stets die N. der Passion; sie erstrebt Vereinigung mit dem leidenden Christus. Die N. des Leidens ist bei Ignatius umso eindringlicher, als er seine Briefe auf dem Weg in den Tod schreibt. Im Martyrium wird Ignatius ein vollkommener Jünger Jesu Christi werden (Rom. 5, 1. 3; Eph. 1, 2; 3, 1; Trall. 5, 2). Zwei Anspielungen werden auf exemplarische Persönlichkeiten gemacht: Ignatius hofft, auf den Spuren des Paulus angetroffen zu werden, wenn er ins Martyrium geht, um zu Gott zu gelangen (Eph. 12, 2). Auch wünscht er sich, dass alle Bourrhos, den Boten der Smyrnäer, nachahmen, ‚denn er ist ein Vorbild für den Dienst für Gott' (Smyrn. 12, 1). – Ebenso enthält der Philipperbrief des Polykarp eine Erwähnung der N. der Geduld Christi in seinen Leiden, die er ertragen hat, ‚damit wir in ihm leben' (Polycarp. ad Philipp. 8, 1f).

b. Apologeten. Die Lehre von der N. ist bei den Apologeten sehr viel stärker philosophisch geprägt als bei den Apostolischen Vätern. Die Apologeten sprechen nicht von der N. Christi; dies ist eine Konsequenz aus der Intention ihres Schreibens u. Erfordernis der literarischen Gattung. – Die Heiden schreiben den Göttern alle Arten von Ausschweifungen zu, um das eigene Gewissen zu beruhigen, wenn sie sie nachahmen (Aristid. apol. 9; Iustin. apol. 1, 21, 4; Tert. apol. 9. 11.

15). Unter dem Einfluss der Dämonen äffen die Fabeln der Mythologie die Worte u. Taten der beiden Testamente nach (Iustin. apol. 1, 62, 2. 64, 1; dial. 69, 2f; 70, 1. 5). Gott hat aus Liebe die Welt für das Menschengeschlecht erschaffen; die Menschen müssen seine Werke u. seine Tugenden nachahmen (Iustin. apol. 1, 10, 1/5; 2, 4, 2). Nur diejenigen können Unsterblichkeit erhoffen, die Gott durch ihre Frömmigkeit u. die Heiligkeit ihres Lebens ähnlich sind (ebd. 1, 21, 6). Die Nachfolge Gottes geschieht über seinen Sohn (ebd. 14, 1), sie wird verwirklicht in Keuschheit, wahrer Anbetung, im Teilen mit den Armen u. im Gebet für die Feinde (ebd.). Die N. Christi im engeren Sinne findet sich bei Justin nicht; Christus wird vor allem als ein lehrender Meister vorgestellt. – Nach Tatian ist der von Anbeginn gezeugte Logos der Demiurg der Schöpfung; er hat die *Materie erschaffen. Der Mensch muss den Logos nachahmen, indem er dem Chaos der (zusammen mit dem Menschen) ‚mitgeborenen' (συγγενοῦς) Materie eine Ordnung auferlegt (or. 5, 6). Der Logos steht in der N. des Vaters, der ihn gezeugt hat; μίμησις ist hier gleichbedeutend mit εἰκών. Und er hat den Menschen erschaffen u. ihm das göttliche Vorrecht der Unsterblichkeit verliehen, ebenso die Engel (ebd. 7). Es ist jedoch nirgends die Rede von der N. Gottes oder des Logos durch den Menschen. Tatian erwähnt zwar verschiedentlich das Konzept der Nachfolge (κατακολουθεῖν, ἕπεσθαι, κατά), allerdings geht es ihm dabei nicht um N., sondern um Gehorsam (ebd. 18, 6; 19, 9; 32, 1). – Der Brief an Diognet unterstreicht durchgehend die Güte u. die Milde, die Gott gezeigt hat, als er die Welt erschuf u. aus Liebe zu den Menschen seinen Logos zu ihr gesandt hat (7f). ‚Indem du liebst, wirst du zum Nachahmer seiner Güte. Und verwundere dich nicht, wenn der Mensch zum Nachahmer Gottes werden kann: Er kann es, weil er (sc. Gott) es will' (θέλοντος αὐτοῦ: ebd. 10, 4; dass mit αὐτοῦ der Mensch gemeint ist, ist wenig wahrscheinlich).

c. Martyrerakten. Da sich die wörtlich verstandene Nachfolge Christi nur sehr begrenzt praktizieren ließ, entstand schon früh der Gedanke einer partiellen Nachfolge, die sich auf die Passion Christi konzentrierte. Die N. Christi wird in den Martyrerakten des 2. Jh. vielfach genannt; sie ist eng mit der Anwesenheit Christi in der Person des Martyrers verbunden (van Henten 323f). – Das Martyrium des Polykarp ist ‚konform zum Evangelium' (1, 1; 19, 1 [2. 16 Musurillo]); der Martyriumsbericht unterstreicht in jedem Detail die Parallelität zwischen der Passion Christi u. der des Bischofs von Smyrna (ebd. 1, 1; 6, 2 [vgl. Mt. 10, 36]; 7 [vgl. Mt. 26, 55]; 8, 1 [vgl. Mt. 21, 7]; 8, 2; 10, 2; 17, 2f [2. 6/8. 10. 14/6 M.]). Für μαθητής u. μιμητής lässt sich dieselbe Bedeutungsgleichheit feststellen wie in den Ignatiusbriefen. Aber die Martyrer sind nicht nur Nachahmer Christi: Der Herr ist da u. spricht mit ihnen (ebd. 2, 2 [2 M.]). – Auch der Brief über die Martyrer von Lyon u. Vienne bezeugt die Themen der Jüngerschaft u. der N., die oft begrifflich nicht getrennt sind. Vettius Epagathus ist ein ‚authentischer Jünger Christi u. er begleitet das Lamm überall, wohin es geht' (Eus. h. e. 5, 1, 10; vgl. Apc. 14, 4); in Sanctus, dem Diakon der Gemeinde von Vienne, leidet Christus selbst (Eus. h. e. 5, 1, 23). Blandina wird an einen Pfosten gefesselt den wilden Tieren ausgesetzt; ihre Gefährten sehen in ihr den gekreuzigten Christus (ebd. 5, 1, 41f). Die Gefangenen ‚werden so sehr die Nacheiferer (ζηλωταί) u. die Nachahmer (μιμηταί) Christi' in der Demut seiner Entäußerung, dass sie sich weigern, sich Martyrer nennen zu lassen, weil sie diese Bezeichnung Christus sowie den bereits Gestorbenen vorbehalten (ebd. 5, 2, 2f). Sie klagen niemanden an u. beten für ihre Peiniger ‚wie Stephanus, der vollkommene Martyrer' (5, 2, 5). – In der Passio Perpetuae et Felicitatis erklärt Felicitas dem Gefängniswärter, der sie die Schmerzen der Geburt leiden sieht: ‚Nun bin ich es, die leidet. Dann wird ein anderer in mir sein, der für mich leiden wird, weil ich für ihn leiden werde' (15, 5 [SC 417, 156]). Als sie mit Ruten geschlagen werden, werden Revocatus, Saturninus u. Saturus ‚von Freude erfüllt, weil sie einen Anteil an den Leiden des Herrn erhalten haben (oder in einem Teil der Leiden nachgefolgt sind: consecuti)' (ebd. 18, 9 [168]). – Das Gebet Jesu für seine Peiniger nach Lc. 23, 34 u. dessen Widerhall im Gebet des Stephanus bilden die wörtliche Vorlage für den Bericht des Kirchenhistorikers Hegesipp im 2. Jh. über den Tod des Herrenbruders Jakobus: ‚Ich bitte dich, Herr Gott Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun' (Eus. h. e. 2, 23, 16). – Die N. Jesu durch den Martyrer u.

seine Anwesenheit in ihm bleiben als Motive auch in den späteren Martyrerakten bestimmend.

d. ‚Valentinianische Gnosis'. Der Begriff der N. wird, wie der des Bildes, kaum verwendet u. nur bei Ereignissen, die sich im Pleroma oder bei der Schöpfung durch den Demiurgen abspielen (Hippol. ref. 6, 30, 6; Iren. haer. 1, 4, 5. 7, 2. 14, 7. 17, 1f; 3, 11, 2).

e. Frühe theol. Schriften. Der Begriff der N. wird bei Irenäus nur selten verwendet, etwa im Ausdruck ‚configurans temetipsum Patri' in einem Kommentar zu Mt. 5, 45 (Iren. haer. 4, 13, 3) sowie mehrere Male im Kontext des Martyriums. Stephanus erfüllt ‚die vollkommene Lehre', d. h. er wird ein vollkommener μαθητής, indem er in allem den Meister des Martyriums nachahmt u. für seine Peiniger betet (ebd. 3, 12, 3). Gegen die Valentinianer, die zwischen dem Christus von oben u. dem psychischen Christus unterscheiden, sowie zwischen dem Aeon Kreuz, auch Grenze genannt, u. dem irdischen Kreuz, erwidert Irenäus, dass Christus die Jünger nicht ermahnt hätte, ihr Kreuz zu tragen, ihm nachzufolgen u. das Martyrium auf sich zu nehmen, wenn er nicht selbst gelitten hätte u. sich vor der Passion aus dem Menschen Jesus hinweggehoben hätte. Er habe nicht von einem ‚anderen Kreuz' gesprochen, sondern von dem Leiden, das er auf sich nehmen werde (3, 18, 5). Erwähnt werden auch die Jünger der Valentinianer, die ihre Lehrer nachahmen (3, 15, 2). – Clemens v. Alex. ist der erste christl. Schriftsteller, der die griech. u. christl. Auffassung der N. in vollem Umfang zusammengeführt hat. Die N. wird bei Clemens weniger als μίμησις als als ἐξομοίωσις bezeichnet, d. h. durch die unternommene Anstrengung, meistens durch die Übung von Tugenden, um sich Gott oder Christus ähnlich zu machen u. so zur ὁμοίωσις zu gelangen (Merki, Ebenbildlichkeit; Wyrwa 173/89). An mehreren Stellen geht es in einem bibl. Kontext darum, Gott oder Christus nachzufolgen (Clem. Alex. strom. 2, 80, 5. 100, 3f. 104, 3; 5, 94, 6; 7, 100, 3; paed. 2, 36, 2; 3, 12, 4). An anderen Stellen wird die Nachfolge Gottes oder Christi vor allem unter dem Oberbegriff des Gehorsams (strom. 2, 47, 4; 7, 101, 5) oder der Erziehung (ebd. 1, 52, 3; 7, 101, 4; protr. 2, 36, 2) erfasst. – In seiner Darstellung der N. Gottes bezieht sich Clemens stellenweise ausdrücklich auf Platon u. die Stoiker. Er lobt die positive Haltung gegenüber der ‚barbarischen Philosophie', d. h. den Hebräern (strom. 2, 100, 3; 5, 94, 6), die er im Werk Platons entdeckt, u. zitiert durchgehend Theaet. 176b, sehr oft mit der Klarstellung, dass die N. Gottes nur ‚im Maße des Möglichen' (strom. 2, 100, 3f. 136, 5f) erfüllt werden kann. Andererseits kritisiert Clemens die Position der Stoiker, die die Tugend des Weisen der Tugend Gottes gleichsetzen (ebd. 6, 114, 4/6). Der Mensch muss vollkommen werden, wie es der Vater will, aber es ist unmöglich, so vollkommen zu werden, wie Gott es ist (7, 88, 5f; vgl. Mt. 5, 48). – Clemens verbindet eine Vielzahl von Tugenden mit der N. Gottes u. Christi (Crouzel, Imitation 32). Die Tugenden stehen in Beziehung zur Annahme an Kindes statt durch Gott u. zu den Werken der Gnade (protr. 9, 86, 2). Die N. führt schließlich zur Vergöttlichung kraft des Willens Gottes (paed. 3, 1, 5). – Die Verähnlichung mit Christus ist in vielen Texten an die Verähnlichung mit Gott gebunden: Indem man Ersteren nachahmt, wird man Letzterem ähnlich (strom. 2, 136, 5f; 7, 13, 2/4). Der Logos ist der Pädagoge, der die Tugend lehrt (paed. 1, 99, 3). Aber er ist auch derjenige, der sein Bild dem Gnostiker aufprägt (strom. 7, 16, 6). Die N. ist nicht allein Tat des Menschen. Es geht nicht nur um die N. des Logos in seiner Göttlichkeit; auch das irdische Leben des Erlösers ist als Beispiel aufgegeben (paed. 1, 98, 1/3). Das fleischgewordene Wort hat alle Tugenden geoffenbart (ebd. 1, 9, 4); Christus hat seine Werke seinen Worten angeglichen (ebd. 1, 100, 3); seine Einfachheit in den gewöhnlichen Vollzügen des Lebens dient uns als Vorbild (ebd. 2, 38). Sein Leib ist von derselben Beschaffenheit wie der unsere (3, 20, 4f. 64, 3). Er hat die Ehelosigkeit u. die Armut praktiziert. Die Häretiker geben in exzessiver Weise vor, ihn nachzuahmen, indem sie die Ehe ablehnen (strom. 3, 49, 1). Durch die eigene Taufe ahmen die Christen seine Taufe nach (paed. 1, 25, 3/26, 1). Eine N. des Leidens Christi wird nur an drei Stellen angesprochen (strom. 2, 104, 3; paed. 2, 73, 3; 3, 85, 3). – Bei Tertullian spielt das Thema der N. keine herausragende Rolle. Deutlich wird die N. Christi durch den Martyrer (mart. 1, 8: scorp. 1, 8; 9, 6; fug. 12, 7). Eine Passage in De patientia (2f) entfaltet breit das Beispiel der Geduld Gottes, die ihn seine Wohltaten

über die Menschen ausschütten lässt, trotz ihrer Undankbarkeit, ihres Götzendienstes, der Verfolgungen, die sie die Seinen erleiden lassen, u. ihrer Laster. Die N. Christi weitet Tertullian auf die gesamte irdische Existenz Jesu aus, u. zwar ohne Beschränkung auf die Passion oder eine kleine Zahl exemplarischer Ereignisse (ebd. 3). Eine andere Passage desselben Werkes führt die Gleichnisse vom verlorenen Schaf u. vom verlorenen Sohn als Beispiele für die göttliche Geduld an, die *Buße möglich sein lässt (ebd. 12, 6f). Vom montanistischen Standpunkt aus verweigert Tertullian später jedoch die Schlussfolgerung, die die Katholiken bzw. Psychiker aus der Güte Gottes ableiten, d. h. die Sünder zur Buße zuzulassen. Er beurteilt dies als unvereinbar mit der Gerechtigkeit Gottes (pud. 2, 1/4). Das *Fasten der Montanisten ist N. Gottes, der keinen Hunger kennt u. der Nahrung nicht bedarf (ieiun. 6, 7).

III. Spätere Beispiele. Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf eine exemplarische Auswahl.

a. Origenes. Die Lehre von der Nachfolge u. der N. Gottes u. Christi leitet Origenes wesentlich aus der Bibel her. Die Nachfolge Christi grenzt er vergleichsweise deutlich von der N. ab (zum Begriff der Nachfolge bei Origenes Völker, Vollkommenheitsideal; zum psychologischen u. affektiven Kontext des Begriffs bei Origenes Bertrand). Der Begriff der Nachfolge wendet in enger Anlehnung an die Evangelientexte auf jeden nach Vollkommenheit strebenden Christen das an, was die Evv. über Jesus u. seine Jünger berichten (in Joh. comm. 32, 32, 399f [GCS Orig. 4, 480]; in Mt. comm. 10, 1. 23; 12, 21f; 16, 24 [ebd. 10, 1f. 31/3. 116/8. 556f]; in Mt. comm. ser. 141 [ebd. 11^2, 292/5]; in Lev. hom. 12, 4 [ebd. 6, 460/2]; in Jos. hom. 1, 4 [ebd. 7, 291f]; exhort. mart. 12. 32 [ebd. 2, 11/3. 28]). – Der geistliche Mensch folgt Christus in einer vollkommeneren Weise als der Christ, der im einfachen Glauben verbleibt (in Mt. comm. 15, 8 [ebd. 10, 370/2]), u. vor allem als derjenige, der in seinen Sünden verharrt (in Joh. comm. 19, 11, 70 [ebd. 4, 311]). Nach dem Tod folgt der Jünger Jesus in den in princ. 2, 11, 6 (ebd. 5, 189/91) beschriebenen Etappen der Schule der Seelen u. findet in der Herrlichkeit die wahren Güter (in Ps. 38 hom. 2, 2 [PG 12, 1402/4]; in Mt. comm. 15, 24 [GCS Orig. 10, 419/22]). – In Anlehnung an das vierte Ev. behandelt Origenes an einigen Stellen die N. des Vaters durch den Logos. Wie der Vater ist der Sohn immer tätig; auch schon vor seiner Fleischwerdung hat er durch seine Theophanien die Menschen belehrt. Dies ist die Stimme Gottes, die die Propheten u. Heiligen des Alten Bundes gehört haben (in Joh. comm. 6, 4, 17/25 [ebd. 4, 110f]). Er urteilt nach dem, was er vom Vater empfangen hat (ebd. 20, 38, 350/7 [379]). Die N. des Vaters durch den Logos ist auch in einer Erklärung der Inkarnation bedeutsam: Damit die Menschen ihn verstehen können, stellt Gott sich in den Anthropomorphismen der Bibel als Mensch dar. In seiner Inkarnation ahmt der Sohn den Vater nach, indem er in seiner Person das verwirklicht, was der Vater in der bibl. Offenbarung getan hat (in Mt. comm. 17, 20 [ebd. 10, 640/2] u. ö.: vgl. Crouzel, Image 257/60). – Die Relation der N. betrifft alle drei göttlichen Personen, auch den Hl. Geist (in Mt. comm. 13, 18 [GCS Orig. 10, 226/30]; in Lc. hom. 28 [ebd. 9, 213/6]). Die N. der göttlichen Personen ist eng an die Übung der Tugenden gebunden (princ. 4, 4, 10 [ebd. 5, 363f]; in Lev. hom. 4, 3 [ebd. 6, 318f]). – Die N. verweist in der Entstehung der Tugenden, im Wachsen des ‚nach dem Bilde‘, empfangen aA. bis hin zur abschließenden *Ebenbildlichkeit, stets auf die Tätigkeit des Menschen u. den freien Willen (princ. 2, 9, 6; 3, 6, 1 [ebd. 5, 169f. 279/82]). Man wird den Götzen ähnlich, wenn man ihnen kultische Verehrung entgegenbringt; dem wahren Gott wird man ähnlich, wenn man ihn anbetet (in Rom. comm. 4, 5 [307 Hammond Bammel]; in Rom. frg. 4, 16f [J. Schérer, Le commentaire d'Origène sur Rom. 3, 5/5, 7, d'après les extraits du Papyrus n° 88748 du Musée du Caire et les fragments de la Philocalie et du Vaticanus graecus 762 (Le Caire 1957) 204/10]). – Die N. zielt zumeist auf den fleischgewordenen Logos ab. An einigen Stellen ist direkt die Entäußerung der Menschwerdung angesprochen, oft in Abhängigkeit von Phil. 2, 5/11 (in Mt. comm. 15, 7 [GCS Orig. 10, 365/70]; in Lc. hom. 20 [ebd. 9, 119/24]; in Lev. hom. 10, 2 [ebd. 6, 442/5]), u. sein irdisches Leben (in Joh. comm. 28, 4f, 22/38; 32, 20, 260/6 [ebd. 4, 392/5. 460/2]; in Mt. comm. 10, 15. 23; 16, 1 [ebd. 10, 18/20. 31/3. 461/4]; in Lev. hom. 1, 5; 4, 6; 9, 2 [ebd. 6, 287f. 323/5. 419/21]; in Lc. hom. 29. 34 [ebd. 9, 167/71. 188/95]; c. Cels. 8, 56 u. ö.; weitere Belege Crouzel, Imitation 36). Besonders die Passion Jesu ist beispiel-

haft; vor allem die Martyrer ahmen sie nach (in Joh. comm. 2, 34, 210f [GCS Orig. 4, 93]); c. Cels. 2, 11. 42; 7, 17; exhort. mart. 28. 30. 37. 41f [ebd. 2, 24/7. 34f. 38/40]; in Num. hom. 24, 1 [ebd. 7, 225f]; in Rom. comm. 5, 9 [431f H. B.]). Die vollkommene N. Christi im Martyrium kann nie Sache aller Christen sein. Zum Kampf des Martyriums wird man durch die göttliche Vorsehung geführt (exhort. mart. 34 [GCS Orig. 1, 29/32]). Wie das Martyrium, so ist bei Origenes auch die *Jungfräulichkeit eine N. Christi (in Mt. comm. 10, 17 [ebd. 10, 21f]; in Mt. frg. 281 [ebd. 12, 1, 126]). Unter denen, die ganz besonders verpflichtet sind, Jesus nachzuahmen, wird die Kirche in ihrem Gehorsam (in Cant. comm. 2 [ebd. 8, 156]) ebenso wie ihre Vorsteher genannt (in Lc. hom. 12 [ebd. 9, 72/6]; in Jos. hom. 7, 6 [7, 332/4]; in Mt. comm. 16, 8 [10, 489/501]; in Joh. comm. 32, 10, 111/22 [4, 441/3]; in Jes. hom. 6, 3 [6, 271/4]; in Mt. comm. ser. 61 [11², 138/43]). – N. gibt es auch im Bereich des Teufels: Eine satanische Trinität ahmt oder vielmehr äfft die göttliche Trinität nach (vgl. Crouzel, Image 189/93). Es ist hinsichtlich der trügerischen Keuschheit gewisser Häretiker sogar die Rede von der ‚Keuschheit des Teufels', die die Keuschheit, die sich mit Christus identifiziert, nachäfft, um die Seelen zu täuschen (in Hes. hom. 7, 3 [GCS Orig. 8, 392/4]).

b. Methodius v. Olympus. Die Jungfräulichkeit ist eines der Elemente christlicher Vollkommenheit, die das Abbild in die Ebenbildlichkeit verwandelt; der Logos ist Fleisch geworden, um den Menschen sein eigenes Verhalten als Mensch zu zeigen wie ein Bild, das sie in ihrem ganzen Leben nachzeichnen müssen, ‚den nachahmend, der es gemalt hat' (conv. 1, 24 [SC 95, 64]). Christus hat seinen Leib jungfräulich bewahrt, u. auch die Christen müssen so handeln, um ihm ähnlich zu sein (ebd. 1, 25 [64]). Im Abschlusshymnus des Gastmahles (ebd. 288/91 [314/20]) tritt ein Aufzug beispielhafter biblischer Personen auf. Aber wenn ‚die feindliche Macht' es auch schafft, die Tugend u. die Gerechtigkeit nachzuahmen, um die Menschen mit ihrer Heuchelei zu täuschen, so ist es nach *Methodius, der in dieser Aussage nicht so kühn ist wie Origenes, dem Teufel nie gelungen, die Keuschheit nachzuäffen (ebd. 10, 270f [294/6]).

c. Gregor v. Nyssa. Auch bei ihm ist die Lehre von der N. Gottes u. Christi im Zusammenhang der Theologie des Bildes u. der Ebenbildlichkeit verortet (Merki, Ebenbildlichkeit). Die Teilhabe am Urbild wurde bei der Schöpfung empfangen, aber die Sünde hat sie befleckt u. die Ähnlichkeit mit dem Teufel bewirkt (c. Eunom. 3, 10 [GregNyss-Op 2, 292f]); Christus ist auch auf die Welt gekommen, um ihre Wiederherstellung, die die Erlangung der Ebenbildlichkeit ist, zu ermöglichen (beat. 1 [ebd. 7, 2, 80f]). Diese Wiederherstellung erfordert zuerst die Absage an das Böse (Pss. titt. 1, 1 [ebd. 5, 25f]). Der Mensch besitzt schon in seiner ursprünglichen Natur die Samen der göttlichen Güter, darunter als wertvollsten den freien Willen (beat. 1 [7, 2, 81/3]; or. catech. 5 [3, 4, 18/20]). Das göttliche Handeln in der Erlangung der Ebenbildlichkeit wird deutlich unterstrichen. Christus malt die Seele des Menschen neu (beat. 1 [7, 2, 80f]), der Hl. Geist modelliert sie (Pss. titt. 2, 11 [5, 115/24]). Der Mensch wird von ihnen geformt bzw. Christus wird sogar im Menschen geformt (perf.: 8, 1, 192/5). Die Ebenbildlichkeit ist gleichbedeutend mit der Annahme an Kindes Statt durch Gott (bapt. Chr.: 9, 239/41) u. mit dem Leben Christi im Menschen (perf.: 8, 1, 174/7). Die N., die bald μίμησις, bald ὁμοίωσις genannt wird, repräsentiert den ethischen Aspekt dieses Prozesses. – Vor allem durch die Werke wird man Gott ähnlich (prof. Christ.: 8, 1, 134/6). Die Christen können nur die nachahmbaren Eigenschaften Christi nachahmen; die unnachahmlichen verehren sie (perf.: 8, 1, 177/9). – Das wesentliche Mittel, um zur Ebenbildlichkeit mit Gott u. zur Glückseligkeit zu gelangen, ist ein tugendhaftes Leben (beat. 1 [7, 2, 81/3]). Gott erträgt das Böse u. vergibt die Sünden, wie auch wir einander unsere Schulden erlassen müssen. Gott ahmt in gewisser Weise den Menschen nach, weil er den Menschen in der Art behandeln wird, wie dieser die anderen behandelt hat (or. Dom. 5 [7, 2, 123/36]; or. catech. 40 [3, 4, 103/6]). Der Friedfertige ahmt die göttliche Einfachheit u. Einheit nach (beat. 7 [7, 2, 159/61]). – Der Martyrer tritt bei Gregor kaum als Nachahmer Christi auf, ausgenommen aA. einer Predigt über Stephanus (Steph. 2 [10, 1, 97]); im 4. Jh. ist im Röm. Reich das Martyrium kein aktuelles Problem mehr. Die Jungfräulichkeit ist die N. des engelgleichen Lebens der Auferstandenen (virg. 14, 4 [SC 119, 440/4]; vit. Macr. 11 [ebd. 178, 174/80]).

d. Gregor v. Naz. Seine Auffassung von der Verähnlichung mit Gott lässt sich am Beispiel des Kaisers ablesen: Der Kaiser hat durch seine politische Macht Anteil an der göttlichen Macht u. bildet diese ab. Seine Verähnlichung mit Gott geschieht aber nicht automatisch, sondern erfordert aktive N.; dasselbe gilt auch für gewöhnliche Menschen (or. 36, 11 [SC 318, 264/6]). Diese Synergie aus Gnade u. menschlicher Freiheit, aus Teilhabe u. N. aktualisiert eine Wechselseitigkeit u. gegenseitige Einwohnung zwischen Gott u. dem Menschen, u. dies begründet die Vergöttlichung des Menschen (V. E. F. Harrison, Poverty, social involvement, and life in Christ according to Saint Gregory the theologian: GreekOrthTheolRev 39 [1994] 155). – Or. 14, 24/7 (PG 35, 889/96) legt dar, dass die Sorge für die Armen N. der Gerechtigkeit u. Großzügigkeit des Schöpfers ist. Die Caritas wird als Vergöttlichung beschrieben (ebd. 14, 26 [892]: γενοῦ τῷ ἀτυχοῦντι θεός, τὸν ἔλεον Θεοῦ μιμησάμενος). Gregor erkennt den graduellen Unterschied zwischen göttlichen u. menschlichen Werken der Barmherzigkeit an, betont aber ihre grundsätzliche Gleichheit (ebd.).

e. Joh. Chrysostomus. Das Thema der N. ist in seinen Predigten reich vertreten. An einigen Stellen fordert er zur N. Gottes auf (in Rom. hom. 16, 6 [PG 60, 556f]; in Hebr. hom. 4, 3; 19, 2 [ebd. 63, 40f. 141f]; in Phil. hom. 6, 1. 3 [62, 217/9. 221/3]; in Eph. hom. 7, 4 [62, 53/6]). Meistens ist jedoch Christus das Ziel der N. (anom. 10, 65/147 [SC 396, 244/50]; in Mt. 26, 39 hom. 4 [PG 51, 37/40]; oppugn. 3, 14 [ebd. 47, 372/5]; in Ps. 109 expos. 8f [55, 276/9]; in Mt. hom. 13, 2; 78, 4 [57, 209/11. 715/8]; in Act. hom. 9, 4; 14, 4 [60, 80f. 117/20]). Die N. Christi ist mehr als eine äußerliche oder rein ethische Beziehung. Der Christ ist vereint mit ihm, wie der Leib mit dem Haupt (in 1 Cor. hom. 8, 4; 32, 1 [61, 72f. 263/5]; in Eph. hom. 3, 2/4 [62, 25/9]). Dies alles wird durch die Auslegung des paulinischen Bildes ‚Christus als Gewand anziehen' (Rom. 13, 14; Gal. 3, 27) illustriert. Christus als Gewand anzuziehen bedeutet nach Joh. Chrysostomus, immer mit ihm zusammen zu sein. Er beruft sich auf eine bekannte Redensart über die große Freundschaft zwischen zwei Menschen. ‚Der u. der hat den u. den als Gewand angezogen'; ihre Freundschaft verwandelt gewissermaßen den einen in den anderen (in Rom. hom. 24, 2. 4 [60, 623/8]; in Gal. comm. 3, 5 [61, 656/8]; in Eph. hom. 4, 3 [62, 34f]; Kehl 1012f). – Die Aufforderung zur N. Gottes u. Christi ist nicht allein an die Mönche gerichtet, sondern an jeden Christen (oppugn. 3, 14 [PG 47, 372/5]). Schon der Name der Christen legt dies nahe, weil sie ja mit dem Namen Christi benannt sind, weil sie ihm folgen, wie die kaiserl. Garde dem Kaiser folgt (adv. Iud. 8, 9 [48, 941f]; in Joh. hom. 19, 3 [59, 122/4]). N. u. Nachfolge Christi sind hier deckungsgleich. Nun lehrt man nicht so sehr durch Worte wie durch Taten (hom. in Mt. 26, 39, 4 [51, 37/40]). Entsprechend bereitet Jesus den Weg, auf dem die Menschen gehen sollen; das ist einer der Gründe für seine Menschwerdung (delic. 5 [51, 351f]). Die menschlichen Taten Christi haben nicht nur den Zweck, seine Menschlichkeit zu zeigen, sie lehren auch die Tugend. Wenn er nur als Gott gehandelt hätte, hätte er nicht zeigen können, was die Menschen tun sollen (in Joh. hom. 49, 1 [59, 273/5]). Jesus wird mit dem Lehrer verglichen, der den Kindern Schreiben beibringt u. dessen herrlich gemalte Buchstaben mehr schlecht als recht von ihnen kopiert werden (ebd. 71, 1 [386]; vgl. ebd. 15, 3 [100/2]; in Phil. hom. 6, 1 [62, 217/9]; in Mt. hom. 78, 4 [57, 715/8]). Dennoch lässt die N. Christi den Menschen über das Menschliche hinaus aufsteigen u. macht ihn Gott ähnlich (in Act. hom. 14, 4 [60, 117/20]; in Hebr. hom. 19, 2 [63, 141/4]).

f. Cyprian. Das Beispiel Christi ist ein zentrales Motiv der Christologie u. Soteriologie Cyprians (B. Studer, Die Soteriologie Cyprians v. Karthago: Augustinianum 16 [1976] 440/7; Ko Ha Fong). Bei Cyprian ist Jesus hauptsächlich ‚magister' u. ‚exemplum' (S. Deléani, Christum sequi [Paris 1979]). Christsein ist Nachfolge Christi im Sinne von Gehorsam u. N. (hab. virg. 7 [CSEL 3, 1, 193]; pat. 9 [CCL 3A, 123]; zel. 11 [ebd. 81]; weitere Belege Deléani aO. 13_{32}). Cyprian verbindet die Idee der Nachfolge Christi mit dem Bild des Weges u. des Wandelns. Der Gehorsam zur Lehre Christi wird nicht rein gesetzmäßig u. die N. seines Beispiels nicht rein äußerlich gedacht. Gehorsam u. N. Christi sind untrennbar mit dem In-Christus-Sein bzw. In-Christus-Bleiben verbunden (hoc est enim velle cum Christo inveniri id quod Christus et docuit et fecit imitari: ep. 58, 1, 3 [CCL 3C, 320]; vgl. pat. 20 [ebd. 3A, 130]). Lehre u. Beispiel Christi sind keine

bloße Wegweisung, vielmehr ist Christus der Weg selbst. Das Leben der Christen ist daher ein ‚Wandeln in den Fußstapfen Christi' (hab. virg. 7 [CSEL 3, 1, 193]; vgl. unit. eccl. 2 [CCL 3, 249]). Das Beispiel, das Christus seinen Nachfolgern gibt, hat er ‚an sich selbst gegeben' (ep. 6, 2 [ebd. 3B, 32]; ebd. 58, 6, 3 [3C, 328]; domin. orat. 14 [ebd. 3A, 98]). Die höchste Form der Nachfolge Christi ist das Martyrium (Belege bei Deléani aO. 84/95; V. Leppin, Das Bischofsmartyrium als Stellvertretung bei Cyprian v. Karthago: ZsAntChrist 4 [2000] 255/69).

g. Ambrosius. Christum sequi, Christum imitari u. Christo adhaerere sind oft wiederholte Forderungen (in Lc. 4, 12; 5, 4; 9, 35 [CCL 14, 110. 136. 343f]; in Ps. 38, 1 [CSEL 64, 184]; in Ps. 118 expos. 5, 2; 7, 2; 20, 20; 22, 23 [ebd. 62, 95f. 127. 445. 500]; Baus 123/5; Dassmann 205/10. 212/4). – Das ganze Leben Jesu, seine Gesinnungen u. Handlungen sollen vom Christen nachgeahmt werden (in Lc. 6, 100 [CCL 14, 210]). Christus ist Vorbild der Jungfräulichkeit (passim), Vorbild im Fasten (ep. 14, 15 [CSEL 82, 3, 242f]), in der Armut u. Verachtung der irdischen Güter (in Lc. 4, 43 [CCL 14, 122]; in Ps. 38, 27 [CSEL 64, 204]), im Gehorsam (in Lc. 5, 42 [CCL 14, 150]), Gebet (ebd. 5, 43 [150]; off. 1, 30, 151f [ebd. 15, 55f]) u. vor allem in der Demut (in Ps. 118 expos., 14, 20. 46; 20, 3 [CSEL 62, 310. 329. 447]; in Lc. 5, 54 [CCL 14, 153]). Die *Demut kann als Ausgangspunkt ebenso wie als Ziel aller Nachfolge verstanden werden. Besonders ausführlich bespricht Ambrosius sie in der Erklärung des 118. Psalms. Wie kann der Mensch Christus nachfolgen, wenn dieser Gott selbst ist? Wenn er sich der Göttlichkeit Christi bewusst wird, wird ihm gleichzeitig klar, ‚dass wir im Vergleich zu ihm nur bis an seinen Kleidersaum reichen, den oberen Teil seines Gewandes aber nicht berühren können' (in Lc. 6, 58 [ebd. 194]). – Für Ambrosius ist Nachfolge wesentlich Kreuzesnachfolge: ‚Darin bestehen das Kreuztragen u. die Nachfolge Christi, dass wir mit ihm mitsterben u. mitbegraben werden' (ebd. 6, 34 [186f]). Christus lenkt die Menschen auf den Weg des Kreuzes u. ermuntert sie zur N. seines Leidens (fid. 3, 7, 53 [CSEL 78, 127]; vgl. ebd. 5, 6, 81 [246]; ep. 36 [2], 26 [ebd. 82, 17f]). – Dem Thema der Weltflucht widmet Ambrosius eine eigene Schrift (De fuga saeculi). Die Flucht besteht darin, dass man sich der Sünde enthält, sich durch das Bemühen um Tugend zum Bild u. Gleichnis Gottes umwandelt u. den eigenen Möglichkeiten entsprechend alle Kräfte anstrengt, um Gott ähnlich zu werden (ebd. 4, 17 [32, 2, 178]). – Christus beruft jeden Menschen in seine Nachfolge: ‚Christus hat alle berufen, ... alle sollen ihm folgen. Allen hat er das Reich u. das ewige Leben verheißen' (Christus enim omnes vocavit, omnibus profectio patet, ut omnes sequantur, omnibus regnum propositum et vita aeterna: ebd. 2, 6 [167]; vgl. ebd. 5, 31 [188]; in Lc. 6, 17. 19 [CCL 14, 180f]). Jeder, der Christus nachfolgt, soll nach seinen Möglichkeiten Christus nachahmen (ergo qui sequitur Christum, ipsum pro possibilitate sua debet imitari: in Ps. 38, 1 [CSEL 64, 184, 13f]). – Ziel der Nachfolge u. N. ist es, Anteil an Christus zu erhalten (in Ps. 118 expos. 8, 6 [ebd. 62, 151f]). Wer Christus nachfolgt, wandelt nicht in umbra, sondern in imagine, denn er besitzt in ihm die leuchtende Sonne der Gerechtigkeit (in Ps. 38, 24 [ebd. 64, 202]; vgl. in Ps. 118 expos. 17, 29 [ebd. 62, 391f]). Wer Christus nachfolgt, kommt durch ihn zum Vater (ebd. 22, 7 [492]). – Ambrosius zeigt im Rückblick auf die öffentliche Kirchenbuße des Theodosius I in Mailand auf, dass der Herrscher der Demut Christi nachgefolgt sei (humilitatem fuerit Christi secutus: obit. Theod. 27 [ebd. 73, 385]; vgl. M. Meier, Göttlicher Kaiser u. christl. Herrscher: Das Altertum 48 [2003] 129/60; Überblicksdarstellung zur N. Gottes durch die christl. Kaiser bei Rebenich, Art. Monarchie: o. Bd. 24, 1176/8).

h. Augustinus. Nach dem Selbstzeugnis der Confessiones will Augustinus in der Bekehrung Christus allein folgen u. hinter ihm hergehen (te solum sequi; post te ire: 8, 18; vgl. ebd. 13, 24f an die Adresse aller Gläubigen). Der Aufruf zur Nachfolge wird durch das Beispiel anderer verstärkt (durch Victorinus: ebd. 8, 9; durch das Beispiel aller ‚Nachfolger Deines Christus' ebd. 13, 31). Die Nachfolge Christi als Vorzeichen christlichen Lebens nimmt sich den ganzen Christus in seinem ganzen Leben zum Vorbild (virg. 28 [CSEL 41, 265f]). Sie ist nur eine andere Seite der Liebe u. Antwort auf die Liebe Gottes (serm. 304, 2 [PL 38, 1396f]). Der Ruf in die Nachfolge geht von Christus, dem ‚inneren Lehrer', aus (zB. in ep. Joh. 3, 13 [SC 75, 210/2]); es ist Geschenk der Gnade, diesem Ruf freudig zu folgen (conf. 10, 56). Nachfolge u. N. Christi setzt Augus-

tinus ausdrücklich gleich: ‚Quid est enim sequi nisi imitari?‘ (virg. 27 [CSEL 41, 264]; vgl. serm. 142, 10 [PL 38, 784]). Nicht nur einzelne Stände in der Kirche, sondern alle Christen sind zur Nachfolge berufen (ebd. 96, 9 [38, 588]). Weil Jesus die Menschen aufgefordert hat, sein Joch auf sich nehmen u. von ihm, der ‚mitis et humilis corde‘ ist, zu lernen (Mt. 11, 29), sind die Christen zu einem Leben der Nachfolge verpflichtet, das ganz auf der humilitas gründet (serm. 142, 7 [PL 38, 782f]). Das Christsein in der Kirche wird grundsätzlich als Nachfolge beschrieben (en. in Ps. 36, 2, 16 [CCL 38, 358]; vgl. ebd. 37, 16 [394]; 61, 4 [39, 774]; 70, serm. 2, 10 [ebd. 968f]; 86, 5 [1202f]). Alle Einzelheiten, die zu einem Leben in der Nachfolge Christi gehören, sind von Christus vorgelebt u. bereits verwirklicht worden (serm. 119, 7 [PL 38, 676]). Wenn die N. Christi als eine zu große Aufgabe erscheint, kann der Christ sich am Martyrer Stephanus als seinem conservus orientieren (ebd. 317, 3 [38, 1436]; A. Dupont, Imitatio Christi, imitatio Stephani. Augustine's thinking on martyrdom based on his sermones on the protomartyr Stephen: Augustiniana 56 [2003] 29/61). – Das Motiv der Nachfolge u. N. Christi ist besonders für das monastische Ideal des Augustinus entscheidend (Zumkeller 150/3. 181. 278/87). Bei seiner Bekehrung spielt das Nachfolgewort an den reichen Jüngling (Mt. 19, 21) u. die Nachricht von dessen Verwirklichung durch Antonius u. zwei junge kaiserl. Beamte in Trier eine maßgebliche Rolle; das monastische Leben ist für Augustinus von Anfang an mit ‚sequi Christum‘ verbunden (conf. 8, 14f. 29). Das Logion zitiert Augustinus mehrmals, um das Wesen des monastischen Lebens zu charakterisieren (op. monach. 32 [CSEL 41, 577f]; virg. 46 [ebd. 291]; en. in Ps. 103, 3, 16 [CCL 40, 1513f]; ep. 157, 39 [CSEL 44, 485]; vgl. Possid. vit. Aug. 2 [M. Pellegrino, Possidio, Vita di S. Agostino (Alba 1955) 44/6]). Die Nachfolge Christi wird entsprechend in den verschiedenen Aspekten des monastischen Lebens verwirklicht. Sie werden jeweils als N. eines Wesenszuges des Lebens Jesu verstanden u. sollen die Bindung an Christus festigen: freiwillige Armut (serm. 14, 9 [CCL 41, 190f]; ebd. 85, 1 [PL 38, 520]; vgl. en. in Ps. 94, 8 [CCL 39, 1337]); Askese u. Lossagung von der Welt (ep. 243 [CSEL 57, 568/79]); Demut (serm. Mai 126, 11 [365 Morin]; serm. 62, 1 [PL 38, 415]; in Joh. tract. 58, 4 [CCL 36, 474]; virg. 35. 37 [CSEL 41, 275. 278]); Jungfräulichkeit (ebd. 2. 27. 29 [236. 264. 266]). – Vgl. V. H. Drecoll, Art. Imitatio: AugLex 3 (2004/10) bes. 521f.

j. Mönchtum. Im syr.-paläst. Raum hielt sich lange der Wanderasketismus u. bildete hier eine Vorstufe des *Mönchtums (M. Mees, Pilgerschaft u. Heimatlosigkeit. Das frühe Christentum Ostsyriens: Augustinianum 19 [1979] 53/73; vgl. H. v. Campenhausen, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchl. u. frühmittelalterlichen Mönchtum: ders., Tradition u. Leben [1960] 290/317). Die Gleichsetzung von Nachfolge Christi mit asketischer Praxis ist durch das Mönchtum unterstrichen worden, das die grundsätzliche Weltabkehr u. die Askese als erste Bedingung der Nachfolge u. das monastische Leben als Nachfolge Christi im strengen bzw. sogar eigentlichen Sinn begriff. Mit dem Ende der Christenverfolgung wurden die Mönche zu den Erben der Martyrer; ihre Askese wird nun als tägliches unblutiges Martyrium aufgefasst. Kreuzesnachfolge im Sinne der inneren Askese stellt das Leitmotiv der monastischen Nachfolgekonzeption dar. – Hieronymus betont, dass nicht nur derjenige Martyrer ist, der sein Blut als Zeuge Christi vergießt, sondern dass auch derjenige, der in vollkommenem Gehorsam Christus dient, ein tägliches Martyrium erbringt: Hieron. ep. 108, 31: non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus, cotidianum martyrium est. Paula, die ihr Kreuz in der Nachfolge Christi getragen hat, hat die Krone verdient für ihr fortdauerndes Martyrium (ebd. 19). Die Mönche, die in der Einsamkeit leben, werden gleich den Märtyrern gekrönt, denn beide sterben für Christus (adv. Iovin. 2, 31 [PL 23, 328]). Hieronymus prägt die Formeln ‚Wenn ich Nahrung u. Kleidung habe, werde ich zufrieden sein u. nackt dem nackten Kreuz folgen‘ (ep. 52, 5; vgl. ebd. 58, 2 mit Mt. 19, 21; ep. 120, 1 mit Mt. 19, 21; Mc. 10, 28; Lc. 18, 28) u. ‚nudum Christum nudus sequi‘ (ep. 125, 20). Zum Mönchtum bei Augustinus s. o. Sp. 561f. – Die Benediktusregel nennt als Ziel des Lebens, ‚dem Herrn in seine Herrlichkeit nachzufolgen‘ (reg. prol. 7 [CSEL 75², 2]). In ihrem Gehorsam ahmen die Mönche den Herrn nach (imitantur), der gesagt hat ‚Ich bin nicht gekommen, meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt

hat' (ebd. 5, 13; 7, 32 [39. 49]) bzw. über den es heißt ,Er wurde gehorsam bis zum Tod' (7, 34 [50]). Ebenso muss der Mönch der Regel ,nachfolgen' (3, 7 [30]: in omnibus igitur omnes magistram sequantur regulam). Unter anderem die Vorschrift der stabilitas in congregatione (4, 78 [37] u. ö.) zeigt, dass ,Nachfolge' im Sinne der Benediktusregel keine buchstäbliche Übernahme der Lebensform Jesu anstrebt.

P. Adnès, L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après s. Augustin: RevAscétMyst 28 (1952) 208/23. – Th. Aerts, Suivre Jésus. Évolution d'un thème biblique dans les Évangiles Synoptiques: EphTheolLov 42 (1966) 476/512. – J. L. Azcona, La doctrina Agustiniana de la humildad en los Tractatus in Joannem (Madrid 1972). – K. Baus, Das Gebet zu Christus beim hl. Ambrosius. Eine frömmigkeitsgesch. Unters., Habil.-Schr. 1952 (2000). – F. Bertrand, Mystique de Jésus chez Origène (Paris 1951) 106/20. – H. D. Betz, Nachfolge u. N. Jesu Christi im NT = BeitrHistTheol 37 (1967). – M. Buber, Imitatio Dei: ders., Mamre. Essays in religion (Melbourne 1946) 32/43; N. Gottes: Morgen 1 (1926) 638/47. – M. Comeau, Le Christ chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après s. Augustin: RechScRel 40 (1952) 80/9. – E. Cothenet, Art. Imitation du Christ 1. Dans l'Écriture: DictSpir 7, 2 (1971) 1536/8. – H. Crouzel, L'imitation et la ,suite' de Dieu dans les premiers siècles chrétiens ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques: JbAC 21 (1978) 7/41; Origène et la ,connaissance mystique' (Bruges 1961); Théologie de l'image de Dieu chez Origène (Paris 1956) 222/32. – E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand = MünstBeitrTheol 29 (1965). – M. Hengel, Nachfolge u. Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtl. Studie zu Mt. 8, 21 u. Jesu Ruf in die Nachfolge = ZNW Beih. 34 (1968). – J. Jervell, Imago Dei. Gen. 1, 26f im Spätjudentum, in der Gnosis u. in den paulinischen Briefen (1960). – R. Kany, Art. Jünger: o. Bd. 19, 264/77. – A. Kehl, Art. Gewand (der Seele): o. Bd. 10, 945/1025. – G. Kittel, Art. ἀκολουθέω κτλ.: ThWbNT 1 (1933) 210/6. – M. Ko Ha Fong, Crucem tollendo Christum sequi. Unters. zum Verständnis eines Logions Jesu in der Alten Kirche = MünstBeitrTheol 52 (1984) 123/31. – R. Koch, L'imitation de Dieu dans la morale de l'AT: Studia Moralia 2 (Rome 1964) 73/88. – H. Koller, Die Mimesis in der Antike. N., Darstellung, Ausdruck (1954). – E. Larsson, Christus als Vorbild. Eine Unters. zu den paulinischen Tauf- u. Eikontexten = Acta Semin. Neotest. Upsaliens. 23 (Uppsala 1962) 29/47. – E. Ledeur, Art. Imitation du Christ 2. Tradition spirituelle: DictSpir 7, 2 (1971) 1562/87. – J. M. Leroux, Monachisme et communauté chrétienne d'après saint Jean Chrysostome: Théologie de la Vie Monastique (Paris 1961) 143/90. – R. Leys, L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse (ebd. 1951) 116/9. – A. Marmorstein, Die N. Gottes (Imitatio Dei) in der Agada: Jüd. Studien, Festschr. J. Wohlgemuth (1928) 144/59. – A. Mayer, Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens v. Alex. = StudAnselm 15 (Rom 1942). – O. Merk, N. Christi. Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie: NT u. Ethik, Festschr. R. Schnackenburg (1989) 172/206. – H. Merki, Art. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 459/79; Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa (Freiburg, Schweiz 1952). – L. Meyer, Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne (Paris 1934). – W. Michaelis, Art. μιμέομαι κτλ.: ThWbNT 4 (1942) 661/78. – J. M. Nielsen, Die Kultsprache der Nachfolge u. N. Gottes u. verwandter Bezeichnungen im ntl. Schrifttum: Hl. Überlieferung, Festschr. I. Herwegen (1938) 59/85. – L. J. Ohleyer, The Pauline formula ,induere Christum' with special reference to the works of S. John Chrysostom (Washington, DC 1929). – M. Pellegrino, Chiesa e martirio in Sant'Agostino: RivStorLettRel 1 (1965) 191/227; Cristo ed il martire nel pensiero di S. Agostino: ebd. 2 (1966) 427/60; L'imitation du Christ dans les Actes des Martyrs: La vie spirituelle 98 (1958) 38/54. – Th. Preiss, La mystique de l'imitation du Christ et l'unité chez Ignace d'Antioque: RevHistPhilosRel 18 (1938) 197/241; La vie en Christ = Bibl. Théologique (Neuchâtel 1951) 7/45. – C. M. Proudfoot, Imitation or realistic participation? A study of Paul's concept of ,suffering with Christ': Interpretation 17 (1963) 140/60. – K. H. Rengstorf, Art. μανθάνω, μαθητής κτλ.: ThWbNT 4 (1942) 393/465. – C. G. Rutenber, The doctrine of the imitation of God in Plato (Philadelphia 1946). – J. Schildenberger, Die Nachfolge Christi im Licht des AT. Nachfolge Christi in Bibel, Liturgie u. Spiritualität = Liturgie u. Mönchtum 31 (1962) 30/40. – A. Schulz, Nachfolgen u. Nachahmen. Studien über das Verhältnis der ntl. Jüngerschaft zur urchristl. Vorbildethik = StudATNT 6 (1962). – D. M. Stanley, Become imitators of me. The Pauline concept of apostolic tradition: Biblica 40 (1959) 859/77. – R. Thysman, L'éthique de l'imitation du Christ dans le NT. Situation, notations et variations du thème: EphTheolLov 42 (1966) 138/75. – F. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi[4] = Hdb. der kath. Sittenlehre 3 (1953); Die Verwirklichung der Nachfolge Christi[4] = ebd. 4 (1950). – E. H. Tinsley, The imitatio Dei in the mysticism of St. Ignatius of Antioch: StudPatr 2 = TU 64 (1957) 552/60; The imitation of God in

Christ. An essay on the biblical basis of Christian spirituality (London 1960). – E. TROGMÉ, Avec Jésus et en Christ: RevHistPhilRel 42 (1962) 225/36. – J. W. VAN HENTEN, Art. Martyrium II: o. Bd. 24, 300/25. – W. VÖLKER, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (1952) 579/97; Gregor v. Nyssa als Mystiker (1955) 269/74; Das Vollkommenheitsideal des Origenes (1931) 215/28. – J. WILDBERGER, Seneca u. die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt 1/2 = UntersAntLitGesch 84, 1/2 (2006). – H. WILLMS, Eikon. Eine begriffsgeschichtl. Unters. zum Platonismus 1. Philon v. Alex. (1935). – D. WYRWA, Die christl. Platonaneignung in den Stromateis des Clemens v. Alex. (1983). – H. ZIMMERMANN, Christus nachfolgen: TheolGl 53 (1963) 241/68. – A. ZUMKELLER, Das Mönchtum des hl. Augustinus[2] = Cassiciacum 11 (1968).

Henri Crouzel (†); Christine Mühlenkamp (Übersetzung u. D. III. f/j).

Nacht (Dunkelheit).

A. Allgemeines u. Terminologie. N. u. Dunkelheit (D.) sind eng aufeinander bezogene Phänomene der Natur. N. bezeichnet die Zeitspanne des Tages, die wesentlich durch das Fehlen von Sonnenlicht, also durch D. markiert ist (zB. Isid. Hisp. nat. rer. 2, 1 [181 Fontaine]: nox est solis absentia, quamdiu ab occasu rursus ad exortum recurrat; Hygin. astron. 4, 19; auch Iren. haer. 5, 27, 2; Aug. Gen. ad litt. 1, 10 [CSEL 28, 1, 7f]; Gen. c. Manich. 1, 7. 15 [ebd. 91, 73f. 81f] wird das Wesen der N. als ‚Abwesenheit von Licht' definiert). Eine große Rolle spielt in der antiken Vorstellung die Tatsache, dass es sich bei der N. / D. um ein täglich wiederkehrendes Naturereignis mit existentieller Bedeutung für den Alltag der Menschen handelt. Unter der Voraussetzung, dass N. definiert wird als die Zeit, die sich in geregelter Folge mit dem Zeitraum des Tages abwechselt u. mit ihm zusammen den Tag im weiteren Sinn bildet (Aug. Gen. ad litt. 1, 10 [ebd. 28, 1, 7f]; en. in Ps. 70, 1, 16 [CCL 39, 953] u. ö.) wird die natürliche u. übertragene Bedeutung von N. / D. in der Antike regelmäßig im Zusammenhang mit den Phänomenen Tag / *Licht entfaltet. In der Antinomie zu Tag / Licht werden Konnotationen von N. / D. entwickelt, in denen sich die vielfältige Wirkung der N. auf das Leben der Menschen spiegelt. In der heidn. Antike gibt es seit frühester Zeit Vorstellungen von der personifizierten N., die diesen Wirkungen Rechnung trägt. Das Dunkel kann auch die Unterwelt bzw. Hölle als Ort bezeichnen. Der Fokus liegt im vorliegenden Artikel auf N. (D.) als Zeit bzw. astronomischer Zeitspanne. – Die griech. Termini für N. u. D. sind νύξ u. σκότος u. ihre Ableitungen. νύξ u. σκότος werden besonders im übertragenen Sinn oft synonym gebraucht u. stehen wiederum in Oppostion zu φῶς u. ἡμέρα. ‚Nyx' ist ein altes indogermanisches Wort für N. (noqt, vgl. lat. nox, altindisch nak, gotisch nahts, y statt o in nyx ist wohl Reduktionsstufe; vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 327f). Mit σκότος (m. oder n., in LXX u. NT nur n.) ist das germanische Wort für Schatten zu vergleichen (gotisch skadus, althochdt. scato; vgl. Conzelmann 425). In der Dichtung findet sich der euphemistische Ausdruck εὐφρόνη, ‚die Wohlwollende', für die N. (zB. Hesiod. op. 560; Heraclit.: VS 22 B 57). – Lat. nox entspricht griech. νύξ (Walde / Hofmann, Wb.[3] 2, 181/3). Die lat. Wörter für D. tenebrae, caligo u. obscuritas u. ihre Derivate betonen etymologisch die Farbe (vgl. ebd. 1, 664: altindisch timirah,

‚finster / dunkelfarbig', mitteliranisch teim bzw. temen, ‚dunkel / grau', litauisch timsras, ‚dunkelrot'), den dunklen Nebel oder Rauch, der die Augen trübt (vgl. ebd. 1, 138f: altindisch Kali, ‚schwarze Farbe / dunkles Gewölk / N.') oder das Dunkel infolge Bedeckung, Schatten (1, 196). Varro ling. 6, 6 verbindet fälschlich nox u. nocere (gemeint ist der Frostschaden): nox, quod, ut Pacuvius ait, ‚omnia nisi interveniat sol pruina obriguerint', quod nocet, nox, nisi quod Graece νύξ nox. Die Konnotation der Gefahr für die Augen infolge des Nicht-Sehens bringt die falsche Etymologie bei Isid. Hisp. nat. rer. 2, 1 (181 Fontaine) zum Ausdruck: nox autem a nocendo dicta, quod oculis noceat (vgl. Serv. Verg. Aen. 1, 89 [1, 46 Thilo / Hagen]).

B. Natürliche Nacht (Dunkelheit). I. Griechisch-römisch. a. Kosmische Theorien der Entstehung der Nacht 1. Mythische Erklärungen. In den mythologischen Kosmogonien der griech. Frühzeit zählt die N. zu den kosmischen Grundmächten. *Hesiod setzt an den Anfang das Chaos, das Urdunkel als gähnende Leere. Aus dem Chaos gehen in der ersten Göttergeneration die personifizierten Potenzen des Dunkels, Ἔρεβος, die Unterwelt, u. Νύξ, die schwarze N., hervor. Aus der Vereinigung von Νύξ u. Ἔρεβος wiederum entstehen der lichte Αἰθήρ (*Aether) u. Ἡμέρα, der Tag (theog. 123/5; vgl. ebd. 107, dazu J. Strauss Clay, Hesiod's cosmos [Cambridge 2003] 55. 71f). Die D., σκότος, tritt hier hinter den räumlichen Vorstellungen von χάος u. ἔρεβος zurück. Die N. führt die eigentlichen Lichterscheinungen an, vielleicht ein Reflex der Anschauung, dass der Tag auf die N. folgt (vgl. zB. Tac. Germ. 11: nox ducere diem videtur). In der Kosmogonie bildet die Abfolge N.-Tag einen *Fortschritt ab (M. L. West, Hesiod. Theogony [Oxford 1966] 197). Zu den Kindern der N. zählt Hesiod auch die mit ihr assoziierten bzw. verwandten Phänomene Tod (Θάνατος), Schlaf (Ὕπνος) u. Träume, Schande, Jammer, Vergeltung, Täuschung, Liebesgenuss (φιλότης), Greisenalter u. Streit (Hesiod. theog. 211/25; West aO. 227/32; Ramnoux). Epitheta unterstreichen das Leidvolle, Grausige dieser Nachkommenschaft. Als Enkel der N., die Ἔρις gebiert, nennt Hesiod schließlich alle Übel der Menschheit, Schmerz, Hunger, Not, Mord (theog. 226/32). Orphische Kosmogonien leiten ebenfalls die Entstehung der Welt aus der N. ab: Φάνης, der Welt erschaffende Gott, zeugt aus sich die N. u. mit ihr Οὔρανος u. Γαῖα (Heracl.: VS 1 B 12; 3 B 5; Philod. piet. 137, 5 [61 Gomperz]; dagegen Aristot. metaph. 2, 1071b 26, für den die N. selbst am Anfang steht; zu Theogonien mit der N. als erstem Gott Ramnoux 177/231; G. S. Kirk / J. E. Raven / M. Schofield, Die Vorsokratische Philosophie [1994] 19/23). Bei Epimenides verbinden sich die Urelemente N. u. Luft, um zunächst den Τάρταρος u. dann das Weltei hervorzubringen (VS 3 B 5). In der Verarbeitung der Kosmogonie Hesiods bei Akusilaos erscheinen Αἰθήρ, Μῆτις u. Ἔρος als Kinder der N. u. des Ἔρεβος (ebd. 9 B 1). Ein systematischer Reflex der Genealogien scheint bei Hyginus vorzuliegen: ex Caligine Chaos. ex Chao et Caligine Nox Dies Erebus Aether (fab. praef. 1). Eine weibliche dunkle Potenz bringt eine fast identische männliche Macht hervor u. zeugt mit ihr zusammen zwei parallele Paare (Bernert 1666; vgl. die Reihe der monstra, die aus N. u. Erebos hervorgehen, bei Cic. nat. deor. 3, 44; s. u. Sp. 584).

2. Philosophische Erklärungen. Unter den ionischen Naturphilosophen übt *Heraklit Kritik daran, dass Hesiod Tag u. N. verschiedenen Plätzen zuweise. Er sieht in ihnen kein gegensätzliches Paar. Wie der Weg hinauf u. hinab (VS 22 B 60), wie Anfang u. Ende des Kreises (ebd. 103), wie Mangel u. Sattheit, Krankheit u. Gesundheit, Mühe u. Ruhe (ebd. 111) bilden Tag u. N. eine Einheit, in der beide zusammenwirken u. voneinander abhängen. Die Aussage, dass Tag u. N. ‚eines sind' (57), meint daher, dass sie dasselbe in verschiedenen Zuständen sind (zSt. M. Marcovich, Heraclitus[2] [2001] 417; E. Hussey, Art. Heraklit: A. A. Long [Hrsg.], Hdb. frühe griech. Philosophie [2001] 84/9). Eng damit verbunden ist die Auffassung vom Streit als Zusammenfügung von Gegensätzlichem (VS 22 B 51), so dass das eine im Hervorbrechen des anderen aufgehoben wird (T. Buchheim, Die Vorsokratiker [1994] 97/101). Das kosmische Prinzip der Einheit in Gegensätzen liegt auch der Aussage zugrunde, der ‚Gott sei Tag u. N.' (VS 22 B 67; *Kosmos). – Bei *Parmenides v. Elea repräsentiert die N. das Nicht-Sein. Aus den beiden kosmischen Gegensätzen, dem Hellen, Warmen, dem ätherischen Feuer u. dem Dunklen, Kalten, der undurchschaubaren N., geht in der Welt des Scheins durch Vermischung alles Übrige hervor (ebd. 28 B 8/12,

bes. 8, 53/61; A. H. Coxon [Hrsg.], The fragments of Parmenides [Assen 2009] 343/52). Je nach ihrer Wirkung, ob sie lockern u. wärmen oder verdichten u. verdunkeln, sind alle Dinge licht- oder nachtartig. So kann Parmenides sagen, dass alles voll von Licht u. N. sei (VS 28 B 9; vgl. A. Gregory, Ancient Greek cosmogony [London 2007] 70/7). Für Anaximander sind Warmes u. Kaltes, vorgestellt als Feuer bzw. Feuchtigkeit oder Dunkel, Urprinzipien zweiter Stufe (VS 12 A 9f). Durch Verdünnung u. Verdichtung entstehen aus dem Kalten Erde, Wasser, Luft. – Die stoische Kosmologie weist das Dunkel dem Luftraum zu (zu Philon s. u. Sp. 576). Der Wechsel von Tag u. N. ist für die Stoa Teil des Kosmos u. als solcher Ausdruck der Zweckmäßigkeit u. Vernünftigkeit des Weltenplans. Der Stoiker Balbus zählt bei Cicero Tag u. N. zu den von der Providenz zum Wohl der Menschen gestalteten Einrichtungen (Cic. nat. deor. 2, 132): iam diei noctisque vicissitudo conservat animantes, tribuens aliud agendi tempus, aliud quiescendi (zur Umformung der anthropozentrischen providentiellen Deutung der N. durch das Christentum s. u. Sp. 580/2).

b. Astronomische Erklärungen der Nacht. Der Wechsel von Tag u. N. gehört wie die Phasen des Mondes, der jährliche Sonnenzyklus u. die Aufeinanderfolge der Jahreszeiten zu den ersten kosmischen Phänomenen, die den Menschen bewusst werden (zur Bedeutung der Anschauung in der Naturerkenntnis Cic. Tim. 52: dies noctesque oculis cognitae). Um diese Erscheinungen zu erklären, greifen die antiken griech. Astronomen auf die Beschreibung der Bewegungen der Himmelskörper zurück, die sie aus mehreren kreisförmigen Bewegungen entstehen lassen, dem täglichen, monatlichen oder jährlichen Zyklus. Schon Philolaos' astronomisches System enthält das Problem, wie Tag u. N. zu klären seien (Aristot. frg. 204 [162f Rose]; cael. 2, 13, 293b). Die Lage der Erde ist der pythagoreischen Auffassung nach nicht die Mitte des Alls (so seit Platon u. Aristoteles), sondern die Erde zählt zu den sich bewegenden Gestirnen u. bringt durch ihre Kreisbewegung um das Zentrum, das Feuer ist, den Tag u. die N. hervor. Bei Plat. Tim. 39c markiert die Zeitspanne von N. u. Tag (νυχθήμερον) die kürzeste Zeiteinteilung, die nach dem Plan des Weltenbauers durch die himmlischen Umdrehungen erzeugt wird. Die Sonne bringt durch gleichförmiges Rotieren eine sichtbare Maßeinheit hervor, mit deren Hilfe auch die übrigen Zeitperioden berechnet werden können. Bei Aristot. meteor. 1, 8, 345b zeigt sich die hier schon implizite Theorie, derzufolge N. den Schatten der Erde bezeichnet (vgl. Chalc. Tim. 39c [31f Waszink]: noctis dieique ortus ... rata alterna lucis atque umbrarum successione). Aristoteles liefert Hypothesen, um das Phänomen der Milchstraße zu erklären. Die Definition der N. wird als Argument ex negativo eingesetzt, um zu belegen, dass die Erde nicht so groß sei u. so nah an den Sternen bzw. der Sonne liege, dass sie das Sonnenlicht von einigen Sternen abschirmen könne. Der kegelförmige Erdschatten der N. reicht nicht zu den Sternen. Dieser, so ergibt sich aus der von Aristoteles abgelehnten Hypothese, entsteht dadurch, dass sich die Sonne auf ihrer Bahn unterhalb der Erde befindet. – Cic. nat. deor. 2, 49 formuliert klar, dass die Sonne, indem sie sich bewegt, die Erde weithin erleuchtet, aber ebenso durch ihre Abwesenheit in Teilen verdunkelt. Es ist der Schatten der Erde selbst, der die N. bewirkt, weil die Erde das Sonnenlicht abfängt (vgl. Cic. div. 2, 17; rep. 4, 1; Tim. 37; Ovid. met. 15, 651: umbraque telluris tenebras induxerat orbi). Es besteht ein Gleichgewicht zwischen den Phasen der N. u. des Tages (vgl. Aet. plac. 1, 6, 10 [Doxogr. Gr.^{2} 295f]; Cleomed. 1, 7 [70. 72 Ziegler]). – Lucret. 5, 650/5 nennt zwei mögliche Ursachen für die Erscheinung der N., wobei den Erklärungen, die er von Epikur übernimmt (Epic. ep. 2, 92 [39f Usener]), jeweils unterschiedliche Auffassungen von der Natur der Sonne zugrunde liegen. Die N. entsteht, weil die Sonnenglut jeden Tag im Westen verlöscht, nachdem sie sich im Osten gesammelt hat. Diese Theorie vertreten auch Heraklit (VS 22 B 6), Xenophanes (ebd. 21 A 33) u. Metrodoros v. Chios (ebd. 70 A 4; C. Bailey [Hrsg.], Titi Lucreti Cari De rerum natura 3 [Oxford 1947] 1424 zSt.). Nach einer anderen Erklärung entsteht die N., weil die Sonne, gedacht als fester Himmelskörper, auf ihrer Bahn unterhalb der Erde verschwindet. Dies ist die bekannte astronomische Theorie. – Hygin. astron. 4, 9 stellt die Definition der N. als Schatten der Erde in einen Zusammenhang mit der mythischen kosmologischen Tradition (s. o. Sp. 567f). Die Tatsache, dass in den antiken Kosmogonien die N. bzw.

D. am Anfang des Werdens steht, die N. also dem Tag vorausgeht, verbindet Hyginus offensichtlich mit der Beobachtung, dass der Schatten vor dem beleuchteten Objekt bzw. dem Licht zurückweicht: cum enim traditum sit nobis prius noctem quam diem fieri, noctem dicemus umbram terrae esse, eamque obstare lumini solis (vgl. Ambr. hex. 4, 11 [CSEL 32, 1, 117f]; s. u. Sp. 578f). Plin. n. h. 2, 47 scheint es eher um die Mondfinsternis zu gehen: Der Schatten der Erde verdunkelt den Mond.

c. Nacht als Zeitspanne. Wann beginnt, wann endet die N.? Auf diese Frage gibt es in der Antike neben der fortwährend vertretenen volkstümlichen Anschauung, die N. werde von Sonnenuntergang u. -aufgang begrenzt (zB. Hygin. astron. 4, 19; Plin. n. h. 2, 188), verschiedene Antworten, die mit der Einteilung der Tageszeiten zusammenhängen (Wolkenhauer 102/4. 115/22). Nach Einführung der genauen Zeitmesser haben Griechen u. Römer in der Nachfolge der Babylonier Tag u. N. in je 12 Stunden unterteilt. Der Beginn des kalendarischen Tages wird in der Antike unterschiedlich angesetzt (ebd.). Während laut Plinius die Babylonier den Kalendertag bei Sonnenaufgang anbrechen lassen, die Griechen (Athener) bei Sonnenuntergang, bestimmen die Römer offensichtlich die Grenze des Tages unabhängig von der Sonnenbeobachtung: Plinius stellt für Rom die volkstümliche Auffassung vom Lichttag (a luce ad tenebras: ebd.) der sakralen u. amtlichen entgegen, derzufolge der neue Kalendertag um Mitternacht beginnt. So konnten die in der zweiten N.hälfte stattfindenden sacra publica, etwa Auspizien, dem folgenden Tag zugerechnet werden (Sontheimer 2012f). – Schon früh wurde die N. dem Tag entsprechend gegliedert. Bei Homer findet sich die Dreiteilung des Tages in Morgen-, Abenddämmerung u. die ‚Mitte des Tages' (ebd. 2018f). Die Vorstufe der eigentlichen N. ist der Abend, der zur Phase der D. gerechnet wird. Wird noch die Frühdämmerung hinzugezogen, liegt auch bei der N. eine Dreiteilung entsprechend den Helligkeitsstufen vor (vgl. Schol. Il. 21, 111 [5, 82f Erbse]; Il. 10, 251/3; Od. 12, 312; anders Sontheimer 2019). Üblicherweise wird die N. wie der Tag aber bei Griechen u. Römern in vier Teile geteilt, wobei der militärische Wachdienst Vorbild ist (ebd. 2020/2; zur pragmatischen Differenzierung der N. neben dem Lauf der Sterne Wolkenhauer 116/9). Es ergibt sich ein Takt von drei Stunden (vgl. Veg. mil. 3, 8). Die röm. N.stunden werden daher nach vigiliae bzw. custodiae gezählt. Die entscheidenden Einschnitte sind die Abenddämmerung (vespere) als Beginn der N.wachen, die Mitternacht, der Hahnenschrei (pullorum cantus) u. der Sonnenaufgang am Ende der zweiten, dritten u. vierten N.wache (Arnob. Iun. comm. in Ps. 129 [CCL 25, 213/5]; Plin. n. h. 10, 46; C. Nauerth, Art. Hahn: o. Bd. 13, 363/5). Das zweite Viertel der N. leitet im bürgerlichen Leben das Lichtanzünden (prima face, luminibus accensis) bzw. das Schlafengehen ein (daher nox concubia, vgl. Sen. Rhet. contr. 7, 1 [16]; Sontheimer 2022). In der Erfahrungswelt unterteilt der Hahnenschrei den Tag u. markiert gleich dem Weckruf zur Wachablösung das Ende der N.ruhe: nostri vigiles nocturni (scil. galli), quos excitandis in opera mortalibus rumpendoque somno natura genuit. Norunt sidera et ternas distinguunt horas interdiu cantu. Cum sole eunt cubitum, quartaque castrensi vigilia ad curas laboremque revocant nec solis ortum incautis patiuntur obrepere diemque venientem nuntiant cantu (Plin. n. h. 10, 46). Varro ling. 6, 5/7 trennt die Dämmerung (crepusculum) als Zwischenphase von der eigentlichen N., die in drei Phasen zerfällt: die Zeit von Abend- u. von Morgenstern (vesper bzw. iubar) u. die Phase dazwischen, für die es verschiedene Bezeichnungen gibt (nox intempesta [Zeit der Inaktivität], concubium, conticinium; vgl. Serv. Verg. Aen. 3, 587 [1, 441 Thilo / Hagen]; Macrob. Sat. 1, 3, 12; Isid. Hisp. s. u. Sp. 580; zur besonderen Qualität der nox intempesta als eines zeit- und rechtlosen Bereichs Wolkenhauer 119/22).

d. Nacht als Zeit der Gespenster u. der Zauberei. Nach antiker Vorstellung ist die N. bevölkert mit Geistern der Toten u. Dämonen (C. Zintzen, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 651; Speyer 343/6). Vielfach ist der Volksglaube bezeugt, dass sich um Mitternacht die Unterwelt öffnet. In Platons Jenseits-Mythos gelangen die Seelen, die ihr *Los gewählt haben, um Mitternacht unter Erdbeben u. Gewitter an die Oberwelt (resp. 10, 621b). Ovid. fast. 5, 419/44 beschreibt ein mitternächtliches Ritual in Rom am Fest der Lemuria. Der pater familias geht durch das Haus, um mit allerlei Abwehrzauber die als anwesend gedachten Totengeister zu ver-

treiben. Verg. Aen. 5, 721/39 erscheint um Mitternacht der tote Anchises, um Aeneas Prophetien zu geben. Properz erzählt in seinem Traumgedicht, wie die gerade verstorbene Geliebte Cynthia ihm in der N. erscheint u. ihn erschreckt (4, 7). Cynthia erläutert hier die Gesetzmäßigkeit, nach der die Schatten die Oberwelt besuchen dürfen (ebd. 4, 89/92): nocte vagae ferimur, nox clausas liberat umbras, | errat et abiecta Cerberus ipse sera. | luce iubent leges Lethaea ad stagna reverti (vgl. Hor. serm. 2, 5, 109f; F. Graf, Dreams, visions and revelations: Scioli / Walde 224). Der Glaube, dass um Mitternacht die Geister der Toten umgehen, erklärt auch, warum um diese Zeit Opfer u. Gebete dargebracht werden (Sil. Ital. 13, 413/6. 419f). Die Volkssage berichtet von übernatürlichen Angriffen durch Dämonen in der N. (B. S. Spaeth, The terror that comes in the night. The night hag and supernatural assault in Latin literature: Scioli / Walde 231/58, bes. 238f). Ovid beschreibt blutsaugende, vogelartige striges, die es vor allem auf schlafende Kinder abgesehen haben, u. nennt den Abwehrritus (fast. 131/69, bes. 135f. 140. 159: noctis aves). In anderen Erzählungen sind die nächtlichen Monster Hexen (*Hexe), die tote u. schlafende Personen angreifen u. kannibalisch ausweiden (Petron. sat. 63, bes. 63, 9: nocturnae; Apul. met. 1, 5/19; 2, 21/30, bes. 2, 25; vgl. D. van Mal-Maeder, Apuleius Madaurensis Metamorphoses 2 [Groningen 2001] 340f). Die Vorstellung, dass die Dämonen die N. lieben, findet sich explizit in den christl. N.hymnen (Ambr. hymn. 1, 11f ‚aeterne rerum conditor' [149 Fontaine]; Prud. cath. 1, 37/40 [CCL 126, 4]; s. u. Sp. 583). – Die N. ist auch die Zeit für Zauber u. *Magie, Künste, die das Licht scheuen. Zauberer rufen in der Mitternachtsstunde Tote aus der Unterwelt, so die thessalische Zauberin Erichtho bei Lucan. 6, 570/824, bes. 570/3 (vgl. Speyer 343). Hor. epod. 5, 51f werden Nox u. *Diana, die Mondgöttin, angerufen, um bei einem Zauber zu helfen (vgl. Ovid. met. 7, 192: nox arcanis fidissima). Neben *Artemis u. Selene gilt *Hekate als nächtliche Göttin par excellence. Die Gottheiten der N. sind zugleich Göttinnen des Spuks u. Zaubers (zum Ganzen aus religionsphänomenologischer Sicht C. J. Bleeker, The sacred bridge [Leiden 1963] 74f).

e. Nacht als Zeit der Mysterien. Die N. ist die bevorzugte Zeit für bestimmte Mysterien (J. Leipoldt, Art. Eleusis: o. Bd. 4, 1101. 1104). Für die Eleusinischen Mysterien bezeugt das zB. Cic. leg. 2, 35f, für die Mysterien des Dionysos Eur. Bacch. 485, für den Kult der Isis Apul. met. 11, 23. Die Gründe hängen mit der Motivation der Geheimkulte zusammen. So dient die Weihe als Schutz vor Angriffen durch nächtliche Zauberei. Vor allem aber ist für den religiösen Menschen die N. die Zeit, in der höhere Wahrheiten offenbart werden können (vgl. die Beschreibung der Initiation ebd. 11, 23, bei der die Sonne mitten in der N. erscheint u. die Götter der Unterwelt u. der Oberwelt von Angesicht zu Angesicht zu sehen sind; Bleeker aO. 77/82). Das Erlebnis des Gegensatzes von Finsternis u. *Licht gehört überhaupt zu den Mysterienerfahrungen (W. Burkert, Antike Mysterien [1990] 78).

II. Jüdisch. a. Terminologie. Durch die jüd. Schriftkorpora hindurch bezeichnet das hebr. Wort lajlā jene aus D. bestehende Tageszeit, die das Gegenteil der aus Licht (ʾor) bestehenden Tageszeit ist (Tag, jom; vgl. zB. Gen. 1, 4f). Konsequent wird unterschieden zwischen der konkreten ‚D. der N.' (ʾapelā) u. der ‚mythischen Finsternis der Schöpfung' (ḥošek; U. Dahmen, Art. ʾapelāh: ThWbQumran 1 [2011] 264). Die durch die Gestirne festgesetzte (zB. Gen. 1, 14; 4Q216 [4QJub[a]] VI, 6), abgegrenzte Zeit der D. beginnt mit dem Abend (ʿereb) bzw. mit dem Weichen des Lichts (zB. 1QH[a] XX, 8f) u. dem Aufgang der Sterne (zB. Neh. 4, 15), u. endet mit dem Morgengrauen (šaḥar; zB. ebd.), das den Beginn des Morgens (boqer) markiert.

b. Nacht als Zeitspanne. Den Quellen ist eine Dreiteilung der N. bekannt, die aus einer ersten (Lament. 2, 19), einer mittleren (Iudc. 7, 19) u. einer Morgenwache (Ex. 14, 24) besteht (A. Stiglmair, Art. lajil / lajlāh: ThWbAT 4 [1984] 554; für die Qumranschriften zB. 1QS VI, 7; für rabbin. Auseinandersetzungen hinsichtlich einer Drei- oder Vierteilung der N. bBerakot 3ab). Die Abgrenzung der verschiedenen Teile des Tages u. der N. voneinander ist im AT sowie in der rabbin. Lit. eng mit rituellen u. kultischen Vorschriften (zB. Berakot 1, 1; bBerakot 2a/9a; Menaḥot 10, 3) sowie mit der genauen Festlegung von Festtagen verbunden (zB. dem Sabbat; vgl. Šabbat 1, 2f. 5/11; 2, 7; ʿErubin 4, 2 u. ö.). Die Grenzen zwischen Tag

u. N., die Abenddämmerung (bēn haʿarbaim, ‚zwischen den beiden Abenden', im AT [Ex. 12, 6 u. ö.] bzw. bēn haššemašot, ‚zwischen den Sonnen', in der rabbin. Literatur [Demaj 1, 4; Niddah 1, 7; Tos. Šabbat 2, 9; bBerakot 2b; bʿErubin 30b; bPesaḥim 81a u. ö.]), ist schwer zu definieren: ‚Die Abenddämmerung währt einen Augenblick; diese (die N.) kommt u. jener (der Tag) geht, es ist nicht möglich, sie voneinander zu trennen' (bBerakot 2b).

c. Nacht im Schöpfungswerk. Der Urzustand bei der Erschaffung der Welt ist die Finsternis über der Urflut (ḥošeḵ: Gen. 1, 2). Im Unterschied zu den griech. antiken Kosmogonien ist die N. / D. aber nicht das erste Prinzip, das aus sich heraus Neues hervorbringt, sondern der Chaoszustand, der vor dem Eintreten der göttl. Weltordnung herrschte (Aalen 14f). Die N. wird durch Benennung (ebd. 1, 4f; C. Westermann, Genesis 1/11 [1983] 157/9) oder durch Abgrenzen der Orte des Lichts u. der Finsternis von Gott geschaffen (Iob 26, 10; 28, 19; vgl. Ps. 74 [73], 13/7; 104 [103], 19f; Jer. 33, 25; Gen. 8, 22; Stiglmair aO. 557f). Es fällt auf, dass die N. in Gen. 1, 4f im Gegensatz zum Licht nicht explizit als gutes Schöpfungswerk bezeichnet wird. Die natürliche D. wird jedoch insofern positiv in die Schöpfung eingeordnet, als die Finsternis als Korrelat des Lichts erscheint u. im Wechsel von Tag u. N. ein konstitutives Element der Welt geschaffen ist (vgl. Gen. 8, 22). Die N. verkündet wie der Tag die Herrlichkeit Gottes (Ps. 19 [18], 3; Dan. 3, 71). Es gibt also in der Naturordnung eine Spannung zwischen Licht u. D., die theologisch nur durch die ‚Pankausalität' u. Macht Gottes erklärt werden kann (Aalen 16f; vgl. Jes. 45, 7: ‚Ich, der Herr, der ich das Licht bilde u. die Finsternis schaffe'). Gott ist es, der die D. sendet u. aufdeckt (Ps. 105 [104], 28; Iob 12, 22; Jes. 29, 15; Amos 5, 8). – Einige bedeutsame, rettende Handlungen Gottes finden in der N. statt (zB. Ex. 12, 29/38; Num. 11, 9; 2 Reg. 19, 35; Jes. 37, 36), vor allem die wunderbare Rettung Israels beim Auszug aus Ägypten u. besonders am Schilfmeer (Ex. 11, 4; 13, 21; 14, 15/31; *Durchzug durch das Rote Meer). In eschatologischer Hinsicht wird entgegen naiver Heilserwartung die Rückkehr des Chaos angemahnt: Der Tag des Gerichts wird Finsternis, nicht Licht sein (ebd. 5, 20; vgl. Jes. 13, 10). Die Umkehrung der Schöpfungsordnung am Ende der Zeiten ist Gottes souveräne Aktion (Amos 8, 9). – Philo zieht zur Erklärung des Schöpfungsberichts philosophische Lehren heran. Bei der Deutung der Finsternis in Gen. 1, 2, die in das Konzept des intelligiblen Kosmos eingebettet ist, scheint ein Reflex stoischer Auffassung vorzuliegen (zu den stoischen Anklängen in Philos Schrift De opificio A. A. Long, Philo on Stoic physics: F. Alesse [Hrsg.], Philo of Alex. and post-Aristotelian philosophy [Leiden 2008] 137/9). Er unterscheidet sieben Komponenten des Kosmos u. leitet sie aus Gen. 1, 1/3 ab, die Finsternis wird dabei auf die Luft (aer; als Region, nicht als Element [D. T. Runia, Philo of Alexandria. On the creation of the cosmos according to Moses (Leiden 2001) 170]) gedeutet, die Urflut auf den leeren Raum (opif. m. 29). Seine Begründung, ‚die Luft sei schwarz von Natur aus' (vgl. Philo spec. leg. 1, 85; Plut. prim. frig. 9, 948D; 16, 952C; repugn. Stoic. 43, 1053F; PsAristot. mund. 2, 392b 7), wird traditionell mit Verweis auf den Bestandteil von Dunst oder Nebel in der Luft erklärt (Runia aO. 165 mit Verweis auf Plat. Tim. 58d). Für Philo selbst ist die D. der Luft durch das Fehlen von Licht verursacht (vgl. quaest. in Ex. 2, 85). Mit dem Erschaffen des intelligiblen Lichts tritt der Gegensatz u. Konflikt von Licht u. D. auf, der aber unter der Kontrolle des Schöpfers bleibt. Gott trennt die den Kosmos gefährdenden Gegensätze Licht u. D. u. setzt als Grenzen Abend u. Morgen zwischen sie (opif. m. 33/5). Auch hier dominiert die räumliche Vorstellung. Die Annahme einer ideellen Welt erlaubt es Philo, im Unterschied zur Genesis die Urfinsternis in die Schöpfungsordnung zu integrieren. Gott nennt die Luft D. (σκότος: ebd. 29) u. tritt damit als ihr Schöpfer in Erscheinung. – Auch in anderen frühjüdischen Schriften tritt bei der Beschreibung der kosmischen Ordnung die zeitliche Vorstellung zurück zugunsten einer räumlichen Auffassung. In Auslegung von Gen. 1/5 werden Jub. 2, 2 sieben Dinge aufgezählt, die Gott am ersten Tag schuf (J. van Ruiten, Primaeval history interpreted. The rewriting of Genesis 1/11 in the book of Jubilees [Leiden 2000] 20/7). Sowohl die Unterwelt ist einbezogen als auch die D., die mit dem Abend zusammen einen Bestandteil des Kosmos bildet. Licht u. Finsternis sind hier nicht als aufeinanderfolgende Phänomene greifbar, sondern als ‚statische

Größen' (Aalen 164; vgl. Jub. 2, 16, wo Licht u. D. zu den Orten der Schöpfung gezählt werden; van Ruiten aO. 50f). Noch deutlicher zeigt dies die Darstellung der Schöpfung in Hen. slav. 25/7 (A.-M. Denis, Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique 1 [Turnhout 2000] 145/71). Danach gibt es drei Teile des Universums. Die obere Welt, in der sich Gottes Thron befindet, ist Licht, die Unterwelt ist D., dazwischen liegen, als Mischung von Licht u. D., Erde u. Sternenwelt. Die Phänomene von Tag u. N., von Licht u. D. in dieser Welt werden erklärt als ‚Ausläufer' der oberen bzw. unteren Welt (Aalen 165f). Nach Tob. 4, 10 ist die D. der unteren Welt der Aufenthaltsort der Toten (ebd.; J. A. Fitzmyer, Tobit [Berlin 2003] 171 deutet dagegen die D. als Synonym für Tod u. Sheol).

d. Nacht als Zeit der Ruhe. Der regelmäßige Wechsel von Helligkeit u. D. bestimmt die menschliche Situation (Jer. 13, 16). Die N., der Bereich der D., in der der Gebrauch von Lampen u. Kerzen erforderlich ist (Pesaḥim 1, 1; 4, 4 u. ö.), ist die Zeit des Schlafs u. der Ruhe (vgl. zB. Ruth 3, 13f; 1 Reg. 3, 19; Esth. 6, 1; 1QM XIX, 9; Jom Ṭob 5, 7 [von Tieren]; bBerakot 4b; selbst die D. der N. [ʾapelā] findet in Gottes Gegenwart Ruhe [4Q392 1, 5]). Nächtliche Tätigkeiten werden in der Regel als außerordentlich wahrgenommen u. gelten als Zeichen für Fleiß (Prov. 31, 15. 18) u. Dringlichkeit (zB. Jos. 10, 9; 2 Reg. 7, 12; den Quellen sind sowohl für die N. gemietete Arbeiter [Baba Meṣiʿa 9, 11] als auch ein nächtlicher Tempeldienst bekannt [zB. Joma 2, 1; bJoma 22a]). Nächtliche Unruhe ist Folge der Bedrängnis der Seele (zB. Iob 30, 17; Eccl. 2, 23; 1QH[a] XVI, 30f; vgl. ʾAbot 3, 4).

e. Nacht als Zeit der Sünde u. der bösen Geister. Die N. ist im weisheitlichen Ordnungsdenken auch die natürliche Zeit des Schreckens u. des Verbrechens (Ps. 91 [90], 5), im Schutz der D. erheben sich Mörder, Diebe, Ehebrecher, um ungesehen zur Tat zu schreiten (Iudc. 19, 25; Iob 24, 13/7; 34, 22; Jer. 49, 9; M. Sæbø, Art. ʿor: TheolHdWbAT[6] 1 [2004] 88). Bei N. soll man nicht allein ausgehen (bPesaḥim 112b). Sie ist die Zeit für die Ausübung sexueller Handlungen (zB. Gen. 19, 33/5; 30, 15; Ruth 1, 12; Dtn. 23, 11; 1QGenAp XX, 15; ʿEdujjot 4, 7; Niddah 2, 4; bPesaḥim 112b; zu erotischen, nächtlichen Träumen vgl. Miqwaot 8, 3). Außerdem ist sie der bevorzugte Tätigkeitsbereich böser Wesen u. Geister (zB. Ex. 12, 12. 29; Ps. 91 [90], 5; 1QGenAp XX, 16; 4Q184; 11Q11 V, 5/7; bPesaḥim 112b).

f. Nacht als Zeit des Gebets. Religiös u. liturgisch ist die N. 1) Zeit von Visionen u. Träumen mit Offenbarungsfunktion (Gen. 20, 3; 31, 24; 40, 5; 41, 11; Dan. 7, 2; 1QGenAp XIX, 14; XXI, 8); 2) Zeit des Gebetes u. des Lobpreises (Ps. 4, 5; 63 [62], 7; 77 [76], 3. 7; 119 [118], 52. 62; 134 [133], 1; Iob 35, 10; 1QH[a] XVIII, 7; 4Q503 1/6, 6/8. 15; 7/9, 6; Berakot 1) sowie der Selbstprüfung (Ps. 16 [15], 7; 77 [76], 7); 3) die festgesetzte Zeit für die rituelle Erinnerung an den Auszug aus Ägypten (Dtn. 16, 1. 5/7; 11QT[a] XVII, 8; Berakot 1, 5 u. ö.).

III. Christlich. a. Wechsel von Tag u. Nacht im Schöpfungswerk. Die Anfangsverse des Buches Genesis berichten von der Erschaffung des Lichts u. der Trennung des Lichts von der D. durch Gott (Gen. 1, 4f). Für die frühchristl. Kommentatoren des Bibeltextes bergen diese Verse vor allem zwei Probleme: zum einen die Erwähnung des ersten Tages, obwohl die Schaffung des Lichts außerhalb der Zeitdauer stattfinden muss; zum anderen die Doppelung des Berichts über die Trennung von Tag u. N., die nicht nur am ersten, sondern auch am vierten Schöpfungstag durch die Erschaffung der Gestirne am Himmel erfolgt (ebd. 1, 14). Basilius geht von einem überhimmlischen, schon vor der Erschaffung der Welt vorhandenen Licht aus, in dem die Engel lebten. Die Finsternis über dem Abgrund (ebd. 1, 2) erklärt er damit, dass durch die Erschaffung des Himmels das bereits existierende Licht verdeckt wurde (Basil. hex. 2, 5 [GCS NF 2, 28/30]). Diese D. ist keine Substanz, sondern wird in der Luft durch das Fehlen von Licht erzeugt (ebd.). Das zweite Problem löst Basilius, indem er die Erschaffung der Substanz des Lichts von der Erschaffung der Sonnenkörper unterscheidet. Letztere bilden das Vehikel für die immaterielle Lichtsubstanz, vergleichbar der Funktion der Lampe für das Feuerleuchten (ebd. 6, 2f [89/94]). – Ambrosius führt die Scheidung von Tag u. N. auf die Zweckbestimmung der Gestirne zurück (hex. 4, 3, 8/10 [CSEL 32, 1, 115/8]). Die Doppelung des Berichts von der Erschaffung des Lichts u. der Gestirne in Gen. 1, 4f u. 1, 14 deutet er buchstäblich auf die Schaffung zweier unterschiedlicher

Lichtquellen, Tag u. Sonne, durch die der Schöpfer ein doppeltes Zeichen geben will für die Trennung von Tag u. N. So wie der Tag durch Tages- u. Sonnenlicht zweifach unterschieden u. begründet wird, so wird die N. zweifach markiert durch das Verlöschen des Tageslichts (lucis defectus) u. durch den Aufgang der Sterne (Henke 282. 286). Im übrigen belehrt der Schöpfer durch den Schöpfungsakt der Trennung von Tag u. N. darüber, dass Licht u. Dunkel Gegensätze sind, die sich prinzipiell ausschließen (Ambr. hex. 4, 3, 11 [CSEL 32, 1, 117f]). Auch die Anschauung zeigt, dass dem Schatten vergleichbar, der sich nicht mit dem Licht vermischt, die N. vor dem Tageslicht zu weichen scheint. Die N. wird daher physikalisch erklärt als natürlicher Schatten der Erde (ebd. mit Verweis auf ‚Kundigere'; s. o. Sp. 570f; den Vergleich der N. mit dem Schatten am Tage hat auch Basil. hex. 6, 3 [GCS NF 2, 91/4], aber ohne ihn mit der astronomischen Theorie zu verbinden). Isid. Hisp. nat. rer. 28 (277f Fontaine) beruft sich auf Ambrosius' Darstellung im Hexaemeron (4, 3, 11 [CSEL 32, 1, 117f]). Sonne u. N.gestirne sind zur Messung von Tag u. N. geschaffen (ebd. 4, 4, 12 [118]). – Augustinus behandelt den Anfang des Schöpfungsberichts in mehreren Komm. (Überblick bei Pelland). In der Schrift Gen. c. Manich. geht er vom physischen Licht aus (zu allegorischen Deutungen s. u. Sp. 26. 28). Die Benennung des Lichtes u. der D. als Tag u. N. bedeutet, dass Gott Ordnung in die Natur gebracht hat (1, 15 [CSEL 91, 81f]). Die D. wird durch lucis absentia definiert, sie ist nicht geschaffen (ebd. 1, 7. 15 [73f. 81f]). Im großen Genesiskomm. versucht Augustinus eine wörtliche Erklärung der Phänomene Tag u. N. aus Gen. 1, 5. Mehrere Hypothesen werden vorgebracht: Die Urfinsternis besteht aus einer Masse von Erde u. Wasser, die kein Licht durchlässt, sie nimmt den Raum ein, den später nach ihrer Trennung der Tag ausfüllen wird, daher wird die Finsternis N. genannt (Gen. ad litt. 1, 12 [CSEL 28, 1, 17/9]). Oder Tag u. N. erklären sich nicht durch den Lauf der Gestirne, sondern durch ein zyklisches Phänomen der Emission u. der Konzentration des Lichtes (ebd. 1, 16 [22f]; vgl. Basil. hex. 2, 8 [GCS NF 2, 34/7]). Oder bei der Scheidung von Licht u. D. in Gen. 1, 4f handelt es sich um die Unterscheidung des Geformten, der Form, vom Ungeformten, der Materie (Gen. ad litt. 1, 17 [CSEL 28, 1, 23/6]). Die Benennung von Licht u. D. mit Tag u. N. ist Manifestation des Ordnungswillens des Schöpfers, der auch das Ungeformte nicht ungeordnet u. die zeitliche Abfolge in der Schöpfung nicht ohne Schmuck des Alls lassen will. Die N. wird daher positiv bestimmt als geordnete Finsternis (ebd. 1, 17 [23/9]: nox enim ordinatae sunt tenebrae). Augustinus liefert auch eine implizite positive Definition der N., wenn er den Tag bestimmt als Zeitspanne des Sonnenlichts, die in geregelter Folge mit der N. abwechselt (ebd. 1, 10 [14/6]; vgl. en. in Ps. 70, 1, 16 [CCL 39, 953] u. ö.). Die N. erscheint dabei als sekundäre Kategorie der Zeit, insofern sie dem Tag ‚dient', d. h. in der Zeiteinheit ‚Tag' eingeschlossen ist (ebd. 70, 1, 16 [953]: nox enim diei servit, non dies nocti). Der N. werden wie dem Tag 12 Stunden zugeordnet (trin. 4, 10). – Isid. Hisp. nat. rer. 2, 2f (181 Fontaine) unterscheidet u. definiert sechs Teile der N. (obwohl er sieben Teile ankündigt; zum textkritischen Problem J. Fontaine, Isidore de Séville. Traité de la nature [Paris 2002] 339f): crepusculum vesperum conticinium intempestum gallicinium crepusculum matutinum.

b. Providentielle Bedeutung der Nacht. Eng verbunden mit der positiven Einordnung der N. in das Schöpfungswerk ist im frühchristl. Denken der providentielle Charakter der N. / D. Zugrunde liegt der Gedanke, dass der Mensch das Ziel der allumfassenden göttlichen Liebe u. Vorsehung des Schöpfergottes darstellt. Der Zweck der N. ist vor diesem Hintergrund, dem Menschen Ruhe u. Erholung zu verschaffen u. so zum Nutzen des Menschen u. überhaupt aller Lebewesen zu dienen. Den anthropozentrischen Zweck der N. betont besonders *Joh. Chrysostomos in seinen Homilien (scand. 7, 26/9 [SC 79, 122/4]; compunct. 2, 5 [PG 47, 417/20]). Die N. verschafft Ruhe u. ermöglicht dem Menschen darüber hinaus, das Licht zu genießen u. die Mühen des Tages zu bestehen (ebd.; hom. in Jes. 45, 7, 2. 7 [ebd. 56, 144. 151f]). Der geordnete Wechsel von Tag u. N., der in seiner Gleichmäßigkeit u. Harmonie der Schönheit des Himmels nicht nachsteht u. wie dieser in jedem Winkel der Erde zu beobachten ist, dient aber auch der Verherrlichung Gottes (ebd. 45, 7, 2 [144]). Tag u. N. garantieren den Wechsel von Arbeit u. Ruhe (Theodrt. affect. 3, 9 [SC 57, 173]; Greg. Naz. or. 6, 15 [ebd. 405, 158/60]). –

Ambrosius betont den Nutzen der N. für den Menschen im Kontext des Hexaemerons: noctem enim ad quietem corporis datam esse cognoscimus, non ad muneris alicuius et operis functionem, quae somno et oblivione transcurritur (hex. 1, 10, 38 [CSEL 32, 1, 40]). In seinem Abendhymnus (hymn. 4 ,deus creator omnium' [237/9 Fontaine]) thematisiert Ambrosius die N. u. den Schlaf als Gaben des Schöpfergottes (J. Fontaine, Ambroise de Milan. Hymnes [Paris 1992] 241/6; Franz 57/66). Wie Gott den Tag durch die Gnade des Lichts schmückt, so die N. durch die Wohltat des Schlafes (hymn. 4, 1/4 [237 F.]: Deus creator omnium | polique rector, vestiens | diem decoro lumine, | noctem soporis gratia). Gott hat dem Menschen den Schlaf gegeben, damit er sich von seinem Tagwerk erholt u. Körper u. Seele entspannt (ebd. 4, 5/8 [237 F.]: artus solutos ut quies | reddat laboris usui, mentesque fessas allevet, | luctusque solvat anxios). Im eigentlichen N.hymnus des Ambrosius verankert der Anruf Christi als des Schöpfers der Zeit den Wechsel von Tag u. N. im göttlichen Weltregiment u. erweist ihn als Wohltat für den Menschen. Der providentielle Zweck ist es, den Überdruss zu beseitigen (Ambr. hymn. 1 ,aeterne rerum conditor' 1/4 [149/51 F.]; vgl. Const. apost. 8, 37, 2 [SC 336, 248]). Prudentius besingt in seinem Abendhymnus cath. 6 (CCL 126, 29/34) die Wohltat des Schlafes, die nicht nur dem Körper Entspannung, sondern auch der Seele süßes Vergessen der Sorgen u. Schmerzen bringt. Den Wechsel von Schlaf u. Wachen hat daher Gott selbst festgesetzt zum Wohl des Menschen: lex haec data est caducis | Deo iubente membris, | ut temperet laborem | medicabilis voluptas (6, 21/4 [30]). Der Unterschied zur rational bestimmten Providenz der antiken Philosophie (s. o. Sp. 569f) liegt im Aspekt der liebenden Fürsorge des Schöpfers, u. zwar jeglicher Kreatur gegenüber. Joh. Chrysostomos vergleicht Gott, der über die Welt die Hülle der D. legt, mit liebenden Müttern, die ihr Kind zum Schlafen in der Tunika bergen (compunct. 2, 5 [PG 47, 417/20]; vgl. Nicet. vigil. 1 [306 Turner]: nox ... cunctos somno detinet animantes, ut reformatis viribus per soporem possint diurnos labores sustinere vigilantes [... bonus deus] ergo diem ad opus, noctem fecit ad requiem). Der Wechsel von Tag u. N. fehlt auch nicht in den Katalogen der Wohltaten, mit denen der Schöpfer seine Kreaturen schützt u. erhält (vgl. Min. Fel. Oct. 17, 4: quid tenebrarum et luminis dicam recursantes vices, ut sit nobis operis et quietis alterna reparatio?; Aug. civ. D. 22, 24: quid in tam multis rebus tuendae aut recipiendae salutis auxilia! Quam grata vicissitudo diei alternantis ac noctis!). Drac. laud. 1, 416/26 (1, 172 Camus) beschreibt, wie die erste Erfahrung des Wechsels von Tag u. N. zur Erfahrung der Güte des Schöpfers wird. Das Bangen der Stammeltern beim Anbruch der ersten N. schlägt um in ein stetes Hoffen auf den neuen Tag. – Unter den providentiellen Deutungen der N. findet sich auch der Gedanke, dass die N.zeit, die zur körperlichen u. geschäftlichen Inaktivität zwingt, zum Zweck der Meditation u. der spirituellen Übung geschaffen ist (Orig. frg. 60 in Lament. [GCS Orig. 3, 260f]; Cyrill. Hieros. catech. 9, 7 [1, 246/8 Reischl / Rupp]). Darin liegt zugleich eine positive Begründung für die Abend- u. N.gebete des Christentums.

c. Nacht als Zeit des Gebets. In der Frömmigkeitspraxis des spätantiken Christentums werden Tag u. N. durch die Tagzeitenliturgie u. durch private Gebetszeiten gegliedert (zB. Const. apost. 8, 34, 1/7 [SC 336, 242/4]; Hieron. ep. 22, 37, 1f; Ambr. virg. 3, 18 [PL 16, 237]; Eger. Peregr. 24 [CCL 175, 67/70]). Zu den N.gebeten gehören die Abendgebete zZt. des Lichtanzündens u. zZt. des Schlafengehens sowie das Gebet zum Hahnenschrei (vgl. Ambr. hymn. 1 ,aeterne rerum conditor' u. 4 ,deus creator omnium' [149/51. 237/9 F.]; Prud. cath. 1. 5f [CCL 126, 3/6. 23/34]); das eigentliche N.gebet sind die Vigilien (*Agrypnia). Die N. als Zeit des Gebets wird von Augustinus nach Lc. 2, 37 u. 1 Tim. 5, 5 ausdrücklich empfohlen (bon. viduit. 17 [CSEL 41, 328/31]; ep. 130, 1. 29 u. ö.; vgl. A. Baumstark, Art. Abendgebet: o. Bd. 1, 9/12; ders., Art. Agrypnia: ebd. 190; A. Budde, Art. Lucernarium: o. Bd. 23, 570/96). – Die Gebete zur N. sind wie die Morgengebete kosmisch-anthropologisch motiviert, insofern sie dem Einfluss der natürlichen D. auf das Verhalten der Menschen Rechnung tragen u. der neuen Ausrichtung des Beters auf Gott dienen. Beispielhaft sei hier genannt der Hymnus des Ambrosius zum Hahnenschrei (hymn. 1 ,aeterne rerum conditor' [149/51 F.]; Fontaine aO. 143/75; Franz 147/275). Der Hahnenschrei teilt die N. ein in eine mitter-

nächtliche u. eine dem Tagesanbruch nahe Zeit u. hat daher eine ähnlich gliedernde Funktion wie das Sonnenlicht am Tag (hymn. 1 ,aeterne rerum conditor' 5/8 [149 F.]; hex. 5, 88 [CSEL 32, 1, 201/3]; zur Deutung der Metapher nocturna lux auf literaler Ebene Franz 205; eine Par. zum Mondlicht zieht Fontaine aO. 156f). Die Morgenfrühe erweist sich als der Teil der N., der durch segensreiche Wirkungen ausgezeichnet ist (hymn. 1 ,aeterne rerum conditor' 9/16. 21/4 [149/51 F.]). Sie sind kosmischer Natur (Zerreißen des lebensfeindlichen Dunkels, Flucht der nächtlichen Dämonen, Legen der N.winde) u. betreffen die physische u. spirituelle Konstitution des Menschen (Erholung u. Reue des Sünders, Heilung der Kranken u. Stärkung des Glaubens). Die symbolische Bedeutung des Wechsels von Licht u. Finsternis sowie des Weckrufs des Hahns wird zur moralischen Paränese genutzt (ebd. 17/20 [151 F.]). Die christologische Motivation des Hymnus, die wie in der Anfangs-Prädikation im abschließenden Gebetsanruf fassbar ist (ebd. 25/32 [151 F.]), prägt auch den Hymnus Ad galli cantum des Prudentius (cath. 1 [CCL 126, 3/6]). Auch dieses N.lied verbindet den natürlichen Vorgang des Hahnenschreis mit dem Aufruf zur Wachsamkeit in der aufgrund der äußeren u. inneren Versuchungen kritischen Zeitspanne der N. (Nauerth aO. [o. Sp. 572] 363f; zur Überlagerung von natürlichen u. geistlichen Vorgängen u. der expliziten Deutung der N. als Symbol in Prud. cath. 1 s. u. Sp. 590). – Bei den nächtlichen Gebeten zur Schlafenszeit tritt der Charakter der Abwehrhandlung besonders hervor (zB. Ambr. hymn. 4 ,deus creator omnium' 17/32 [239 F.]; vgl. Reimbold 201/3). Prud. cath. 6, 129/52 (CCL 126, 33f) geht es um die Abwehr der Dämonen durch das Kreuzzeichen. Nächtliches Beten wird als Schutz gegen die Geister der Finsternis verstanden (Ambr. expos. in Ps. 118, 8, 46 [CSEL 62, 178f]).

C. Nacht (Dunkelheit) als Metapher u. Symbol. I. Griechisch-römisch. a. Allgemeines. Der metaphorische bzw. symbolische Gehalt der N. / D. ist zum großen Teil aus ihrer eigentlichen Bedeutung zu erschließen. Er steht oft in Zusammenhang mit den physischen u. psychischen Bedingungen, die der Zeitspanne der N. im Leben des Menschen entsprechen. So bedeutet das Fehlen von Licht im übertragenen Sinn die Abwesenheit von Erkenntnis oder Leben überhaupt. Die N. / D. als Zeit des subjektiven Nichtsehens steht für Blindheit, Mangel an Wissen u. Erkenntnis, Schlaf u. Tod. Die N. / D. als Zeit des objektiven Verborgenseins weist auf den Zustand des Nicht-Berühmtseins, auf heimliches u. lasterhaftes Treiben. Insgesamt überwiegt die Konnotation des Unangenehmen u. Unheimlichen, die schon in der platonischen Etymologie des Wortes für Tag zum Ausdruck kommt. Das Wort ἡμέρα ist gebildet worden, weil die Menschen sich von der D. ins Licht sehnen (Plat. Crat. 418d: ἱμείρουσιν). Dass mit der N. besonders Schrecken u. Unheil verbunden werden, zeigt in systematischer Weise die Reihe der Kinder der N. bei Cic. nat. deor. 3, 44. Die N. bringt demnach zahlreiche Übel hervor, die das Leben der Menschen prägen: List, Mühsal, Neid, Verhängnis, Alter, Tod, D., Unglück, Streit, Betrug. Den oft fließenden Übergang von der eigentlichen zur übertragenen Bedeutung beleuchtet beispielhaft Plut. latent. viv. 6, 1129E/1130C. Gegen Epikurs Forderung, im Verborgenen zu leben, bringt Plutarch das Argument vor, dass das Leben selbst auf Sichtbarkeit ziele. Geborenwerden bedeutet Gesehenwerden, Sterben aus dieser Sicht Verschwinden. Deshalb heißt auch der Herr der Unterwelt ,Gebieter der dunklen N. u. des stillen Schlafes', weil wir, wenn wir sterben, ins Unsichtbare (Hades) gehen. Ein weiterer Beweis: Die Seele kann Unwissenheit nicht ertragen u. hasst alles Unerleuchtete u. Dunkle, weil es für sie voll Schrecken u. Misstrauen ist. Im Dunkeln hat sie nicht einmal Freude an sonst angenehmen Dingen. Die D. symbolisiert hier das aktive Nichtwissen u. das passive Sterben. Die psychischen Wirkungen, Abneigung, Unruhe u. Furcht, stellen das Negative der D. vor Augen, die zugleich als natürliche Umgebung u. als Zustand der Orientierungslosigkeit u. der Unbekanntheit verstanden werden kann.

b. Mentale Blindheit u. Mangel an Wissen. Die N. / D. kann in Opposition zum Augenlicht die eigentliche physische Blindheit bezeichnen (Sophocl. Oed. rex 419. 1273 u. ö.; Eur. Phoen. 376f. 1533f u. ö.; Ovid. met. 7, 2: trahens inopem sub nocte senectam [über den blinden Phineus]; Sen. Oed. 1049; Plin. n. h. 20, 60). Übertragen steht sie für die geistige D., das Irren u. Nichtwissen, bes. in Bezug auf die Gegenstände der Philosophie.

Demokrit unterscheidet zB. die echte Form der Erkenntnisgewinnung von einer verdunkelten Art, die auf sinnlicher Wahrnehmung beruht. Letztere ist im Hinblick auf die eigentliche Seinserkenntnis ungenügend. Denn Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack u. Tastsinn reichen aus, um Atomansammlungen zu spüren, aber nicht, um das ‚Feinere', d. h. die einzelnen Atome, wahrzunehmen (VS 68 B 11). Cic. Tusc. 1, 64 sieht die Aufgabe der Philosophie darin, vor dem Geist wie vor den Augen die D. zu verscheuchen u. so zur umfassenden Erkenntnis dessen, was ist, zu führen. Irrtum u. dunkler Nebel liegen auch über den Seelen der Ungebildeten, die die Bedeutung der Philosophie für das Leben der Menschen nicht erkennen (ebd. 5, 6). Seneca begründet seine Entscheidung, die Philosophie in Teilen zu behandeln, damit, dass die D. der Unkenntnis besser in einzelnen Aspekten überwunden wird, wie auch das Auge die Geheimnisse des Alls über die Teile erschließt (ep. 89, 2).

c. Mangel an Ruhm. Im Dunkeln bzw. im Schatten befindet sich nach Platon derjenige, dem in der Ausübung seiner Künste der Gott Eros nicht beigestanden hat, während derjenige, den Eros lehrt, nicht nur ein Meister seines Faches, sondern berühmt wird (conv. 197a). Der Zusammenhang zwischen der Sichtbarkeit der Handlungen u. dem Ruhm lässt sich in der Mahnung Ciceros an seinen Sohn fassen, sich der besonderen Exponiertheit seines Lebens aufgrund des bekannten Namens bewusst zu sein (off. 2, 44: ita nullum obscurum potest nec dictum eius esse nec factum). Die obscuritas der Herkunft dagegen führt dazu, von den Menschen in der Jugend nicht zur Kenntnis genommen zu werden (off. 2, 45; vgl. Deiot. 12; Verr. 1, 2; Caes. b. civ. 1, 61, 3; Tac. dial. 41, 3 u. ö.). Die D. meint auch die private Zurückgezogenheit (Plat. leg. 6, 781c; Quint. inst. 1, 2, 9; Martial. 11, 2, 4).

d. Tod. Die N. / D. wird mit dem Tod u. der Unterwelt verbunden. Νύξ bzw. σκότος bezeichnen in der Ilias regelmäßig das Todesdunkel; denn der Sterbende verlässt das Licht der Sonne (Il. 4, 461; 5, 310; 18, 10f u. ö.; vgl. Hesiod. op. 1554f; Eur. Alc. 237; Phoen. 1453; Propert. 2, 20, 17: me tibi ad extremas mansurum, vita, tenebras). Auch die Unterwelt, das Schattenreich der Toten, ist finster u. voll Moder (Il. 15, 191; 21, 56; Aeschyl. Pers. 839; Eur. Hec. 1). Der locus classicus der epischen Unterweltdarstellungen ist Verg. Aen. 6, 264/898, bes. 264/7: Die Unterwelt liegt im Dunkeln u. ist in nächtliches Schweigen gehüllt (loca nocte tacentia late). Die N. gehört zum Bereich des Todes, deshalb ist es Frevel, Lebende im Nachen über die Styx zu führen: umbrarum hic locus est, somni noctisque soporae (ebd. 6, 390; vgl. 6, 827; Sil. Ital. 13, 708). Horaz beschreibt die Unausweichlichkeit des Todes, indem er das Schattendasein der Seele evoziert (carm. 1, 28, 15f): sed omnis una manet nox | et calcanda semel via leti (vgl. Catull. 5; vgl. zur ‚N. der Toten' Reimbold 132/57).

II. Jüdisch. a. Unglück u. Unheil. Im AT findet sich die N. / D. häufig als Metapher für Unglück u. Unheil, wie andererseits das Licht Glück u. Heil symbolisiert (zB. Iob 17, 12f [N.]; 21, 12; 30, 26 [D.]; Ps. 23 [22], 4; Jes. 5, 3. 22f: Die D. ist voller Angst). Die D. ist eine Sphäre, in der der Mensch strauchelt, fällt u. ins Unglück gerät (Jer. 23, 12). Das Eintreten der N. steht für das Erleiden von Unglück (ebd. 15, 9; Mich. 3, 6). Da die natürliche N. oft als Zeit des Wartens u. Klagens empfunden wird, können N. u. Finsternis ein ‚Bild für jeden Zustand, wo man klagt, wartet, hofft, dass Hilfe u. Licht kommen mögen' sein (zB. Jes. 21, 11f; Aalen 69). Das gilt insbesondere für die Situation des Volkes Israel (Jes. 42, 16; 58, 8; 59, 9). Die existentielle Situation der Orientierungslosigkeit wird durch die Metapher des Wanderns im Dunkel der N. evoziert, wobei das Gesetz oder die Weisheit als leuchtende Wegweiser fungieren (Prov. 6, 23; Ps. 119 [118], 105 u. ö.). Bemerkenswert ist, dass im Unterschied zum Frühjudentum u. zum NT der metaphorische Gebrauch der N. / D. nicht auf die ethische Ebene ausgeweitet wird (Aalen 72). Ein Übergang zur moralischen Bedeutung ist aber gegeben, etwa wenn Iob 24, 14/7 die D. als Hülle dargestellt wird, unter der sich die Verbrecher verbergen.

b. Ethischer Dualismus zwischen Licht u. Dunkelheit. Philo nutzt die Opposition von Licht u. D., um einen ethischen Dualismus zu bezeichnen, in dem die D. aber keine eigenständige Größe ist, sondern als Abwesenheit des geistigen Lichts gefasst wird (Klein 71). D. ist die Unwissenheit u. Blindheit in Bezug auf die Frömmigkeit des Judentums. Denn diejenigen, die die Finsternis ergreifen anstelle des Lichts, machen ihren Verstand

blind (spec. leg. 1, 54). Die D. steht für den Bereich der Affekte u. der Sünde. Die Tugend der Phronesis, durch die der Weise Gott sieht, beleuchtet die Seele, solange nicht die Leidenschaften die Vernunft umschatten (quod deus s. imm. 3). Ein Mensch, der sich den Affekten hingibt, befindet sich in N. u. tiefer D., weil er ein falsches Urteil über vermeintliche Güter hat: Er hält Vergängliches für glänzend, u. a. die Trunkenheit (ebr. 209; vgl. ebd. 153/7; virt. 164). Somn. 1, 218 gibt Philon eine allegorische Auslegung des Gewandes des Hohenpriesters (*Hoherpriester). Der Priester legt das bunte Kleid, das den Kosmos symbolisiert, ab u. nähert sich mit einem weißen linnenen Gewand dem Innersten des Heiligtums. Das weiße Kleid steht für die unvergängliche Wahrheit, die diejenigen umleuchtet, die sich von der körperlichen Welt mit ihren Leidenschaften abgewendet haben u. nicht mehr der D. der falschen Meinung angehören. – Gen. Rabbah 3 zu Gen. 1, 4 (dt.: Wünsche, BR 1, 2, 12f) werden Licht u. Finsternis mit zwei für dasselbe Gebiet streitenden Heerführern gleichgesetzt, denen schließlich von einem König (Gott) jeweils ein Gebiet (Tag u. N.) zugeteilt wird. Eine dualistisch geprägte Auslegung der Trennung bzw. Abgrenzung (lehabdil) von Licht (ʾor) u. D. (ḥošek) u. ihre darauf folgende Benennung als Tag (jom) u. N. (lajlā) bietet Gen. Rabbah 3 zu Gen. 1, 5 (ebd. 13), wo Licht u. D. jeweils auf die Werke der Gerechten u. die der Frevler gedeutet werden.

III. Christlich. a. Ethische und Eschatologische Nachtsymbolik im NT. Die N. (D.) im rein physischen Sinn kommt im NT selten vor. Auch wenn die natürliche N. gemeint ist, liegt häufig bereits eine symbolische Bedeutungsebene vor (zB. die N. der Gefangennahme Jesu Mt. 26, 20/72; Lc. 22, 59; die Auferstehungs-N. Mc. 16, 2; Joh. 20, 1; Müller 1182). Im Rahmen der Paränese verbindet sich der ethische mit dem soteriologischen u. dem eschatologischen Aspekt. Die D. als Verborgensein findet einen Reflex in der Darstellung der Offenbarung. Der Gegensatz von N. u. Tag dient dazu, die Zeit des Verhüllens der Wahrheit, d. i. die Zeit des irdischen Wirkens Jesu, von der Zeit der Verkündigung in der Kirche abzugrenzen (Mt. 10, 27; Lc. 12, 3f). Sowohl das eschatologische Heilshandeln als auch die eschatologische Gerichtssituation werden der Sphäre der N. zugewiesen (Müller 1183f). Gottes Rettung ist vor allem in der N. erfahrbar, zB. in der Erzählung von Jesu Wandeln auf dem See (Mt. 14, 25 par.) oder im Gleichnis von den zehn Jungfrauen (ebd. 25, 6). In der N. ereignen sich Flucht u. Befreiung aus dem Gefängnis (Act. 5, 19; 9, 24; 12, 6 u. ö.). Die N. ist auch die Zeit der Gottesvisionen (ebd. 16, 9; 18, 9 u. ö.). Sowohl in der johanneischen als auch in der paulinischen Paränese wird die N. des Gerichts evoziert, zB. Joh. 9, 4: ‚Wir müssen, solange es Tag ist, die Werke dessen vollbringen, der mich gesandt hat; es kommt die N., in der niemand mehr etwas tun kann'. Eine Erfahrungsweisheit aus dem damaligen Arbeitsleben (nur die Tageshelle ermöglicht das Tätigsein) wird hier durch die Lichtmetaphorik überhöht u. zu dem Appell genutzt, die Werke Gottes zu tun, solange die Zeit dazu da ist. Die N. symbolisiert die Grenze der Zeit, die zum Wirken des eigenen Heils gegeben ist (Schwankl 223/34). Der Christ lebt also am Tage, er wandelt im Licht (vgl. 1 Thess. 5, 4f; Phil. 2, 15). Demgegenüber beschreibt Rom. 13, 12 die Situation des Christen im Bild von der N., die erst noch vergehen muss: ‚Die N. ist vorgerückt, der Tag ist nahe. Darum lasst uns ablegen die Werke der Finsternis u. anlegen die Waffen des Lichts'. Die Antithese von N. u. Tag symbolisiert das nahe Ende des alten Äons u. den Anbruch des neuen endzeitlichen Äons. Es scheint hier eine, in der Form für Paulus untypische, Naherwartung im Sinne einer futurischen Eschatologie den Aufruf zur Wachsamkeit u. zu entsprechendem moralischen Lebenswandel zu begründen (W. Schmithals, Der Römerbrief [1988] 481f). Im Unterschied dazu evoziert 1 Thess. 5, 2 den Tag des Gerichts im Kontext der präsentischen Eschatologie, des Glaubens an die schon in Christus angebrochene neue Heilszeit: ‚Ihr selbst wisst genau, dass der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der N.' (die N. als Zeit des Einbruchs unterstreicht die Unberechenbarkeit des Kommens des Herrentages). Das zeigen die sich anschließenden Paränesen zur Glaubensentscheidung, die den Gegensatz von Licht u. D. bzw. von Tag u. N. auf die gegensätzlichen Lebenshaltungen des Glaubenden u. des Ungläubigen anwenden: ‚Ihr alle seid Söhne des Lichts u. Söhne des Tages. Wir gehören nicht der N. u. nicht der Finsternis ... Denn wer schläft, schläft bei N., u. wer sich be-

trinkt, betrinkt sich bei N'. (1 Thess. 5, 5. 7; vgl. Eph. 5, 8). Auch hier wird eine alltägliche, nächtliche Erfahrung metaphorisch ausgedeutet: Schlaf u. Trunkenheit kennzeichnen die Existenz in der Finsternis der Gottesferne. D. u. Sünde werden ebd. 6, 12 implizit gleichgesetzt, wo die Dämonen als Mächte der Finsternis bezeichnet werden (vgl. Rom. 13, 12). Im übertragenen Sinn kann auch Joh. 11, 9f auf die Situation des Christen in der Welt bezogen werden: ‚Wenn jemand am Tag umhergeht, stößt er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht; wenn aber jemand in der N. umhergeht, stößt er an, weil das Licht nicht in ihm ist'. In der johanneischen Theologie wird die Entscheidung zwischen Glauben u. Unglauben, zwischen Gottesgemeinschaft u. Weltverfallenheit regelmäßig beschrieben als Entscheidung zwischen Licht u. D. (σκοτία statt σκότος: Joh. 8, 12; 12, 35. 46; 1 Joh. 1, 5f; 2, 8/11 mit Betonung des ethischen Aspekts; der joh. Dualismus unterscheidet sich von dem kosmischen der Qumrantexte u. der *Gnosis [Conzelmann 444/6; vgl. M. Wallraff, Art. Licht: o. Bd. 23, 100/37]). Joh. 3, 19/21 bezeichnet die Liebe zur Finsternis (hier σκότος) als die verkehrte, ablehnende Reaktion der Menschen auf das Kommen des Lichtes in die Welt. Vor dem Hintergrund der Alltagserfahrung, die zeigt, dass das Morgenlicht alles nächtliche Tun aufdeckt, wird die Situation des Gerichts evoziert: Der Verbrecher entzieht sein Tun dem Licht, das Licht der Offenbarung aber bringt die bösen Werke zum Vorschein (vgl. 1 Cor. 4, 5).

b. Nacht im Kontext der christl. Natursymbolik. Im Kontext der christl. Natursymbolik, die auf der objektiven, im Schöpfungsakt angelegten Zeichenhaftigkeit natürlicher Dinge u. Vorgänge beruht, nehmen die N. u. der Gegensatz von Licht u. D. einen breiten Raum ein. Die Apologeten der ersten Jhh. sehen im Wechsel von Tag u. N. ein Symbol für die übernatürliche Tatsache der Auferstehung des Fleisches (Gnilka 94/102; *Auferstehung II). Wie andere zyklisch verlaufende Naturphänomene, etwa der Ablauf der Jahreszeiten, der Aufgang u. Untergang der Gestirne, weisen für die christl. Autoren der regelmäßige Anbruch der N. u. der neue Anbruch des Tages auf das einmalige Sterben u. Wiederaufleben des Menschen (1 Clem. 24f; Theophil. Ant. ad Autol. 1, 13; Tert. apol. 48, 7f; vgl. bes. Tert. res. 12f, wo die D. als Grab des Lichts beschrieben wird: dies moritur in noctem et tenebris usquequaque sepelitur). Für Ambrosius ist der Untergang von Tag u. N. u. ihre gleichsam wiederauflebende Aufeinanderfolge ein Zeugnis der Auferstehung u. wird daher als Konsolationsargument eingesetzt (exc. Sat. 2, 53 [CSEL 73, 276f]). – Im Rahmen der Lehre von der natura magistra kann die Vorstellung der N. verschiedene, aber miteinander verbundene metaphysische Tatsachen bezeichnen. Ein Muster für die Vielfalt des Symbolgehalts der N. bieten die N.- u. Morgenhymnen des Prudentius. In cath. 1 (CCL 126, 3/6) 1) steht nox für das Leben des Einzelnen auf Erden vor der Ankunft Christi, mit der ein neuer Tag beginnt (ebd. 1, 11. 33/6 [3f]); 2) ist N. die Sünde, die zum irdischen Leben gehört (ebd. 1, 27 [4]); 3) bedeutet N. im heilsgeschichtlichen Kontext das Dasein der Menschheit vor dem Ende der Welt (1, 53/6 [5]); aber auch 4) die Zeit vor der Auferstehung Christi, die den Tod besiegt (1, 72f [5]); 5) bezeichnet ‚N.' schließlich das törichte weltliche Streben im Gegensatz zum christl. Leben (1, 97/100 [6]; Gnilka 131f). Während in cath. 1 (3/6) die N. die Zeit der Sünde im passiven Sinn ist, gilt im Morgenhymnus des Prudentius (ebd. 2 [7/10]) die N. als Zeit der Sünde im aktiven Sinn. Die N. symbolisiert das Böse, das Nahen des Lichts weist auf Christus. Prudentius beschreibt den Einfluss der natürlichen D. u. des natürlichen Lichts auf das Verhalten der Menschen: Der Dieb frevelt vor Tagesanbruch ungestraft, Betrüger u. Ehebrecher lieben die N., das Morgenlicht aber verhindert weitere Missetaten u. Sünden u. führt zu Scham u. Reue (ebd. 2, 16/36 [7f]). In der Wirkung liegt die Parallele zum übernatürlichen Ereignis des Anbruchs der Gottesherrschaft. Die D. verbirgt die Werke der Finsternis, der Morgen macht sie sichtbar, wie auch der Jüngste Tag die Sünden der Menschen manifestiert (nach 1 Cor. 4, 5 [s. o. Sp. 589]; Gnilka 113).

c. Unwissen u. Irrtum. Blindheit u. N. werden auch im christl. Kontext verglichen, zB. Sedul. carm. pasch. 3, 145f (CSEL 10, 75). Die Unmöglichkeit, Licht u. D. am ersten Schöpfungstag mit dem physischen Sonnenaufgang u. -untergang zu verbinden (s. o. Sp. 578f), führt Augustinus zu einer figurativen Auslegung von Licht u. N.: Das Licht bezeichnet die Ebene der Sinne u. der Intelli-

genz, die D. die Unempfindlichkeit u. Unvernünftigkeit (Gen. ad litt. imperf. 5 [ebd. 28, 1, 471/6]). Im engeren Sinn steht die N. / D. besonders für die Unkenntnis der christl. Wahrheit (zB. Clem. Alex. paed. 2, 80, 2; strom. 5, 3; Orig. c. Cels. 6, 73; Greg. Nyss. in Cant. hom. 11 [GregNyssOp 6, 322f]). Im objektiven Sinn symbolisiert das Dunkel die Unwahrheit des Heidentums (Orig. c. Cels. 5, 28; Joh. Chrys. hom. in Mt. 17, 1 [PG 57, 255f]). Lact. inst. 2, 9, 11/4 deutet die Erschaffung von Tag u. N. auf die vorausschauende Weisheit Gottes, der in ihnen Bilder für die wahre Religion u. den Irrglauben eingesetzt hat. Die N. mit ihren Sternen zeigt, dass die unzähligen Religionen mit ihrem Licht die D. der Unwissenheit nicht zu besiegen vermögen (ebd. 2, 9, 13f). Die N. dient zur heilsgeschichtlichen Einordnung der Zeit vor der Menschwerdung Christi. Clemens v. Alex. deutet Jes. 9, 1 auf die neue Schöpfung durch die Inkarnation: Ein Licht vom Himmel erleuchtete die Menschen, die im Dunkeln begraben u. im Schatten des Todes eingeschlossen waren. Die in Christus begonnene neue Zeit ist dadurch gekennzeichnet, dass die N. der Gottesferne nun das Licht fürchtet u. vor dem Tag des Herrn weicht (Clem. Alex. protr. 11, 113, 2/114, 2; vgl. strom. 5, 5; Cyrill. Alex. ador. 3 [PG 68, 264/301, bes. 268f]; Theodrt. in Rom. 13, 12 [ebd. 82, 197]). Augustinus rekurriert im Genesiskomm. auf eine ekklesiologische Auslegung: Die D. des Unwissens repräsentiert den Zustand der Menschheit, bevor sie von Christus unterwiesen wurde (conf. 13, 13: ignorantiae tenebris tegebamur). Gottes Güte zieht die Menschen aus der D. zum Licht, bewirkt also die Konversion (ebd.). Die Zeit der N. ist auch für den Einzelnen die Zeit der Unwissenheit u. des *Irrtums (Greg. Thaum. paneg. in Orig. 16 [SC 148, 172/80]; Aug. in Iob 35 [CSEL 28, 585]; en. in Ps. 5, 4; 101, 1, 8 [CCL 38, 20f; 40, 1431f]), die Zeit des Unglaubens u. des Dunkels, aus der die *Barmherzigkeit Gottes den Menschen herausruft u. zum Licht des Glaubens führt (ebd. 87, 13 [1217f]). Ambrosius deutet das Symbol der N.eule auf die ‚Tagblindheit' der Naturwissenschaftler, die an finsteren, gottfernen Orten nach Wahrheit suchen, statt den Tag Christi zu sehen (hex. 5, 86 [CSEL 32, 1, 200]). Der Übergang von Finsternis u. Nichtwissen, Wirken der Dämonen u. Sünde ist hier fließend (Henke 238). Auch bei den folgenden Beispielen lassen sich die ethische, die ekklesiologische u. die eschatologische Bedeutungsebene häufig nicht klar trennen.

d. Weltleben. Der Gegensatz von Tag u. N. wird auf das Leben der Gläubigen u. das der Ungläubigen angewandt. Ersteres ist durch geistliche Erleuchtung u. Hinwendung zu Christus, der der Tag selbst ist, gekennzeichnet, letzteres durch Weltverfallenheit u. Gottesferne. Synonyme für N. sind hoc saeculum u. caro bzw. carnales (Aug. in Joh. tract. 34, 7; 35, 6, 9 [CCL 36, 314f. 320/3]; en. in Ps. 18, 2, 4; 73, 19 [ebd. 38, 108; 39, 1017f] u. ö.). Wer nicht das Wort, d. h. Christus, ergriffen hat, gehört noch zur N., aber auch die N. hat ihren Trost: Das ist der Mond, der nach Sir. 27, 11 Veränderung u. Umkehr bedeutet (en. in Ps. 73, 19, 41 [39, 1018]). Entsprechend kann Augustinus die Bekehrung zum christl. Glauben als Übergang von der Verderben bringenden N. zum heilsamen Licht beschreiben (civ. D. 2, 28: ab istarum inmundissimarum potestatum tartareo iugo et societate poenali erui per Christi nomen homines et in lucem saluberrimae pietatis ab illa perniciosissimae impietatis nocte transferri queruntur). Auch die Taufe bewirkt den Wechsel von der N. zum Tag (in Joh. tract. 11, 4 [CCL 36, 111f]; serm. 223, 1 [PL 39, 2456f]). Der Gegensatz von Tag u. N. kann sich bei Augustinus aber auch auf den Vergleich des gegenwärtigen Lebens der Gläubigen mit dem ewigen Leben beziehen. Dann ist mit dies der ewige Tag Christi gemeint, u. nox bezeichnet das irdische Leben bis zur Wiederkunft Christi: et haec quidem lux in comparatione cuiusdam ineffabilis diei nox dicitur (en. in Ps. 76, 4 [CCL 39, 1054/6]; vgl. 87, 13; 100, 12 [1217f. 1415/7]; in Joh. tract. 35, 8 [ebd. 36, 321f]; serm. 49, 3 [ebd. 41, 616]; Klöckener 417f). Einen Ansatzpunkt für die Deutung bildet die Tatsache, dass die irdische Zeit vor dem Jüngsten Gericht wie die natürliche N. als Zeit der Versuchung angesehen wird, in der Satan u. die Dämonen ihr Unwesen treiben (en. in Ps. 76, 4, 52f; 100, 12 [CCL 39, 1055. 1415/7]). Die gegenwärtige Zeit heißt aber auch deshalb N., weil in dieser Phase die geheimen Gedanken der Menschen noch nicht vor der Welt offenbar sind. Das bewirkt erst der ‚Morgen' des Jüngsten Tages (ebd. 87, 13; 100, 12, 20f [1217f. 1415]: nam modo, quamdiu non vides cor meum et non video cor tuum, nox est).

e. Böses u. Sünde. In moralischer Hinsicht steht die N. negativ für das Böse, während der Tag Gerechtigkeit u. Werke der Liebe bezeichnet (zB. 70, 1, 16 [953]). Generell bedeutet N. / D. die spirituelle D. u. Sünde (Clem. Alex. paed. 2, 10; Joh. Chrys. hom. in Joh. 56, 3 [PG 59, 309f]). Auch hier ist der Übergang vom direkten zum übertragenen Sinn oft fließend (zB. ebd. 75, 4 [407/9]; Theodrt. in Rom. 13, 12 [ebd. 83, 197]). Clem. Alex. ecl. 53, 2 (GCS Clem. Alex. 3, 151f) deutet die N. auf den Teufel u. die Dämonen. Ps. 18 (17), 3: καὶ νὺξ νυκτὶ ἀναγέλλει γνῶσιν wird so verstanden, dass der Teufel die Dämonen über die Auferstehung Christi benachrichtigt. Für Augustinus ist die N. die Zeit der Versuchung u. Sünde (mater iniquorum, conf. 13, 15; in Joh. tract. 34, 7 [CCL 36, 314f]; en. in Ps. 58, 2, 10 [ebd. 39, 752] u. ö.). Die Menschen tragen Reste der D. an ihrem Leib aufgrund ihrer Sündverfallenheit (conf. 13, 15). Im spirituellen Sinn bezeichnet N. daher die menschliche Schwachheit u. Finsternis des Herzens, die durch Christus erleuchtet wird (in Joh. tract. 35, 6 [CCL 36, 320f]). Die Abfolge bei der Erschaffung von Tag u. N. in Gen. 1, 4f deutet Augustinus trin. 4, 10 allegorisch-heilsgeschichtlich so, dass auf den Tag des Heils die N. der Sünde folgt, bis durch die neue durch Christus begründete Heilsordnung die Folge umgekehrt wird (vgl. serm. 221, 4 [SC 116, 162/8]; Klöckener 416). Im eschatologischen Sinn wird die N. als Inbegriff der moralischen Schlechtigkeit u. Gottferne durch den Morgen der Gotteserkenntnis abgelöst (en. in Ps. 5, 5 [CCL 38, 21]: iniquitas, malignitas, mendacium, homicidium, dolus, et quidquid huiusmodi est, ipsa nox est, qua transeunte fit mane ut videatur deus; vgl. ebd. 118, 15, 7 [40, 1713f]).

f. Unglück, Leid u. Tod. Die N. / D. symbolisiert Leid u. Unglück (Ps. 111 [110], 4; Theodrt. comm. in Ps. 3, 6 [PG 80, 885/8]; ebd. 16, 3 [965]; Joh. Chrys. expos. in Ps. 138, 3, 11f [PG 55, 414f]). Sie bezeichnet den Zustand nach dem Tod u. im Anschluss an Joh. 9, 4 das Strafgericht am Ende der Zeiten (Orig. hom. in Jer. 12, 10 [GCS Orig. 6, 96f]). Augustinus legt Joh. 9, 4 in dem Sinne aus, dass Christus der (zu Lebzeiten u. in der Kirche) heilwirkende Tag ist, die N. aber die heillose Zeit ohne Christus, vor allem in der ewigen Verdammnis (in Joh. tract. 44, 5f [CCL 36, 383f]). Auch der Ort der ewigen Strafe, die Hölle, wird als D. bezeichnet (Isid. Pel. ep. 4, 161 [SC 422, 428]).

g. Mystische Dunkelheit. s. E. v. Ivánka, Art. Mystische D.: o. Bd. 4, 350/8.

S. Aalen, Die Begriffe ‚Licht' u. ‚Finsternis' im AT, im Spätjudentum u. im Rabbinismus = Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademie i Oslo. Historisk-Filosofisk Klasse 1951, 1 (Oslo 1951). – E. Bernert, Art. Nyx: PW 17, 2 (1937) 1663/72. – H. Conzelmann, Art. σκότος: ThWbNT 7 (1964) 424/46. – G. Delling, Art. νύξ: ebd. 4 (1942) 1117/20. – A. Franz, Tageslauf u. Heilsgesch. Unters. zum literar. Text u. liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius v. Mailand = Pietas Liturgica 9 (1994). – Ch. Gnilka, Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius: Prudentiana 2. Exegetica (2001) 91/141. – R. Henke, Basilius u. Ambrosius über das Sechstagewerk. Eine vergleichende Studie = Chresis 7 (2000). – F.-N. Klein, Die Lichtterminologie bei Philon v. Alex. u. in den hermetischen Schriften. Unters. zur Struktur der religiösen Sprache der hellenist. Mystik (1962). – M. Klöckener, Art. Dies, dies - nox: AugLex 2 (1996/2002) 414/9. – P.-G. Müller, Art. νύξ: ExegWbNT[2] 2 (1992) 1181/5. – G. Pelland, Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse = Recherches / Théologie 8 (Tournai 1972). – C. Ramnoux, La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque[2] = Collection Champs 154 (Paris 1986). – E. Th. Reimbold, Die N. im Mythos, Kultus, Volksglauben u. in der transpersonalen Erfahrung. Eine religionsphänomenologische Unters. (1970). – O. Schwankl, Licht u. Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften = Herders Bibl. Studien 5 (1995). – E. Scioli / Ch. Walde (Hrsg.), Sub imagine somni. Nighttime phenomena in Greco-Roman culture = Testi e studi di cultura classica 64 (Pisa 2010). – W. Sontheimer, Art. Tageszeiten: PW 4A, 2 (1932) 2011/23. – W. Speyer, Mittag u. Mitternacht als hl. Zeiten in Antike u. Christentum: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 = WissUntersNT 50 (1989) 340/52. – A. Wolkenhauer, Sonne u. Mond, Kalender u. Uhr. Stud. zur Darstellung u. poetischen Reflexion der Zeitordnung in der röm. Lit. = UntersAntLitGesch 103 (2011). –

Maria Becker.

Nachtigall.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Allgemein. 1. Naturkunde. Die griech. Bezeichnung ἀηδών leitet sich wohl von ἀείδειν, ‚singen', ab (auch die Flöte bzw. ihr Mundstück werden als ἀηδών bezeichnet: Hesych. lex. s. v. ἀηδόνα [1, 54 Latte]; Etym. M. s. v. ἀηδόνα [23, 27f Gaisford]), der lat. Name luscinia von luctus, ‚Trauer', u. canere, ‚singen' (Varro ling. 5, 76: N. als lugescania, ‚Sängerin der Trauer': quod luctuose canere existimatur; poetisch heißt die N. oft φιλομήλα; Steier 1854; Hünemörder 672; Keller 317; Pfeffer 22). – Vor allem die Gemeine N. war im Mittelmeerraum weit verbreitet, in der Kaiserzeit wurde evtl. (aufgrund ihres stärkeren Gesanges) auch die osteuropäische Sprosser-N. eingeführt (Steier 1855). Die Singzeit der N. beginnt im zeitigen Frühjahr, dann singt sie 15 Tage ununterbrochen, im Verlauf des Sommers, mit Beginn der Brutzeit, wird ihr Gesang einfacher (Aristot. hist. an. 9, 49B, 632b 20/7; Plin. n. h. 10, 81. 85; Aelian. nat. an. 12, 28; ausführlich zur Zoologie Steier 1854/7; Hünemörder 672); nach Aristot. hist. an. 9, 49B, 632b 25 ändert sie dann auch die Farbe (vgl. Plin. n. h. 10, 85; Aelian. nat. an. 12, 28). Da die N. (als Zugvogel) im Winter nicht zu sehen ist, schloss Aristoteles, sie halte Winterschlaf (hist. an. 8, 15, 616b 8f; vgl. Plin. n. h. 10, 85; A. Steier, Zoologische Probleme bei Aristoteles u. Plinius: Zoolog. Annalen 5 [1913] 296/9).

2. Nutzung. Die N. war berühmt wegen ihres außergewöhnlich schönen u. abwechslungsreichen Gesanges (ausführliche Beschreibung Plin. n. h. 10, 81/5; Aristoph. av. 209/14. 737/46; Plut. soll. an. 19, 973AB; Sen. ep. 76, 9; zu sprechenden N. Plin. n. h. 10, 120; Philostr. vit. Apoll. 6, 36) u. daher beliebt als Käfigvogel (Varro rust. 3, 5, 14; Plin. n. h. 10, 120; ep. 4, 2 u. ö.; Martial. 7, 87: Telesina errichtet ein Grabmal für ihre N.; Lunczer 157). Man fing sie entweder selbst oder bezahlte hohe Preise für gute Sänger (Martial. 14, 218; Plin. n. h. 10, 84; M. Stein, Art. Leim: o. Bd. 22, 1166/77). Verzehrt wurde die N. sowohl als luxuriöse Delikatesse (Hor. sat. 2, 3, 245; Plin. n. h. 10, 141f; Hist. Aug. vit. Heliog. 20, 5) wie auch, aufgrund ihres nächtlichen Gesanges, als Mittel gegen den Schlaf (Aelian. nat. an. 1, 43; var. hist. 12, 20; Plin. n. h. 32, 116).

b. In der Literatur. 1. Tereus-Prokne-Philomela-Mythos. Von dem weitverbreiteten Mythos um eine Mutter (u. ihre Schwester), die nach dem (versehentlichen bzw. absichtlichen) Tod des Sohnes in eine N. verwandelt wird, finden sich unterschiedliche Versionen (die früheste wohl Od. 19, 518/23; die bedeutendste griech. ist der nur fragmentarisch erhaltene ‚Tereus' des Sophocles; Keller 318/20; Pfeffer 8f; W. H. Roscher, Art. Aëdon: ders., Lex. 1, 1, 83/5; ders., Art. Itys: ebd. 2, 1, 569/72; O. Höfer, Art. Philomela nr. 5: ebd. 3, 1, 2344/8; E. Thrämer, Art. Aëdon [Ἀηδών] nr. 1: PW 1, 1 [1893] 467/74). Die bekannteste dürfte die bei Ovid. met. 6, 426/674 überlieferte sein: Die Schwestern Prokne u. Philomela rächen sich am Ehemann der einen Schwester (Tereus) für zugefügtes Unrecht, indem sie ihm seinen Sohn (Itys) als Mahl vorsetzen. Auf der Flucht vor dem Ehemann wird eine Schwester in eine N., die andere in eine Schwalbe verwandelt, der Mann in einen Wiedehopf; die N. betrauert fortan den Tod ihres Sohnes u. ruft immerfort seinen Namen, der onomatopoetisch dem Ruf der N. nachgebildet ist (Aeschyl. Ag. 1144/6; Sophocl. Electr. 147f; Aristoph. av. 212f). Darüber, welche Schwester in welchen Vogel verwandelt wird, herrscht keine Einigkeit: in der griech. Literatur in der Regel Philomela in eine Schwalbe, Prokne in eine N., in der lat. Literatur meist umgekehrt (Thompson 22; M. C. van der Kolf, Art. Philomela nr. 5: PW 19, 2 [1938] 2516f). Anklänge an die Sage finden sich zB. Aristoph. av. 209/14; Catull. 65, 11/4; Verg. ecl. 6, 78/81; georg. 4, 15. 511/5; Hor. carm. 4, 12; Propert. eleg. 3, 10, 10; Ovid. trist. 3, 12, 9; Stat. silv. 2, 1, 140; 5, 3, 84; Martial. 14, 75 (mit weiteren Bsp. Chandler 79/81; Pfeffer 14/8; W. Ganzenmüller, Das Naturgefühl im MA [1914] 10_2; W. Bubbe, De metamorphosibus Graecorum capita selecta = DissPhilHal 24, 1 [1913] 43/8). Zu evtl. mit dem Mythos verbundenen Mysterien W. Burkert, Homo necans (1972) 201/7.

2. Symbol. In der griech. Dichtung ist die N. als Künderin des Frühlings auch dessen Symbol (Od. 19, 519; Sappho frg. 136 [94 Lobel / Page]; Schol. Sophocl. Electr. 149b [136 Xenis]; Anth. Gr. 9, 363; Pervig. Ven. 86/8

[15f Cazzaniga]; Chandler 82; Ross 59f). Ebenfalls kann die N. für den Dichter oder Sänger sowie sein Lied stehen (Hesiod. op. 202/12 symbolisiert die vom Habicht ergriffene N. *Hesiod selbst u. sein Verhältnis zum tyrannischen Fürsten; Anth. Gr. 7, 44. 414; 9, 184; 10, 92 u. ö.; Eur. frg. 588 [TragGrFrg 5, 2, 603]; Callim. epigr. 2; Kaibel, Epigr. nr. 551; Steier 1864f; Thompson 22; Lunczer 113f). Das Lied der N. wurde sowohl mit Freude u. Liebe (zB. Plat. Phaed. 85a; Petron. sat. 131, 8; Keller 315) als auch mit Trauer verbunden; wegen des Prokne-Philomela-Mythos (s. oben) wurden häufig klagende Frauen mit N. verglichen (Aeschyl. Ag. 1142/6; Sophocl. Electr. 147f; Eur. Hel. 1110; Anth. Gr. 9, 262; Pervig. Ven. 86/8 [15f C.]; Keller 314; Thompson 20f). Auch gab es die Vorstellung, dass Seelen von Philosophen nach dem Tod in N. verwandelt werden (Plat. resp. 10, 620ab; dagegen Ambr. bon. mort. 10, 45 [CSEL 32, 1, 741f]; P. Courcelle, Anti-Christian arguments and Christian platonism: A. Momigliano [Hrsg.], The conflict between paganism and Christianity [Oxford 1963] 162/4). – Träumt man von einer N., so bedeutet dies laut Artemidor, im Gegensatz zur verbreiteten Meinung, Frohes u. Gutes (2, 66; zur N. als Omen L. Hopf, Thierorakel u. Orakelthiere in alter u. neuer Zeit [1888] 133). Aufgrund der nächtlichen Wachsamkeit der N. stand der ἀηδόνιος ὕπνος sprichwörtlich für wenig Schlaf (Nicoch. frg. 16 [1, 932 Edmonds]).

3. Weiteres. Während die N. in der griech. Poesie eine wichtige Rolle spielt (s. oben), tritt sie in der lat. fast nur im Zusammenhang mit dem Prokne-Philomela-Mythos auf (Steier 1863). – Die N. begegnet auch in *Fabeln, zB. bei Aesop: Gefangen vom Habicht, bittet die N. um Freilassung, weil sie seinen Hunger nicht stillen könne; der Habicht antwortet jedoch, es sei nicht klug, das, was er habe, für etwas aufzugeben, was er noch nicht habe (fab. 4 [1, 8f Hausrath]). Auch in diesem Genre zeigt sich der Einfluss des Prokne-Philomela-Mythos: Die Schwalbe lädt die N. ein, mit ihr unter Hausdächern zu wohnen, doch die N. lehnt ab; sie zieht einsame Plätze vor, weil sie unter Menschen schlechte Erfahrungen gemacht habe (Babr. fab. 12). Zum Pfau, der so schön singen wollte wie die N., Phaedr. fab. 3, 18.

c. In der Kunst. Die N. findet sich häufig unter Vögeln auf Landschaftsbildern (Steier 1862; Keller 314f). Vasenbilder zeigen N. zahm auf der Hand ihrer Herren sitzend oder mit einer Schnur angebunden (ebd. 312 mit Bsp.). – Als Sängerin trauriger Lieder hat die N. einen festen Platz in Wandgemälden von Grabmonumenten, zB. dem Grabmal von Prima Porta bei Rom u. einem an der Via Latina in der Nähe Roms; auch darf man sie unter den auf Sarkophagen, Grabsteinen u. Urnen zu findenden Singvögeln vermuten (ebd. 315; zur N. in Grabepigrammen Steier 1862). – Zu bildlichen Darstellungen des Prokne-Philomela-Mythos Roscher, Itys aO. 572; Höfer aO. 2348; Keller 63; H. Hunger, Lex. der griech. u. röm. Mythologie[8] [Wien 1988] 445; F. Brommer, Vasenlisten zur griech. Heldensage[2] [1960] 372; K. Schefold, Frühgriech. Sagenbilder [1964] 33f T. 20).

II. Jüdisch. Das Vorkommen der N. in der Bibel ist unsicher: Cant. 2, 12 heißt es: ‚Die Zeit der 'zamir' ist gekommen u. die Stimme der Turteltaube ist zu hören in unserem Land‘. Aufgrund der Parallele zur Turteltaube könnte zamir einen Vogel bezeichnen, u. zwar (wegen der Grundbedeutung der Wurzel zmr) einen singenden, von denen die N. die schönste Stimme hat (J. Feliks, Animal world of the Bible [Tel Aviv 1962] 87). Es könnte aber auch mit ‚Lied‘ übersetzt werden (Ch. Barth, Art. zmr: ThWbAT 2 [1977] 603/12), so versteht es zB. Cant. Rabbah 2, 12 (dt.: Wünsche, BR 3, 2, 70). Einzig Koh. 12, 4 werden singende Vögel erwähnt, aber nicht speziell die N. (zur Bezeichnung ṣippor für Vögel E. Schwab, Art. ṣippor: ThWbAT 6 [1989] 1104f; G. R. Driver, Birds in the OT: PalExplQuart 87 [1955] 5/20. 129/40).

B. Christlich. Da die N. nicht zu den ausdrücklich in der Bibel erwähnten Vögeln gehört, ist sie in ihren poetischen Funktionen u. ihrer Symbolik nicht biblisch festgelegt (Ochse 140; A. Weber, Aemula philomela. Die N. im Wettstreit: Spee-Jb. 13 [2006] 113). Orientieren sich die christl. Schriftsteller zunächst noch an der antiken Symbolik des Vogels, so entwickeln sie diese bald weiter.

I. Osten. Clemens v. Alex. wendet sich gegen das zu seiner Zeit beliebte Halten u. Abrichten von N., das er als unnötigen *Luxus kritisiert (paed. 3, 30, 1/4). Die antiken naturkundlichen Erkenntnisse (s. o. Sp. 595) übernimmt er (ebd. 2, 84, 2; ebenso Greg. Nyss. in Cant. hom. 5 [GregNyssOp 6, 151];

PsAthan. definit. 1, 4 [PG 28, 544]; ebd. 1, 8 [540] wird die N. auch metaphorisch verwendet). Basilius baut ebenfalls auf diesen auf u. deutet sie spirituell; so empfiehlt er für nächtliche Meditationen das Nachdenken über Nachtvögel wie die N., die, während sie brütet, die ganze Nacht singt (hex. 8, 7 [GCS NF 2, 140]). Wichtig ist ihm dabei weniger ihr Gesang, als vielmehr ihr nächtliches Wachen u. die Sorge um ihre Eier (*Ei). Indem er so die Kindsmörderin des antiken Mythos (s. o. Sp. 596) zur treusorgenden Mutter umstilisiert, äußert er Kritik an diesem (Ross 60f). Joh. Chrysostomus vergleicht die Verkündigung des Petrus mit dem Gesang der N. (in Petr. et Paul.: PG 59, 493). Anders Gregor v. Naz.: Anstelle der N. als Beispiel für die Vielfalt des Vogelgesangs wählt er die Zikade (or. 28, 24 [SC 250, 150/2]; vgl. A. Steier, Art. Tettix nr. 3: PW 5A, 1 [1934] 1113/9 zur in der Antike zu den Singvögeln gerechneten Zikade, deren Lied ähnlich hoch geschätzt wurde wie das der N.). Der *Physiologus erwähnt die N. nicht.

II. Westen. Wohl wegen der ausführlichen Darstellung bei Plinius (s. o. Sp. 595f) wird die N. häufig in lateinische Enzyklopädien aufgenommen (Pfeffer 20f). Wie Basilius betont auch Ambrosius den nächtlichen Gesang der N. u. seine Bedeutung in ihrer Sorge für ihre Eier; er stellt sie als Vorbild für menschliche Mütter hin (hex. 5, 24, 85 [CSEL 32, 1, 199f]; vgl. Max. Taur. serm. 73, 5 [CCL 23, 307]; Ross 60f). An anderer Stelle verbindet er ihr Lied nicht mit der Nacht, sondern der Morgendämmerung (hex. 5, 12, 39 [CSEL 32, 1, 171]; vgl. Isid. Hisp. orig. 12, 7, 37: luscinia avis inde nomen sumpsit, quia cantu suo significare solet diei surgentis exortum, quasi lucinia). Auch Augustinus rühmt den Gesang der N.: Zwar ist er nicht wissenschaftlich reflektiert, aber numerosus u. suavissimus (mus. 1, 4 [PL 32, 1085]; vgl. vera relig. 42, 79 [CCL 32, 240]; *Musik I). Paulinus v. Nola will in seinem Lob des hl. Felix so schön singen, wie der avis veris (carm. 23, 27f [CSEL 30, 195]; Pfeffer 26; Ross 62), dessen Lied er ausgiebig preist (zB. unicolor plumis ales, sed picta loquellis: carm. 23, 32 [CSEL 30, 195]). Sidonius Apollinaris dagegen sieht sich selbst bescheiden als Spatz im Vergleich mit Origenes, Hieronymus oder Augustinus, den ,N.' unter den Theologen (ep. 9, 2, 2 [3, 132f Loyen]). – Venantius Fortunatus integriert die N. in sein Gedicht über das Pascha, in dem er den Frühling mit Christus vergleicht, der in die Hölle hinab- u. zum Himmel hinaufstieg u. den Menschen so den ,Frühling des Heils' brachte; unter den Frühlingsvögeln nennt er auch die N., die das Lob Gottes singt (11, 29f [MG AA 4, 60]): Die N. wird als Philomela bezeichnet, was an den Mythos erinnert, doch wird sie hier zur Vorbotin Christi (Pfeffer 27). Weitere Bezüge auf den Mythos finden sich zB. Tert. nat. 1, 8, 6 (CCL 1, 22); Oros. hist. 1, 11, 3 (CSEL 5, 60); Apoll. Sidon. ep. 2, 2, 14 (2, 50 Loyen). – Der erste christl. Dichter, der mehrere Lobverse explizit auf die N. verfasst, ist Eugenius v. Toledo im 7. Jh. (carm. 30/3 [MG AA 14, 253f]; J. Fontaine, Art. Hispania II: o. Bd. 15, 680f). Auch er nennt sie Philomela u. spielt damit auf den Mythos an, doch ist ihr Verhalten ein gänzlich anderes als im antiken Mythos: Eugenius preist ihr nächtliches Singen u. ihre Wachsamkeit für ihre Eier (ebd. 31/3 [253f]; zu ihrer moralischen Vorbildfunktion u. einer Deutung als ,christl. Muse, verkörpert im nie endenden Lobgesang der Mönche' Ross 62f; vgl. Pfeffer 30); auch dankt er Christus für das Geschenk ihres wundervollen Gesangs (carm. 33, 19f [MG AA 14, 254]). – Besonders später im MA spielte die N. eine wichtige Rolle in der Literatur (Pfeffer 25/222); ihr Lied wurde als Lob Gottes interpretiert u. ihre Kunstfertigkeit betont (Chandler 82/4). Ebenfalls galt sie als Sängerin der Passion Christi (Pfeffer 2).

A. R. Chandler, The nightingale in Greek and Latin poetry: ClassJourn 30 (1934) 78/84. – Ch. Hünemörder, Art. N.: NPauly 8 (2000) 672f. – O. Keller, Tiere des class. Alterthums in culturgeschichtl. Beziehung (Innsbruck 1887) 304/20. 462/8. – C. Lunczer, Vögel in der griech. Antike. Eine Unters. über Kenntnisse u. Wahrnehmung der antiken Vogelwelt, Diss. Heidelberg (2009). – F. Maspero, Bestiario antico (Casale Monferrato 1997) s. v. Usignolo. – H. Ochse, Zu W. Ross, ,Rose u. N.': Romanische Forsch. 68 (1956) 135/43. – W. Pfeffer, The change of philomel. The nightingale in medieval literature = American Univ. Studies 3, 14 (New York 1985). – W. Ross, Rose u. N.: Romanische Forsch. 67 (1955) 55/82. – A. Steier, Art. Luscinia (N.): PW 13, 2 (1927) 1854/65. – D. W. Thompson, A glossary of Greek birds (London 1936) s. v. ἀηδών. – J. M. C. Toynbee, Animals in Roman life and art (ebd. 1973).

Theresa Nesselrath.

Nachtwache s. Vigil.

Nacktheit I (religionsgeschichtlich).

Vorbemerkung. Um den Begriff N. zu definieren, müssen mögliche Anachronismen ausgeräumt werden. Während heute unter N. die Kleidungslosigkeit in der Regel auch im Genitalbereich verstanden wird, bezeichnen in der griech.-röm. Antike besonders die Termini γυμνός u. nudus jegliche Abweichung von den üblichen Kleidungsregeln. Diese schrieben, besonders für die Oberschicht, das Bedecken fast des gesamten Körpers in der Öffentlichkeit vor. Ausnahmen gab es jedoch beim Besuch von Badeanstalten, beim Baden im Fluss, im Gymnasium usw. Die Breite des antiken N.-Begriffs erschwert es oft, das Ausmaß der Entblößung zu bestimmen (Herter 29/32). Für den antiken Menschen war jedoch die genaue Begriffsbestimmung von N. nebensächlich. – Dieser Artikel behandelt N. im religiösen Kontext, u. zwar die Darstellung von N. bei Göttern u. kultisch verehrten Personen, von Kultdienern u. Gläubigen sowie religiös motivierte N. Die N. im allgemeinen sozialen u. kulturellen Kontext wird nur berücksichtigt, wenn es dem Verständnis von religiöser N. dient. Die hier betrachtete N. bezieht sich auf den gesamten Körper (zu einzelnen Körperteilen vgl. *Barfüßigkeit, *Genitalien sowie *Hand, *Fuß).

A. Nichtchristlich. I. Vorgeschichte u. Alter Orient. Im Alten Orient dienen nackte männliche Göttergestalten als Symbole für Kraft u. Macht, bedeutender ist jedoch die N. weiblicher Gottheiten. Nackt wurde ebenfalls die Muttergöttin der vorgeschichtlichen Zeit dargestellt; diese plastischen Werke gehören zu den ältesten Götterdarstellungen der Menschheit (vgl. Pfister 1544). Die Göttin Inanna / Ishtar stellt den Inbegriff der Verführung dar, bei der die Darbietung der N. eine grundlegende Rolle spielt. Die Fressgier des Dämon Hedammu, der die Menschheit zu vernichten droht, kann nur gezügelt werden, indem sie sich ihm nackt, aber reich geschmückt zeigt. In den sumerischen u. akkadischen Hymnen des 3. u. 2. Jtsd. wird die Göttin als verführerisch u. reizvoll besungen; ihre Sexualität ist eine lebendige u. fruchtbare Kraft (dazu C. Bonnet / V. Pirenne-Delforge, ‚Cet obscure objet du désir'. La nudité feminine entre Orient et Grèce: MélÉcFrançRome Ant 116 [2004] 830/46). Allerdings hat die N., die ihr auf Erden Macht verleiht, eine gegenteilige Wirkung im *Jenseits. Im berühmten ‚Abstieg der Inanna / Ishtar in die Unterwelt' wird die Göttin gezwungen, an jedem Höllentor, das sie durchschreitet, eines ihrer Schmuckstücke, am Schluss auch ihre Kleidung abzulegen. Die vollkommene N. macht sie so verletzlich, dass sie sterben muss (W. H. Ph. Römer, Weisheitstexte, Mythen u. Epen 1 [1993] 458/95; Bonnet / Pirenne-Delforge aO. 831). – Neben Sexualität symbolisiert die N. weiblicher Götterdarstellungen Fruchtbarkeit u. Mutterschaft. Es sind zahlreiche *Amulette u. Anhänger mit nackten Göttinnen bekannt, die nicht nur von Frauen getragen wurden, sondern auch von Männern im Kontext der Jagd oder des *Krieges, wodurch die Verbindung der durch Sexualität u. Fruchtbarkeit geprägten Weiblichkeit mit der an Kraft u. Kampf geknüpften Männlichkeit ausgedrückt wird (vgl. ebd. 830/46).

II. Griechisch. a. Götter. Wie im Alten Orient wurden auch die griech. Götter anthropomorph gedacht u. dargestellt; diese Vorstellung wurde in der Philosophie meist übernommen. Während Xenophanes den anthropomorphen Charakter der Götter leugnete u. sie als sphärische Wesen charakterisierte (Diog. L. 9, 2, 19), hielten die Epikureer am anthropomorphen Charakter der Götter fest, weil kein irdischer Körper schö-

ner sei als der menschliche, die göttliche Gestalt der menschlichen aber ähnlich sein u. sie an Schönheit übertreffen müsse (Cic. nat. deor. 1, 47/9; R. Piettre, Le corps des dieux dans les épiphanies divines en Grèce ancienne, Diss. Paris [1996] 556/8). Auch bei kaiserzeitlichen geistigen Strömungen, die die Körperlichkeit der Götter verneinten, stützte sich die Darstellung des Göttlichen auf menschliche Vorstellungen. In der Konzeption u. Darstellung der Götter spiegelten sich die kulturellen u. sozialen Eigenschaften wider, die dem menschlichen Körper zugeschrieben werden. In der griech. Klassik spielte die unverhüllte Schönheit des aristokratischen, jungen, männlichen Körpers nicht nur in der Ikonographie, sondern auch in der Gesellschaft beim Wettkampf u. im *Gymnasium ästhetisch wie ethisch eine wichtige Rolle. Dagegen wurde der weibliche Körper, parallel zur Abschottung der *Frau in den Gynaikeia u. ihrem nur seltenen öffentlichen Auftreten bei Festen, verhüllt dargestellt (L. Bonfante, Nudity as costume in classical art: AmJournArch 93 [1989] 543/70; vgl. jedoch die Anwesenheit nackter Frauen in Götterprozessionen in Sparta, s. u. Sp. 604). – Auch männliche Gottheiten wurden häufig nackt gezeigt u. die Darstellung von Männern wurde der Ikonographie der Götter angeglichen. Dabei war es klar, dass die göttliche Gestalt die menschliche an Schönheit u. Klarheit übertrifft. Dagegen werden die Göttinnen in klassischer Zeit, wie die Aristokratinnen der Polis, komplett bekleidet dargestellt. Aphrodite erscheint zwar, wie auf dem Parthenon-Giebel, mit durchsichtigen Gewändern, aber nicht nackt. Die N. anderer Göttinnen, wie *Artemis u. Athene, wird zwar im *Mythos beschrieben, die Schau ihrer N. galt aber als Tabu u. zog harte Strafen nach sich, auch wenn sie unfreiwillig geschah. Teiresias wird geblendet, weil er Athene nackt gesehen hat; der Jäger Aktaion wird aufgrund des gleichen Vergehens von Artemis in einen *Hirsch verwandelt u. daraufhin von seinen eigenen Hunden zerfleischt (Gualerzi 75/81).

b. Aphrodite. Die Aphrodite v. Knidos des Praxiteles (ca. Mitte des 4. Jh. vC.) ist die erste Darstellung einer vollkommen nackten Göttin in der griech. Welt u. knüpft an orientalische Traditionen an, die im Zusammenhang mit Sexualität u. Fruchtbarkeit standen (s. o. Sp. 602). Die Statue stand im Tempel der Göttin auf Knidos, der besonders den im Hafen ankernden Seeleuten als Pilgerziel diente. Erst in späthellenistischer Zeit übte die N. der Göttin eine große Wirkung auf das antike Publikum aus (vgl. Mitchell Havelock 55/7). Die umfangreiche Literatur, die das Werk beschreibt u. rühmt, stammt aus dem 1. u. 2. Jh. nC. (Plin. n. h. 7, 127; Lucian. im. 4; Athen. dipnos. 13, 59). – Neben dem religiösen Aspekt der Statue spielten unzweifelhaft voyeuristische u. erotische Elemente eine wichtige Rolle. In den Scholien zu *Lukian (PsLucian. am. 13) wird die Begeisterung des athenischen Volkes bei ihrer Einweihung geschildert. Sie stand im Eingang zum hinteren Bereich des Tempels, um dem Publikum eine Rückansicht der Statue zu bieten. Weite Verbreitung fand die Geschichte von einem Jugendlichen, der eine Aphrodite-Statue begattete (Plin. n. h. 36, 20; Val. Max. 8, 11, 4). Es lassen sich auch Versuche beobachten, die durch die nackte Göttin bewirkten erotischen Auswüchse einzudämmen. In seinem Traumbuch behauptet Artemidorus v. Daldis, dass die gänzlich nackte Göttin als Traumerscheinung für alle, mit Ausnahme von Prostituierten, ein schlechtes Vorzeichen sei, während nur der nackte Oberkörper aufgrund der nahrungspendenden Brüste ein gutes Zeichen darstelle (2, 37).

c. Rituelle Nacktheit. In klassischer Zeit sind, besonders im dorischen Bereich, Phänomene ritueller N. im Zuge der Übergangsriten gerade der männlichen Jugend belegt. In Phaistos auf *Kreta gab es das Fest der Ekdusia, das sich auf den Mythos von Leukippos bezog. Dieser verkleidete sich als Frau, um in der Nähe seiner Geliebten Daphne zu sein; im Bad musste er aber seinen Peplos ausziehen u. so sein Geschlecht preisgeben (Anton. Lib. 17, 6). In Sparta wurden die Gymnopedien zu Ehren von *Apollon, Artemis u. Latona gefeiert, wobei je eine Gruppe von Epheben u. verheirateten Männern nackt Tänze, Gesänge u. gymnastische Übungen auf der Agora aufführte (Herodt. 6, 67; Plut. vit. Ages. 29; Paus. 3, 11, 9; vgl. N. Richter, Les gymnopédies de Sparte: Ktema 30 [2005] 237/62). In Sparta nahmen auch die Mädchen nackt an Götterprozessionen teil (vgl. zB. Plut. vit. Lycurg. 14, 2/15, 1). Nach Plutarch wollte Lykurg die Unterschiede bei der Erziehung von Jungen u. Mädchen aufheben, um jegliche Schwä-

chen zu unterbinden. Er glaubte auch, durch die Darbietung der nackten weiblichen Körper im kultischen u. agonistischen Kontext die Anziehungskraft zwischen beiden Geschlechtern zu fördern (ebd.). In Athen finden sich Hinweise auf weibliche N. im Kult der Artemis v. Brauron, bei dem Mädchen unter zehn Jahren als Bärinnen verkleidet an Prozessionen teilnahmen. Die Feier diente dazu, die Tötung der ihr geweihten Bärin zu sühnen. Die N. wird zwar nicht in den literarischen Quellen erwähnt, jedoch zeigen viele kleine Vasen, die in attischen Artemis-Heiligtümern gefunden wurden, nackt laufende oder tanzende Mädchen (vgl. N. Marinatos, The Arkteia and the gradual transformation of the maiden into a woman: Gentili / Perusino 29/42; Polkou 155/9). – Die Frage, ob N. bei Initiationsriten vorgeschrieben war u. welche weiteren Formen ritueller N. existierten, lässt sich nicht beantworten (Heckenbach 12f; *Initiation). Lediglich bei den Reinigungsbädern vor der Begegnung mit der Gottheit kann N. vorausgesetzt werden. Ein Scholion des Aristophanes bietet den singulären Bericht, dass die Gläubigen in einem unterirdischen Heiligtum des Trophonios in Lebadea nackt am Eingang der Höhle saßen u. von den Luftzügen aus der Höhle unter die Erde gezogen wurden (nub. 508). Dagegen spricht Pausanias, der detailliert die Rituale im Heiligtum beschreibt (9, 39, 5/12), lediglich von N. beim Lustralbad, bei dem der Gläubige von zwei 13-jährigen Kindern, den Hermen, gewaschen u. mit Öl eingerieben wurde, bevor er in die Höhle des Trophonios hinabstieg. Ein rituelles Bad war wahrscheinlich in Wasserheiligtümern vorgeschrieben (vgl. R. Ginouvès, L'eau dans les sanctuaires médicaux: ders. [Hrsg.], L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec [Paris 1994] 237/46; J. Scheid, Sanctuaires et thermes sous l'Empire: Les thermes romains. Actes de la table ronde organisée par EF, Rome 1988 [ebd. 1991] 205/16). Nach Pausanias betrat der Gläubige zunächst mit den Füßen, dann mit dem ganzen Körper die Höhle, wo er das Orakel des Gottes erhielt (dabei war er aber nicht nackt; vgl. dazu P. Bonnechère, Trophonius of Lebadea: M. B. Cosmopoulos [Hrsg.], Greek mysteries [London 2003] 169/92). – Wahrscheinlich spielte N. eine nicht näher zu präzisierende Rolle in den Initiationsriten der *Mysterien-Kulte (Heckenbach 13f). Der größte Teil der Hinweise ist ikonographisch (*Nacktheit II [Ikonographie]). Wie das Beispiel des Trophonios-Heiligtums zeigt, ist sicherlich mit Lustralbädern beim Reinigungsritual zu rechnen. Einen interessanten Hinweis auf N. in den Mysterien bietet Plotin, der den Aufstieg der Seele, die sich dabei von der *Materie löst, in die sie bei ihrem Abstieg in die wahrnehmbare Welt eingeschlossen worden war, mit dem Ablegen alter *Kleidung u. mit der Entkleidung in den Mysterienkulten als Symbol der geistigen Erneuerung bei der Initiation vergleicht (enn. 1, 6 [1], 7). Auch im Kult des Trophonios erhielten seine Anhänger nach dem Reinigungsbad eine neue Leinentunica (Paus. 9, 39, 7f). Der Symbolcharakter des Ausziehens der alten Kleidung u. der N. vor dem Anziehen des neuen, reinen Gewandes hat eine deutliche Parallele im christl. Taufritus (s. u. Sp. 615f; *Gewand [der Seele]). – Im Dionysoskult u. den Mysterien des Gottes spielte N. gerade während des Trancezustands, bei dem man von der Gottheit ergriffen wurde (ἐνθουσιασμός), eine Rolle. Die Quellen hierfür sind in erster Linie ikonographisch (zur Rolle des Phallus im Kult u. in den Mysterien des Dionysos: Herter 12f; M. Wacht / F. Rickert, Art. Liber [Dionysos]: o. Bd. 23, 74). Clemens v. Alex. spricht in diesem Zusammenhang von der Darstellung nackter Mädchen u. der Entblößung männlicher Genitalien (protr. 4, 61, 1). In anderen Fällen können mit N. auch die durch Wahnsinn in Unordnung geratene Bekleidung u. Frisur bezeichnet werden, die von göttlicher Besessenheit erzeugt wurde (Eur. Iph. Aul. 758/61). *Philostrat beschreibt, wie das Blut des Pentheus auf die Hände, die Wangen u. die entblößte Brust seiner Mutter Agaue floss, die ihn umarmte, nachdem sie ihn zusammen mit den Bacchantinnen zerfleischt hatte (imag. 1, 18, 3). Das Augenmerk der literarischen Quellen richtet sich eher auf die Kleidung als auf die N. der Mänaden u. dionysischen Begleiter. Als Dionysos Pentheus rät, sich zu verkleiden, um nicht von den Bacchantinnen erkannt zu werden, zieht er einen langen, bis zu den Füßen reichenden Peplos aus Hirschkalbhaut an, der als charakteristische Bekleidung der Bacchantinnen dient (Eur. Bacch. 24. 111. 137f. 249. 696). Bei dem kaiserzeitlichen Autor Aelian sind die Satyrn mit einem Chiton aus Wolle bekleidet (var. hist. 3, 40). Lucius

Annaeus Cornutus interpretiert die N. des Dionysos allegorisch (nat. deor. 59). Vielleicht wurden durch die Aufnahme des Dionysoskultes in die öffentlichen Kulte die Exzesse u. somit auch die N. beim ἐνθουσιασμός eingeschränkt (A. F. Jaccottet, Du thiase aux mystères. Dionysos entre le ‚privé' et l',officiel': V. Dasen / M. Piérart [Hrsg.], Ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ [Liège 2005] 191/202). – Vermutungen über prophetische N. in der griech. Welt (Heckenbach 21f) scheinen sich nicht zu bestätigen. N. tritt dagegen bei den von Dämonen Besessenen u. Wahnsinnigen als Zeichen ihrer Stellung außerhalb der Gesellschaft auf (vgl. den nackten Besessenen von Gerasa: Lc. 8, 26; ein harmloser Geisteskranker in Alexandria: Philo Flacc. 36/9). – N. u. Barfüßigkeit spielen in magischen Ritualen ebenfalls eine wichtige Rolle, denn man kann durch die N. magische Kräfte u. Mächte beeinflussen (dabei handelt es sich meistens um Wetterzauber, bei denen die N. eine analogische sowie apotropäische Funktion aufweisen kann [Pfister 1546/9]).

III. Römisch. Auch wenn die röm. Vorstellung von der N. der Götter stark durch die griech. Kunst beeinflusst ist, unterscheidet sich die Ethik der röm. Oberschicht bzgl. öffentlicher N. bei Frauen wie bei Männern wesentlich von der griechischen. Gerade das *Gymnasium wird als Ort der Unsittlichkeit u. der Päderastie verurteilt (Cordier, Nudités 313/8). Im Laufe der Zeit findet aber mit dem Thermenwesen ein anderer Ort freimütiger N. im gesamten Röm. Reich Verbreitung. Zwar unterscheiden sich die Thermen in ihrer sozialen u. kulturellen Funktion von den Gymnasien, besaßen aber mit den hier eingegliederten Gymnasien u. Palästren ebenfalls Stätten für körperliche Ertüchtigung. Die traditionelle Kleidung der Römer, die Toga bei Männern u. die Stola sowie Palla bei Frauen, zusammen mit den calcei oder geschlossenen Schuhen, bedeckte nicht nur fast den gesamten Körper, sondern stellte durch kunstvolle Drapierung ein Statussymbol dar, auf das man in der Öffentlichkeit nicht verzichten mochte. – Vollkommene N. oder auch N., bei der nur der Genitalbereich bedeckt ist, stellt in der röm. Welt in der Öffentlichkeit einen extremen Fall dar. Nudus im weitesten Sinn ist derjenige, der die streng geregelte öffentliche Ordnung verletzt. Diese Sichtweise ist im Zusammenhang mit der sozialen Ordnung zu sehen, die in der Kleidung widergespiegelt wird. Während die matronae die ‚Unzugänglichkeit' ihres Körpers demonstrierten, verhielten sich die Frauen der unteren Schichten, zB. die Freigelassenen, freizügiger u. trugen manchmal leichte u. transparente Kleidung, die einen Blick auf den Körper zuließ (Hor. sat. 1, 2, 101/3). – Soziale Unterschiede bei Frauen sind wohl auch im religiösen Bereich zu beobachten. An den Kalenden des April feierten römische Frauen das Fest der Fortuna Virilis u. der Venus Verticordia. Nach den Fasti Praenestini aus augusteischer Zeit u. nach Joh. Lydos (mens. 4, 64 [114/9 Wünsch]) vollzogen die Frauen niederen Standes (Cordier, Nudités 237f sieht in ihnen zu Unrecht Prostituierte) die Riten in Männerbädern, während die Frauen der gehobenen Schicht Venus Verticordia verehrten (als Gegenbeispiel vgl. aber Ovid. fast. 4, 133/62, wo alle Frauen, gleich welchen Standes, mit *Myrte bekränzt ein rituelles Bad zu Ehren der Venus genommen zu haben scheinen). – Die ebenfalls zur Unterschicht gehörenden mimae entkleideten sich auf Verlangen des Publikums während der Floralien vom 28. IV. / 3. V. (Val. Max. 2, 10, 8). Diese Frauen sind aber nicht, wie Cordier, Nudités 216/23 meint, als Prostituierte anzusehen, obwohl sich die Gleichsetzung von Schauspielern u. Prostituierten, gerade bei christlichen Autoren wie Laktanz (inst. 1, 20, 10), häufig findet (*Dirne). – Die matronae beschränkten sich in rituellen Kontexten darauf, ihre Füße zu entkleiden (*Barfüßigkeit). Über die Hintergründe schweigen die Quellen jedoch. Dies geschah bei den Nudipedalia, einer Prozession entlang des Clivus Capitolinus, um Iuppiter um Regen zu bitten, oder beim Vestafest vom 5./15. VI., bei dem das Forum zu Ovids Verwunderung barfuß bis zum Tempel der Göttin durchquert wurde (fast. 6, 395/8). – Männliche N. ist für die Lupercalien bezeugt, die in Rom bis in die Zeit des Bischofs Gelasius I (492/96) gefeiert wurden, der diese verbot (Coll. Avell. 100 [CSEL 35, 453/64]; H. Brakmann, Art. Lupercalia: o. Bd. 23, 705/7). Bei den Lupercalien gab es zwei Gruppen, die Fabiani u. die Quinctiales. Ursprünglich zählten zu ihnen nur junge Männer aus dem Senatorenstand, seit Augustus auch aus dem Ritterstand, die am 15. II. zu Ehren des Gottes Faunus um den Palatin herumgingen (Aug.

civ. D. 18, 12). Sie waren aber nicht gänzlich nackt, sondern trugen, wie die Quellen übereinstimmend berichten, ein Fell der geopferten Ziegen als Lendenschurz (Val. Max. 2, 2, 9; M. C. Ferriès, Luperci et Lupercalia de César à Auguste: Latom 68 [2009] 373/92). Die Ursprünge dieses Bauernfestes liegen nach Cicero in der Frühgeschichte Roms, als die Menschen weder *Humanitas noch Gesetze kannten (Cael. 26; vgl. Brakmann aO.). – Die wichtigste religiöse Person war der Flamen Dialis, der Priester Iuppiters. Nach Gellius (10, 15, 20) legte er in der Öffentlichkeit niemals das Untergewand ab, um nicht vor seinem Gott nackt dazustehen (Cordier, Nudités 204/6). N. an heiligen Orten war generell verboten, für den Flamen galt wohl jeder freie Ort unter dem Himmel als heilig, weil er im Blickfeld des Himmelsgottes lag. Plut. quaest. Rom. 40, 274A berichtet, dass es dem Flamen verboten war, sich in der Öffentlichkeit einzuölen, u. begründet dieses Verbot mit der röm. Abneigung gegenüber dem griech. Gymnasium. Weil ein öffentliches Einölen einhergeht mit dem öffentlichen Entkleiden, könnte die Behauptung Plutarchs derjenigen des Gellius entsprechen; zweifellos fehlt bei Plutarch der religiöse Hintergrund des Verbots u. seine Erklärung ist weniger befangen.

IV. Jüdisch. a. Der Bericht von Adam u. Eva. Ein zentraler Text zur Definition des Verhältnisses zwischen N. u. Schamgefühl u. dem daraus resultierenden religiösen Gehalt stellt der Bericht von Adam u. Eva dar. Die beiden, die bisher nackt u. ohne Scham lebten (Gen. 2, 25), erkennen durch ihre Übertretung des göttlichen Gebots ihre N. u. bedecken ihre Genitalien mit Feigenblättern (ebd. 3, 7). Die Erzählung der ersten drei Kap. der Genesis wirft Fragen auf, die nicht einfach zu beantworten sind: Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Erkenntnis u. dem Unwissen um die eigene N., zwischen der Erkenntnis u. der Scham, sowie zwischen diesen u. dem Ungehorsam gegenüber Gott? Die Kenntnis von Gut u. Böse könnte darauf hindeuten, dass sich das Geschöpf des Abbruchs der Gemeinschaft mit dem Schöpfer, in der nur das Gute denkbar ist, bewusst war. Die Erkenntnis setzt sogleich nach dem Ungehorsam ein. Die Erkenntnis der N. entspricht folglich dieser Kenntnis; gegenüber Gott u. dem Partner stellt sich sofort das Bedürfnis ein, die nun soziale Identität zu beschützen, was zuvor noch nicht nötig war. Fehlt dieser Schutz, so wird ein tiefes Gefühl von Unbehagen u. Unsicherheit hervorgerufen; das Entblößen der Genitalien verursacht ein für die jüd. Kultur charakteristisches Schamempfinden (Neri, Vestito 223f). – Das Thema wird aber weder in der Bibel noch in der rabbin. Literatur aufgegriffen. Es herrscht vielmehr die Tendenz, die N. Adams nicht als Faktum zu verstehen, sondern metaphorisch zu deuten. Häufig werden Adam u. Eva vor dem Sündenfall als leuchtende Geschöpfe gesehen. Dieses *Licht könnte als Kleidung gedeutet werden (vgl. A. Kehl, Art. Gewand [der Seele]: o. Bd. 10, 945/1025, bes. 969/71), der sie nach ihrer Vertreibung aus dem Paradies beraubt wurden (zB. Gen. Rabbah 20, 12 zu Gen. 3, 21 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 94]; Zohar 36b; vgl. auch Targ. PsJonat. 3, 21 [7 Ginsburger]). Analog hierzu, auch im metaphorischen Sinn, wird die N. der Rekabiten in der ‚Geschichte der Rekabiten', einer jüd. Apokryphe des 6. Jh. nC., deren erste Fassung wohl ins 1. Jh. nC. zurückgeht, gesehen: Diese trugen wie Adam u. Eva ein Kleid des Ruhmes (vgl. J. H. Charlesworth, OT Pseudepigrapha 2 [New York 1985] 456f). In Tos. Berakot 2, 14 heißt es mit Bezug auf Iob 38, 9, dass der erste Mensch nicht nackt geschaffen wurde, sondern in dichte Wolken gehüllt war. Ein Midrasch interpretiert die N. Adams als nackt von dem einen Gebot, das ihm gegeben wurde (Gen. Rabbah 19, 5 zu Gen. 3, 7 [dt.: Wünsche aO. 84]). Nach Philo muss die N. von Adam u. Eva als Zustand mangelnder Erkenntnis verstanden werden, der wie bei kleinen Kindern frei ist sowohl von Tugend als auch von Lastern (leg. all. 2, 53. 64).

b. Nacktheit u. Heiligkeit im AT u. den rabbin. Schriften. Im Gegensatz zum Verbot männlicher N. vor dem Angesicht Gottes, gab es auch Propheten, die auf Geheiß Gottes nackt auftraten. So befahl Gott *Jesaja, sein Bußgewand abzulegen, die Schuhe auszuziehen u. drei Jahre lang nackt u. barfuß umherzugehen (Jes. 20, 2/4). Auch Saul zieht sich aus u. bleibt einen Tag u. eine *Nacht lang nackt (1 Sam. 19, 24). Im ersten Fall wird der Prophet wie ein Sklave dargestellt, weil der assyr. König die Ägypter u. Äthiopier zu N. u. Barfüßigkeit zwang. Der zweite Fall stellt eine Erniedrigung des gegen göttlichen Willen verstoßenden Königs

dar. Im 5. Jh. interpretiert Theodoret aus christlicher Sicht die N. Jesajas u. den göttlichen Befehl, einen Leinenlendenschurz zu tragen (Jer. 13, 1), als eine paradoxe Situation, mit der Gott bezweckt, die Aufmerksamkeit auf die prophetische Botschaft zu lenken (hist. rel. 26, 2 [SC 257, 160/2]). – N. außerhalb eines hl. Kontextes galt lediglich als unziemlich (dafür gibt es zahlreiche Beispiele auch in den Regeltexten aus Qumran (vgl. zB. 1QS VII, 12. 14; 1QM VII, 7; 4Q259 1, 12; 4Q266 10 ii 9; 4Q270 7 i 2 u. ö.), war aber für den ethischen u. religiösen Bereich nebensächlich. Hierfür ist es bezeichnend, dass Hams Blick auf Noahs N. (Gen. 9, 21f) allein als ungenügender Grund angesehen wird, die bibl. Verfluchung Hams (ebd. 9, 25/7) zu rechtfertigen, so dass die rabbin. Auslegung Hams Blick auf die väterliche N. als sexuellen Missbrauch gedeutet hat (Gen. Rabbah 36, 7 zu Gen. 9, 25 [dt.: Wünsche aO. 162f]; vgl. auch bSanhedrin 108b). – Im sozialen Bereich galt es für einen höher Gestellten als unangebracht, sich einem Untergebenen nackt zu zeigen, weil es seiner Autorität schaden würde. Das trifft vor allem auf den König wie auch den *Hohepriester zu (Tos. Sanhedrin 4, 1f). In der rabbin. Tradition bedeutet N. die Zurschaustellung des Geschlechtsteils, die an einem geheiligten Ort als Beleidigung gegenüber Gott gewertet wird (Satlow 431). Jeder Mensch hat jedoch die Fähigkeit, einen hl. Raum zu schaffen, indem er bei einer Segnung oder einem Gebet den Namen Gottes ruft. Es ist nicht möglich, mit entblößtem Glied das Šemaʿ Jiśraʾel, das wohl bedeutendste Gebet der jüd. Liturgie, zu beten. Falls man zB. auf den Feldern nackt ist, sollte man sich zunächst bekleiden (jTerumot 1, 6, 40d; Tos. Berakot 2, 14; bBerakot 25b). Es wird großer Wert darauf gelegt, dass der Priester am Altar sein Glied ordentlich bedeckt (Ex. 28, 42f). Eine tannaitische Quelle berichtet, wie ein Priester vom Altar entfernt wurde, weil seine N. sichtbar war (Tos. Joma 1, 22). Ein Zeichen für rabbinische Heiligkeit war es auch, den Blick auf den eigenen nackten Körper zu verweigern, wie bei Rabbi Jose, der Patriarch, der gerühmt wird, niemals sein eigenes Glied gesehen zu haben (bŠabbat 118b). – Einen besonderen Fall stellt der Besuch der Badeanstalten dar, der aber nicht generell abgelehnt wurde. Es war möglich, das Šemaʿ innerhalb eines Bades in dem Bereich zu beten, in dem man bekleidet war (Tos. Berakot 2, 20; vgl. auch Sifre Dtn. 258 zu Dtn. 23, 15 [282 Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 590]). In einer Episode der Mischna (ʿAbodah Zarah 3, 4) weigerte sich Rabban Gamaliel, innerhalb der Badeanstalt einem Philosophen zu antworten, der ihn fragte, ob er nicht gegen die Lehren der Tora über den Besuch von Bädern, die der Aphrodite geweiht seien, verstoße. Beim Verlassen des Bades erklärt Gamaliel, dass es keineswegs unpassend sei, die Bäder zu besuchen; denn die Aphroditebildnisse dienten lediglich als Schmuck der Anlage (zur N. bei rituellen Tauchbädern s. u. Sp. 616). – Weibliche N. dagegen wird im religiösen Kontext weder erwähnt noch getadelt; ihr Anblick ist von Männern zu vermeiden. Viele Baraitot, mündliche Lehren außerhalb der Mischna, raten dazu, den Blick vom weiblichen Körper abzuwenden, u. vergleichen den Blick auf einen unbedeckten weiblichen Körperteil, u. sei es nur den Nacken, mit Ehebruch (ausführlich dazu Satlow 440f).

B. Christlich. I. NT. Maria u. die Apostel werden in der Regel nie nackt dargestellt. Eine Ausnahme findet sich Joh. 21, 7, wo berichtet wird, dass Petrus am See Genezareth nackt als Fischer arbeitete, als ihm u. den Jüngern der auferstandene Christus erschien. Petrus legte daraufhin sogleich ein Gewand an. Der rätselhafte junge Mann, der Jesus bei seiner Verhaftung folgen wollte, war nur mit einem Tuch bekleidet. Als er daran gepackt wurde, ließ er es fallen u. floh nackt (Mc. 14, 51f; Levin 4278; Gundry 91/3).

II. Interpretation von Gen. 2, 25 u. 3, 7/24. Besonders seit dem 4. Jh. besitzt der Bericht von der N. in der Genesis in der christl. Exegese eine große Bedeutung. In vielen Interpretationen wird das Bewusstsein, nackt zu sein, als Folge des Verlusts der für das göttliche Geschöpf typischen ontologischen u. ethischen Eigenschaften angesehen. *Joh. Chrysostomus behauptet, dass Adam u. Eva sich ihrer N. zuvor nicht bewusst waren, weil sie mit dem Kleid des Ruhmes bedeckt waren (in Gen. 2, 25 hom. 16, 1 [PG 53, 126]). Die Erkenntnis der N. entspricht also hauptsächlich der Erkenntnis der eigenen ontologischen Erniedrigung, ohne dass ein Bezug zur Sexualität vorläge. Häufig wird der materielle Aspekt von N., wie im jüd. Bereich, ignoriert. Ambrosius behauptet, dass die N.

ein Fehlen der Kleidung der Unsterblichkeit u. der Unschuld sei: nudus est qui peccato nudatur et culpa (apol. Dav. 8, 41 [CSEL 32, 2, 385]). An anderer Stelle behauptet er, N. sei die Schlichtheit der Sitten (parad. 13, 63 [ebd. 32, 1, 322f]). Eine differenziertere Sicht vertritt Maximus v. Turin, der den körperlichen Aspekt der N. in der Genesis nicht leugnet, aber dem phänomenologischen Bereich den ontologischen u. ethischen beifügt. Denn Adam war erstens nudus mundanis vestibus, zweitens immortalitatis splendore vestitus u. drittens honestatis colore vestitus (serm. 48, 3 [CCL 23, 188f]). Die N. Adams vor dem Sündenfall war aber unschuldig u. kein Gegenstand der Wollust: Eine solche Vorstellung wird später auf die Heiligen übertragen. – Innovativere u. klarer strukturierte Überlegungen zur N. im Genesisbericht finden sich bei Basilius v. Caes., Athanasius (vgl. Harl 476/86) u. besonders Augustinus. Für Basilius war das fehlende Wissen des Menschen um seine eigene N. im Garten Eden eine göttliche Vorsehung, damit der Mensch vermied, seinem Körper u. der Kleidung Aufmerksamkeit zu schenken u. sich von Gott zu entfernen. Diese Ahnungslosigkeit war die Grundlage für die von Jesus gepredigte ἀμεριμνία, ‚Mangel an Sorge um materielle Güter'. Der Mensch erhielt bei der Schöpfung keine Kleidung, weil Gott beabsichtigte, sie ihm als Lohn für seine Tugend zu geben. Wie in Mt. 6, 25/34 u. Lc. 12, 22/31 kennt Gott die wahren Bedürfnisse des Menschen u. sorgt für sie nach seinem Plan. Mit der Bestätigung der Selbständigkeit des Menschen beginnt gemäß den τέχναι, entgegen dem ursprünglichen Plan Gottes, die Entfernung von Gott (hom. 9, 9 [PG 31, 349]). Auch für Athanasius stellt die Sünde, die die Erkenntnis der eigenen N. bewirkt, eine Abkehr des Menschen von Gott hin zum eigenen Körper dar. Die Scham vor der eigenen N. ist identisch mit der Scham, sich von Gott abgewandt zu haben. Die Hinwendung zum eigenen Körper u. die Abkehr von Gott sieht Athanasius aber im Gegensatz zu Basilius mehr auf der ethischen als auf der materiellen Ebene (c. gent. 3 [SC 18^2, 56/8]). – Augustinus, der in seinem Frühwerk Gen. c. Manich. (2, 13 [PL 34, 206]) die N. der Stammeltern wie Ambrosius metaphorisch als simplicitas animae interpretiert, sieht provozierend, aber folgerichtig in seinen Schriften gegen die Pelagianer die Exegese der Genesispassage im Kontext des Erwachens der sexuellen Begierde. Grundsätzliches zum Verhältnis von N. u. Scham findet sich bereits in der gegen Caelestius gerichteten Schrift pecc. mer. vJ. 411 (zB. 2, 22 [CSEL 60, 108]) u. wird in leichten Varianten in den späteren Werken übernommen (vgl. nupt. et concup. 1, 16 [ebd. 42, 230f]; c. Pelag. 1, 16, 32 [ebd. 60, 449]; c. Iulian. 4, 16 [PL 44, 779f] u. weitere Schriften aus diesem Zeitraum sowie Gen. ad litt. 11 [CSEL 28, 368] u. Passagen aus civ. D. 13f). Die Scham kann nicht aus einem von Gott geschaffenen Körper stammen; vielmehr resultiert sie aus der Einsicht, dass die Begierde das Fleisch unkontrollierbar bewegt, gemeint ist die Erektion, die eine Folge des Ungehorsams u. der Sünde ist. Die Vergeltung für den Ungehorsam gegenüber Gott besteht im Ungehorsam des Fleisches gegenüber der Vernunft, was Bestandteil des göttlichen Plans war u. der natürlichen Ordnung unterlag. Die Unkontrollierbarkeit sexueller Erregung stellt nach Augustinus einen offensichtlichen Hinweis gegen die pelagianische Lehre von der Unabhängigkeit der Vernunft dar; denn sie betont ihre Grenzen bzgl. der körperlichen Triebe u. besonders des Sexualtriebs. Diese Unkontrollierbarkeit bewirkt, was in der Bibel unerklärt bleibt, den Übergang vom fehlenden Schamempfinden zur Scham aufgrund der eigenen N. Dies setzt für Augustinus nicht notwendig voraus, dass die Fortpflanzung beim Menschen sich asexuell vollzieht, sondern die fleischliche Vereinigung soll von Vernunft gelenkt u. frei von Begierde sein (Gen. ad litt. 11, 1 [CSEL 28, 1, 334f]; civ. D. 13, 24; 14, 17; 15, 21; pecc. mer. 2, 22, 36 [ebd. 60, 107f]; c. Pelag. 1, 16, 32 [60, 448/50]; nupt. et concup. 1, 5, 6; 2, 32, 54 [42, 216/8. 311f]; c. Iulian. 2, 6, 15 [PL 44, 684f]; ep. 6*, 5 [CSEL 88, 34f]; Herter 44f).

III. Einfluss der Nacktheit in der Genesis auf die Ekklesiologie u. Liturgie. a. Adamiten. N. taucht selten als Kennzeichen von Häretikern auf. Priszillian soll allerdings nach Sulpicius Severus nackt gepredigt haben (chron. 2, 50, 8 [SC 441, 342]). Im liturgischen Bereich wird N. nur für die Gruppe der Adamiten genannt (K. Algermissen, Art. Adamiten: LThK 1^2 [1957] 134; L. Fendt, Gnost. Mysteria [1922]). Über diese nach Adam benannte Gruppierung finden sich bei Augustinus (haer. 31 [CCL 46, 304f]) u. dem sog. Praedestinatus (1, 31 [ebd. 25B, 24]), ei-

ner anonymen Quelle wohl aus dem 5. Jh., kurze Bemerkungen; Epiphanius v. Salamis (haer. 52, 2, 1/3, 3 [GCS Epiph. 2, 312/4]) richtet eine ausführlichere Polemik gegen ihre N. Seinem Bericht zufolge ziehen sich die Adamiten vor ihrer Liturgiefeier ganz aus, geben ihre Kleidung bei einem Wächter ab, ähnlich wie bei einem Thermenbesuch. Sie berufen sich dabei auf die unschuldige N. Adams vor dem Sündenfall u. betrachten ihre Kirche als irdisches Paradies, in dem sich derjenige, der sündigt, von der Gemeinschaft entfernt, so wie Adam, der gegen Gottes Gebot verstoßen hat (ebd.). Epiphanius sagt aber selbst, dass er keine Adamiten persönlich kenne, nicht wüsste, ob sie noch existierten, u. auch keine Aufzeichnungen über sie gefunden habe, sondern sich auf mündliche Erzählungen berufe. Doch auch wenn seine Quellen zweifelhaft sind, gibt es keinen Grund, seine Schilderungen gänzlich zu verwerfen. Es ist denkbar, dass, wie im Taufritus, durch Liturgie u. Gebet ein hl. Raum geschaffen wurde, in dem die Folgen des Sündenfalls u. somit auch die Scham vor der N. ausgeblendet wurden.

b. Taufe. Bei der Taufe erscheint N. in verschiedenen Phasen: während der *Exorzismen, bei denen der Katechumene auf seinem Cilicium oder auf einem Pferdehaarteppich kniet u. die Anhauchung empfängt, während der Salbung vor der Taufe u. während des Eintauchens in das Taufbecken (vgl. Saxer 173/205; H. O. Maier, Art. Kleidung II [Bedeutung]: o. Bd. 21, 44/6). Diese N. scheint ein Charakteristikum des christl. Taufritus des 3. Jh. zu sein u. steht im Zusammenhang mit der unschuldigen, vollkommenen N. in Gen. 2, 25. Wie der sog. Praedestinatus bestätigt, werden die Genitalien, die nach dem Sündenfall als pudenda galten, für einen Augenblick beim Eintauchen in das Becken (in puncto illo baptismatis) wieder, wie ursprünglich, zu membra (2, 7 [CCL 25B, 64]). Joh. Chrysostomus mahnt die Täuflinge, keine Scham vor der N. bei der Taufe zu empfinden, weil der wesentliche Sinn des Ritus darin bestehe, die Scham vor der N. als Folge der Sünde zu besiegen (catech. I 3, 8 [SC 366, 236/8]). Daneben gab es noch weitere Textstellen in der Hl. Schrift, die eine vielschichtige Symbolik begründeten: Nach Col. 3, 8f bedeutete das Ablegen der Kleidung vor der Taufe, den neuen Menschen, wie in den griech. Mysterien (s. o. Sp. 606), vom alten Menschen zu lösen (Joh. Chrys. catech. III 2, 25 [SC 50, 147]; Theod. Mops. hom. catech. 12, 25 [360/2 Tonneau]; Cyrill. Hieros. catech. myst. 2, 2 [SC 126, 104/6]; Aug. Gen. c. Manich. 2, 21, 32 [PL 34, 212f]; conf. 13, 16 [CCL 27, 250f]; en. in Ps. 103, 1, 8 [ebd. 40, 1479f]; serm. 362, 11 [PL 39, 1617f]; c. Iulian. 4, 37 [ebd. 44, 737]). In der Taufkatechese Cyrills v. Jerus. bedeutete die N. bei der Taufe aber auch, die N. Christi am *Kreuz anzunehmen (catech. myst. 2, 2 [SC 126, 104/6]). – Die unschuldige N. der Stammeltern in der Genesis hätte eine größere Bedeutung der N. bei der Taufe bewirken können. Die Kirche vermied jedoch die gänzliche N., besonders bei Frauen, um Verstörungen sowohl bei den Gläubigen als auch den Priestern zu vermeiden, u. betonte lediglich ihre Symbolik (Guy 133/5). Joh. Chrysostomus sagt ausdrücklich, dass die Täuflinge ein Untergewand, den Chitoniskos, anbehielten (catech. I 1, 7 [SC 366, 124]). Andererseits bezeichnete der Terminus γυμνός, wie das Lat. nudus, nicht grundsätzlich die gänzliche N., sondern allgemeiner den nur teilweise bekleideten Leib, der die gleiche Symbolik besaß (s. o. Sp. 602). Joh. Chrysostomus (catech. III 2, 24 [SC 50, 147]) u. Theod. Mops. (hom. catech. 14, 8 [416/8 Tonneau]) sprechen allerdings auch von der Salbung des ganzen Körpers vor der Taufe, nachdem sich der Taufanwärter entkleidet hatte. Es gibt weitere Zeugnisse für die gänzliche N. bei der Taufe, so bei PsDionysius Areopagita im 6. Jh. (cael. hier. 2 myst. 6f [PTS 36, 72]). Der Presbyter Timotheos beschreibt im 7. Jh. für Kpel die Sitte der Eunomianer, den Täufling vom *Kopf an nur bis zum Bauchnabel mit Wasser zu übergießen, weil sie glaubten, die Geschlechtsorgane dürften nicht die Gabe der Unsterblichkeit erhalten (recept. haer.: PG 86, 1, 24f). Auch das Judentum kannte die vollkommene N. beim Tauchbad, denn das Wasser sollte sämtliche Teile des Leibes berühren (zB. Šabbat 6, 1; ausführlich dazu Satlow 446 mit Lit.). Dies betrifft auch das Tauchbad der Proselyten. Proselytinnen wurden beim Tauchbad von zwei Frauen flankiert, während sie von zwei auswärtigen Gelehrten ohne Blickkontakt in die Gesetze eingeführt wurden (bJebamot 47b; Gerim 60ab). – Wahrscheinlich wurde die christl. Taufe nach Geschlechtern getrennt abgehalten. Nach der Hippolytos zugeschriebenen Traditio

apostolica (21 Botte) wurden zuerst die Kinder getauft, dann die Männer u. zuletzt die Frauen. Auch Cyrill v. Jerus. schreibt, dass Männer u. Frauen getrennt seien (procatech. 14 [PG 33, 353/6]). Die Trennung kann nicht durch Gen. 2, 25 begründet werden, sondern ist durch den vielschichtigen Symbolgehalt der N. bei der Taufe zu erklären. – Weil der weibliche Körper den Priester in Verlegenheit bringen konnte, wurde bei Frauen die Taufe oft von *Diakonissen durchgeführt, die den Körper einölten, nachdem der Bischof nur den Kopf gesalbt hatte (Const. apost. 3, 15f [SC 329, 152/8]). Wie verbreitet der Rückgriff auf Diakonissen war, lässt sich nicht sagen; er ist nur für den Osten belegt (R. Gryson, Il ministero della donna nella chiesa antica [Roma 1974]). Autoren wichtiger Taufkatechesen, wie Cyrill v. Jerus., Joh. Chrysostomus u. Theod. Mops., berichten nichts davon. Nach Joh. Moschos beabsichtigte der Jerusalemer Bischof, Diakonissen für die Taufe einzuführen, verwarf den Gedanken aber wegen der mangelnden Tradition der Diakonissen in seiner Kirche (prat. spir. 3 [PG 87, 2853/6]). Auch hier wird die Problematik des Anblicks des weiblichen Leibes bezeugt, wobei wohl nicht von einer vollkommenen N. die Rede ist. Ebenfalls wird berichtet, dass ein zum Presbyter geweihter Mönch sich weigerte, eine Perserin von außergewöhnlicher Schönheit zu salben. Weil der Bischof keine Diakonisse einsetzen wollte, trat der Mönch aus der Gemeinschaft aus u. kehrte erst wieder zurück, als ihm Johannes d. T. erschien u. ihm versicherte, dass er von nun an unempfänglich für weibliche Schönheit sei. Diese Erzählung verdeutlicht, wie wichtig es für die Kleriker war, die körperliche Begierde zu kontrollieren u. den Versuchungen des weiblichen Körpers zu widerstehen. G. Filoramo weist darauf hin, dass der N. bei der Taufe eine Reihe von Riten vorausging, die erotische Begierden zügeln sollten u. für den Täufling eine harte Prüfung darstellten (Il controllo dell'eros. La nudità rituale: S. Pricoco [Hrsg.], L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo [Catanzaro 1998] 67/88).

c. Mönchtum. In den Mönchsviten des Ostens werden besonders die Anachoreten in Anlehnung an Adam u. Eva frei von Scham bzgl. ihrer N. geschildert (*Mönchtum I/II). Bei Dorotheus v. Gaza wird erzählt, wie der Mönch Dositheus, der einen Fluss durchqueren wollte, vor einem anderen Mönch seine Kleidung auszog, sich diese um den Hals band u. so heil ans andere Ufer gelangte (doctr. 1, 22 [SC 92, 178/80]). Das Verhalten des Dositheus unterscheidet sich von demjenigen des Mönches Amun, der sich nach einem Bericht des Athanasius u. späterer Quellen bei der Durchquerung eines Flusses nicht vor einem Mitbruder entkleiden wollte u. sich daher, auf wundersame Weise angezogen, am anderen Ufer wiederfand (vit. Anton. 60, 1/11 [SC 400, 294/8]; Pallad. hist. Laus. 8, 6 [40/2 Bartelink]; Socr. h. e. 4, 23, 15; Soz. h. e. 1, 14, 5). In der monastischen Tradition hat N. noch weitere Bedeutungen: Die N. wird auch als die radikalste Form der *Askese bewertet. Hierauf nimmt eine Erzählung in den Verba seniorum Bezug, in der ein mit einer Tunica bekleideter Mönch von einem nackten Asketen gemieden wird; erst wenn der Mönch seine Tunica auszieht u. nackt bleibt, wird er vom Asketen wahrgenommen, der ihm sagt: ‚Erst wenn du die Materie der Welt abgelegt hast, habe ich dich erwartet' (PL 73, 1008; vgl. Nagel 91). Die totale Absage an die Welt zeigt sich nicht nur materiell, sondern auch in der Gleichgültigkeit gegenüber den Reaktionen der Außenwelt über die eigene N. Palladius erzählt, wie der Mönch Serapion eine Asketin, die stolz auf ihre Weltflucht war, einlud, sich auszuziehen u. ihm nackt durch die Stadt zu folgen. Die Frau weigerte sich, weil sie befürchtete, einen Skandal zu bewirken u. für wahnsinnig oder besessen gehalten zu werden. Der Mönch antwortete, dass sie nicht die Reaktion der Welt beachten dürfe, wenn sie ihr doch entsagt habe (hist. Laus. 37, 15 [192 B.]). – Die Gleichgültigkeit gegenüber der N. ist eine Verhaltensweise der ‚wahnsinnigen' Mönche des Ostens. Evagrius Scholasticus berichtet von Nonnen u. Mönchen, die in strenger Askese die körperlichen Bedürfnisse auf ein Mindestmaß reduzierten. Sie wurden βοσκοί genannt, weil sie sich nur von Kräutern ernährten u. sich nackt u. ungeschützt den Unbillen des Wetters aussetzten (Soz. h. e. 6, 33, 2; Evagr. Schol. h. e. 1, 21). Einige von ihnen kehrten nach längerer Zeit wieder in die Stadt zurück, nachdem sie eine gänzliche ἀπάθεια erreicht, d. h. sich von sämtlichen Leidenschaften u. Trieben befreit hatten. Dieser Zustand erlaubte ihnen, sich allen Situationen, die gemeinhin für

unsittlich gehalten wurden, auszusetzen, auch dem Besuch von Bordellen u. Bädern (ebd. 1, 21; vgl. Rydén, Fool $106_{96/8}$). Nach Leontius v. Neapolis war der berühmteste dieser Mönche Simeon Salos, der sich zum Ärgernis seines Begleiters, des *Diakons Johannes, auszog, die Kleider über dem Kopf zusammenband u. ein Frauenbad betrat. Er erregte dabei bei den anwesenden Frauen große Empörung u. wurde gewaltsam hinausgejagt. Simeon erklärte anschließend seinem Diakon, dass die Begegnung seines Leibes mit anderen nackten Leibern keinerlei innere Reaktion hervorgerufen habe u. seine Gedanken nicht von Gott abgelenkt wurden (vit. Sym.: 83 Festugière / Rydén). – Die N. der Mönche konnte auch als eine Art asketischer Übung gegenüber den allgegenwärtigen Versuchungen u. der Wollust präsentiert werden. In den Dialogen Gregors d. Gr. wird berichtet, wie sich Benedikt nackt in Brennnesselsträuchern wälzte, weil ihm wegen der Verlockungen einer Frau der Gedanke gekommen war, das Mönchtum aufzugeben (dial. 2, 2, 2 [SC 260, 138]). *Evagrius Ponticus verbrachte nackt eine Winternacht in einem Brunnen, um den Dämon der Wollust zu besiegen (Pallad. hist. Laus. 38, 11 [200 B.]; zur N. als Mittel, die Dämonen abzuhalten vgl. O. Böcher, Dämonenfurcht u. Dämonenabwehr [1970] 241/52). In den literarischen Darstellungen wird die gänzliche N. der Asketen nicht wahrnehmbar, denn sie wird oft durch das Wachsenlassen der *Haare u. des Bartes bei Männern oder die Entstellung des Körpers bei Frauen bis zu einem gewissen Grad abgedeckt (Sulp. Sev. dial. 1, 17, 3 [SC 510, 170]). Maria v. Ägypten, lebte vollkommen nackt in der Wüste u. hatte fast alle ihre weiblichen Körpermerkmale verloren. Daher hielt der Mönch Zosimas sie auf den ersten Blick für einen Dämon (Sophron. Hieros. vit. Mar. Aegypt. 7f [PG 87, 3, 3704]). – Andererseits lässt sich aber auch eine ablehnende Haltung gegenüber der N. bei anderen wie bei der eigenen feststellen. Nach Athanasius hat sich Antonius niemals selbst nackt gesehen, noch wurde er von anderen nackt gesehen bis zum Zeitpunkt seines Begräbnisses (vit. Anton. 47 [SC 400, 262/4]). In den Narrationes de caede monachorum in Sinaï, die Nilus v. Ancyra zugeschrieben werden, erlitt ein junger Mönch das *Martyrium (II), weil er sich weigerte, sich vor den Sarazenen zu entkleiden, da er sich selbst noch nie nackt gesehen habe (5, 14f). Diese Haltung gegenüber der N. unterscheidet sich aber nicht im Wesentlichen von den zuvor beschriebenen Ansichten. Die N. der Asketen wird entweder wie diejenige von Adam vor dem Sündenfall oder als Zeichen der Demut wahrgenommen. In keinem Fall soll die N. Aufmerksamkeit u. Empfindungen erregen, u. es werden dabei auch keinerlei erotische Aspekte hervorgehoben. Dabei gilt es zu bedenken, dass diese Asketen in Abgeschiedenheit lebten u. dem Blick anderer entzogen waren. – Die N. tritt folglich in der monastischen Literatur als nachahmenswerte, aber extreme Lebensform im ägypt. u. syr. Anachoretentum auf; im koinobitischen Mönchtum wird sie differenzierter bewertet. In vielen Gemeinschaften des Westens u. des Ostens, wie diejenigen des Pachomius, des Dorotheus v. Gaza, des Abtes Isaias u. des *Benedikt v. Nursia, sowie in der Regula Magistri wird die N. als Quelle für Verirrungen u. Versuchungen betrachtet u. mit Verboten bekämpft (de Vogüé 25/62). Es wird gefordert, sich nicht vor anderen auszuziehen, die eigene N. nirgends sichtbar werden zu lassen, mit Kleidung u. *Gürtel zu schlafen u. sich nicht den ganzen Körper einzuölen (vgl. de Vogüé). Auch berühmte Mönche des Westens wie *Fulgentius v. Ruspe u. Severin dienten als Beispiele, indem sie Tag wie *Nacht das gleiche Gewand trugen (Eugipp. vit. Sev. 39, 2 [SC 374, 273]; Ferrand. vit. Fulg. 37 [PL 65, 136]). In diesen Zusammenhang gehört eine Episode aus den Dialogen des Sulpicius Severus, in der sich ein Mönch im Kloster Martins mit gespreizten Beinen über einer Kohlenpfanne wärmt. Ohne es zu sehen, erkennt Martin sogleich den Affront u. ruft laut: ‚Wer entweiht mit seinen nackten Schamteilen unser Haus?' (3, 14, 9 [SC 510, 348]: Quis nudato inguine nostrum incestat habitaculum?). – In ihrem ständigen Kampf gegen die Versuchungen des Fleisches stellten weibliche, aber manchmal auch männliche Nackte bzw. die Vorstellung von ihnen für Mönche eine der schwersten Prüfungen dar. Es handelt sich sicherlich um die Erscheinung realer Frauen, wenn bei Gregor d. Gr. erzählt wird, dass sich Benedikt sieben nackte Mädchen vorstellten, die sich scherzend an den Händen hielten. Die Mädchen waren auf Veranlassung eines Presbyters gekommen, der eifersüchtig auf den Ruf der Heiligkeit Bene-

dikts war (ebd. 2, 8, 4 [260, 162]; Joh. Mosch. prat. spir. 136 [PG 87, 3, 3000]). Manchmal handelt es sich aber auch um Erscheinungen, die durch Gebet u. Widerstandskraft wieder verschwanden (Rufin. hist. mon. 29, 4, 8f [PTS 34, 372]). Verantwortlich für diese Erscheinungen ist der Teufel, der sich auch als männliche Gestalt, als betörender Jüngling (Theodrt. hist. rel. 21, 28 [SC 257, 112/5]) oder als nackter Äthiopier (ebd. 21, 23 [106f]) zeigt.

IV. Nacktheit des gekreuzigten Christus u. der Heiligen. Obwohl Engel u. Heilige keine Kleidung besitzen, werden sie nicht nackt gedacht, sondern sind durch das Licht ihrer Herrlichkeit verhüllt. Maximus v. Turin schreibt (serm. 48, 3 [CCL 23, 188]): ,Die hl. Engel strahlen überaus hell. Aber sind sie mit Tunicen u. Pallia verhüllt? Eigentlich sind sie nackt, aber sie erscheinen aufgrund ihrer Reinheit bekleidet'. Bezüglich der Darstellung der auferstandenen Körper gab es zahlreiche Diskussionen (Neri, Bellezza 269/81). Das zentrale Problem bestand darin, die immutatio in melius des wiedererstandenen Körpers u. seine Transformation von σῶμα ψυχικόν zu σῶμα πνευματικόν nach 1 Cor. 15, 44 mit seinem Fortbestand u. seiner Wiedererkennbarkeit zu vereinbaren (Brown 160/77; Bynum 63/71). Besonders problematisch war die Vorstellung, dass die Leiber nach ihrer Wiederauferstehung ihr Geschlecht u. ihre Geschlechtsorgane behielten, obwohl diese keine Funktion mehr besaßen. Im origenistischen Streit Ende 4. u. Anf. 5. Jh. betonten besonders Augustinus u. *Hieronymus die Auferstehung des vollständigen Leibes mit Geschlechts- u. inneren Organen, ohne dass diese eine Funktion hätten (Clark 145/62). Alle Glieder werden ad speciem, non ad usum wiederauferstehen (Aug. serm. 243, 4 [PL 38, 1145]). Petrus Chrysologus bestätigt, dass die Auferstandenen keiner Kleidung bedürfen, da der Zustand der N. für sie nicht bestehe: Sie sind bekleidet mit ihrem Glanz, der aus ihren Körpern strahlt (serm. 77, 9 [CCL 24A, 473f]). – Literarisch taucht das allerdings seltene Motiv des nackten Christus ab den letzten Jahrzehnten des 4. Jh. auf (zu den Darstellungen des nackten Christus vgl. P. Stewart, Art. Nacktheit II: u. Sp. 649). Bei Joh. Chrysostomus ist die N. des Gekreuzigten ein Ausdruck seiner Erniedrigung u. Zeichen seiner schutzlosen Auslieferung an die Schmähungen der Henker (ep. ad Olymp. 7, 4 [SC 13², 146/52]; in Mt. hom. 87 [PG 58, 770]). In den Mystagogiae, die eher Joh. Chrysostomus als Cyrill v. Jerus. zuzuweisen sind, wird eine Verbindung zwischen der N. des gekreuzigten Christus u. der N. bei der Taufe geknüpft, in der die unschuldige N. Adams vor dem Sündenfall verwirklicht wird. Das Opfer des nackten Christus erneuere den Bund zwischen Gott u. Mensch; dabei stelle seine unschuldige N. ein wichtiges Kennzeichen dar (catech. myst. 2, 2 [SC 126, 104/6]). In der Folge werden die Fälle von N. in der Bibel mit dem gekreuzigten Christus in Verbindung gebracht: Noe u. der von seinen Brüdern entkleidete *Joseph bei Isidor v. Sevilla (exp. in Gen. 8, 1; 30, 7 [PL 83, 235. 272]) sowie der mit dem Efod geschürzte *David, der vor der Arche tanzt, bei Quodvultdeus (zB. gloria sanct. 13, 16 [CCL 60, 221]; acced. ad grat. 2, 5, 7 [ebd. 462]). Dagegen berichtet Gregor v. Tours von einem Priester in Narbona, dem Christus zweimal im Traum erschienen sei u. ihn darauf aufmerksam gemacht habe, dass es sich nicht zieme, in der Kirche nackt am Kreuz vor den bekleideten Gläubigen dargestellt zu sein. Es ist bezeichnend, dass das Kruzifix weiterhin, ohne Anstoß zu erregen, verehrt wurde (dum assidue cerneretur a populis) u. dass die Initiative, die nackte Figur zu verhüllen, vom Priester ausging (glor. mart. 1, 22 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 51]; Wessel 333/45).

V. Märtyrer. In den Märtyrerpassionen wird häufig auf ihre N. während der Folter u. des Martyriums hingewiesen (*Folterwerkzeuge; vgl. P. Künzle / V. Peri / J. Ruysschaert, Indici dell'opera di Pio Franchi de' Cavalieri = StudTest 223 [Città del Vat. 1964], Reg. s. v. denudazione dei martiri). Auch finden sich hierzu Abbildungen (Potter 69/71). Gerade in den frühen Märtyrerberichten hat man sich bemüht, das erotische Moment auszuschalten. In der Passio Perpetuae et Felicitatis wird die N. der Märtyrerinnen in der Arena mit einem Netz bedeckt. Das Publikum ist entsetzt, u. dieses Verhalten zwingt die Obrigkeit dazu, die beiden mit einer Tunica zu bekleiden. Als Perpetua von einem Stier zu Boden geworfen wird, ist sie bemüht, schnell ihre Beine wieder zu bedecken aufgrund ihres Schamgefühls, der εὐσχημοσύνη, vergleichbar mit demjenigen der Heroinnen der klass. Literatur wie Polyxena u. Cornelia (20, 2 [SC

417, 170/2]; Raffaelli 149/51). Eusebius v. Caes. beschreibt den Selbstmord zweier antiochen. Jungfrauen während der diocletianischen Verfolgungen u. betont, um keinerlei erotische Phantasien aufkommen zu lassen, dass sie sich bekleidet in den Fluss Orontes gestürzt hätten (h. e. 8, 9, 1). Ambrosius fügt hinzu, ihre Kleidung sei weder von den Fluten weggerissen, noch seien sie in eine würdelose Haltung gebracht worden (virg. 3, 7 [PL 16, 242]). In der Vita der hl. Thekla eines anonymen byz. Autors wird die N. der Märtyrerin während der Folter auf wundersame Weise vor den Anwesenden verborgen, weil sie von den Flammen des Scheiterhaufens wie mit einem Mantel bedeckt wird. Als sie nackt vor die *Löwen tritt, wird von der Reaktion der Löwen, die durch die Schönheit ihres Körpers gereizt sind, aber nicht von der Reaktion des Publikums berichtet (12. 19 [218f. 244f Dagron]). Die Märtyrerin Barbara wird nackt umhergeführt, aber auf wundersame Weise von einer weißen Tunica bedeckt (J. Viteau, Passions des saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Ansania [Paris 1897] 97). Manchmal wird betont, dass es sich um keine gänzliche N. handelt: Die Märtyrerin Tatiana trägt bei ihrer Folter einen Lendenschurz (Mart. Tatian. 8 [AnalBoll 89 (1971) 282]). – In den späteren Passiones wird das erotische Moment der N. weniger ausgeblendet u. sie erregt die Libido der Verfolger. In der Pass. Iul. Nicom. wollte der Präfekt des *Diocletianus, bevor er als Richter u. Verfolger tätig wurde, die Märtyrerin heiraten. Nun aber wandelten sich seine Gefühle in ein sadistisches Verlangen, u. während ihrer Auspeitschung wird die Märtyrerin in Anwesenheit des Präfekten entkleidet: a capite usque ad talos (4 [ASS Febr. 2, 875]). In der Pass. Anastasiae ist der Statthalter Dulcitius so von der Schönheit dreier christl. Schwestern beeindruckt, dass er sie entkleiden lässt, ut nuda corpora aspiceret (14 [134 Moretti]). In der von dem kpler Diakon verfassten Laudatio omnium martyrum (6./7. Jh.) werden männliche wie weibliche Märtyrer gänzlich entkleidet, um sie zu demütigen, während sich die Verfolger an deren Schamgefühlen erfreuen (27 [PG 88, 510]).

VI. Kritik. Ende des 2./Anf. des 3. Jh. werden im Paedagogus des Clemens v. Alex. u. in De cultu feminarum des Tertullian die Erscheinung u. Darbietung des Körpers erstmals detailliert ethisch u. im gesellschaftlichen Kontext betrachtet (Clem. Alex. paed. 2, 2, 1f; Tert. cult. fem. 2, 1, 2). Im Zentrum steht die Sorge, der Körper sei ein Mittel der Verführung, u. zwar nicht nur der nackte Körper in den Thermen, sondern auch der bekleidete Körper, der einige Teile entblößt oder durchscheinen lässt (Neri, Valori 48/50).

a. Bad. Der Besuch von Badeanlagen war in der griech.-röm. Welt eine der beliebtesten Freizeitaktivitäten, die der Geselligkeit dienten; Thermen gehörten zum Bild einer röm. Stadt. Das Problem der Unsittlichkeit begegnete nur in gemischten Bädern. Daher wurden unter den Kaisern Hadrian, *Marcus Aurelius u. Alexander Severus Verbote gemischter Bäder ausgesprochen (Merten 88/91; R. Bowen Ward, Women in Roman baths: HarvTheolRev 85 [1992] 125/47). Christliche Schriftsteller, wie Clemens v. Alex. (paed. 3, 5, 33) u. Cyprian (hab. virg. 19 [CSEL 3, 1, 200f]), bezeugen die Sitte des gemischten Bades im 2. u. 3. Jh. – Die große soziale Bedeutung des Badewesens, das nicht a priori abzuwerten ist, bewirkte eine milde Beurteilung von christlicher Seite (Neri, Bellezza 21/7). Joh. Chrysostomus, Theod. Mops. u. Augustinus äußern keine Einwände gegen den Besuch von Thermen. Joh. Chrysostomus verteidigt sogar das Badewesen gegen die Kritik einiger Bischöfe (in Tit. hom. 1, 4 [PG 62, 669]). Der Novatianer Sisinnius, Bischof v. Kpel, pflegte zweimal am Tag die Thermen aufzusuchen. Auf die Frage ‚Warum zweimal?' soll er geantwortet haben: ‚Weil mir für dreimal am Tag die Zeit fehlt' (Socr. h. e. 6, 22, 3). Die N. in den Bädern stellt folglich etwas Normales dar. Augustinus unterscheidet daher zwischen der wollüstigen N. bei Festmählern u. der normalen N. beim Baden (doctr. christ. 3, 12, 18 [CCL 32, 88f]). Ebenso verteidigen Joh. Chrysostomus (in Mt. hom. 81, 3 [PG 58, 734f]), Theod. Mops. (frg. in Gen. 3, 7 [ebd. 66, 640]) u. Theodoret v. Kyrrhos (quaest. in Gen. int. 28 [ebd. 80, 125f]) die Unschuld der N. im Bad. – Häufig waren die Einrichtungen für Frauen u. Männer in den Bäderanlagen getrennt oder sie benutzten die Thermen zu unterschiedlichen Zeiten. In diesen Fällen wurde nicht gegen christliche Moralvorstellungen verstoßen. Die Möglichkeit homoerotischer Beziehungen wurde nicht thematisiert. Auch die Schau auf den eigenen nackten Körper wurde nur im Mönchtum

vermieden (s. o. Sp. 619f). Für das Verhalten der Frauen, besonders der Jungfrauen u. Witwen, gab es unterschiedliche Ratschläge. Nach Hieronymus sollten Jungfrauen die Bäder meiden, um kein Aufsehen zu erregen (ep. 107, 11). Augustinus rät lediglich, den Besuch der Bäder auf einmal im Monat zu begrenzen (ebd. 211, 13). Problematischer war die Situation bei den gemischten Bädern, die in christlicher Zeit fortbestanden u. nicht nur von Frauen zweifelhaften Rufs aufgesucht wurden, wie eine Stelle bei Ammianus Marcellinus nahelegen könnte, in der die Rede von Prostituierten ist (28, 4, 9). *Epiphanius v. Salamis erzählt von einem jungen Mann, der sich in der Badeanlage in Gadara in eine Christin von außerordentlicher Schönheit verliebte. Die Dame wird allerdings als anständig charakterisiert, weil sie seinem Werben nicht erlag (haer. 1, 30, 7 [GCS Epiph. 1, 342f]). Auch hier kommt die christl. Toleranz gegenüber gemischten Bädern zum Ausdruck. An dieser Stelle fügt Epiphanius hinzu, dass eine Christin zwar keine gemischten Bäder besuchen solle; sollte es trotzdem passieren, dann sei die Praxis auf die Nachlässigkeit derjenigen zurückzuführen, die sie unzureichend unterrichtet hätten. Joh. Chrysostomus berichtet, dass Männer gemeinsam mit Frauen im Fluss Orontes badeten, als die Thermen in Antiochia wegen der dortigen Aufstände gegen Theodosius I zur Strafe geschlossen wurden. Er kritisiert dabei keineswegs die Unsittlichkeit dieses Verhaltens, sondern vielmehr das mangelnde Verantwortungsbewusstsein der Bürger in dieser für ihre Stadt schwierigen Situation (stat. 18, 4 [PG 49, 187]). Die Apostolischen Konstitutionen aus Syrien (Ende 4. Jh.) legen Frauen nahe, nicht in gemischte Bäder zu gehen. Dabei wurde, wie bei Clemens v. Alex., betont, dass es widersprüchlich sei, in der Öffentlichkeit bekleidet, in Bädern aber nackt zu sein. Sie gestanden aber den Frauen zu, dort wo es keine ihnen vorbehaltenen Einrichtungen gebe, sittsam, mit Scham u. angemessen zu baden (1, 9, 2 [SC 320, 130]: εὐτάκτως μετὰ αἰδοῦς μεμετρημένως). Ein Gesetz Justinians (Cod. Iust. 5, 17, 11, 2 vJ. 533) verbietet einer verheirateten Frau, mit Männern libidinis causa zu baden; grundsätzlich wird gemeinsames Baden aber nicht verboten. – Vgl. G. Schöllgen, Balnea mixta. Entwicklungen der spätantiken Bademoral im Spiegel der Textüberlieferung der Syr. Didaskalie: Panchaia, Festschr. K. Thraede = JbAC ErgBd. 22 (1995) 182/94.

b. Theater. Ursprünglich traten Schauspieler im Mimus am Fest der Göttin Flora, den ludi Florales, nackt auf (nudatio mimarum; Cordier, Nudités 216/23). Auch in christlicher Zeit zeigten sich Schauspieler im Mimus, besonders im Osten, unbekleidet (Joh. Chrys. in Mt. hom. 6, 8; 7, 5 [PG 57, 71f. 78f]; in 1 Thess. hom. 5, 4 [ebd. 62, 427f]; Greg. Naz. carm. de se ips. 88, 89/91 [ebd. 37, 1438f]). Die östl. Kirchenväter prangern diese Sitte im Zuge ihrer Polemik gegen das Theater an. Joh. Chrysostomus vergleicht die nackten Schauspieler mit nackten Prostituierten, über die man gleichfalls schockiert sein müsse (in Mt. hom. 6, 8 [ebd. 57, 71f]). Gerade der Vergleich mit Dirnen unterstellt den Schauspielern eine sexuelle Verfügbarkeit u. bewirkt beim Publikum eine anhaltende Erregung, die er als hohes Fieber bezeichnet (in 1 Thess. hom. 5, 4 [ebd. 62, 427f]). Mehr noch als von der N. werden die Zuschauer, gerade der unteren Schichten, von der prachtvollen Kleidung der Schauspieler verführt (Hist. Aug. vit. Car. 20, 5). Chrysostomus beschreibt auch die Mischung aus Bewunderung, Neid u. Hass, die das Publikum für die Schauspieler empfand. Die männlichen Zuschauer waren sich der einfachen Herkunft dieser Schauspieler u. Tänzerinnen bewusst, die dennoch einen unerreichbaren *Luxus zur Schau stellten. Sie waren irritiert u. gefangen durch die verführerischen Szenen, sie erschienen unfähig, die Mittelmäßigkeit der eigenen Herkunft zu akzeptieren (in Mt. hom. 68, 4 [PG 57, 644/6]; Neri, Bellezza 31/3).

c. Wettkampf. Griechische Athleten übten seit dem 5. Jh. vC. ihren Sport gänzlich nackt aus. Die N. galt dabei als Kennzeichen griechischer Kultur u. diente der Abgrenzung zur barbarischen Welt, in der N. als beschämend u. lächerlich angesehen wurde (Thuillier 29/48). Auch in Rom wurde diese N. als anstößig empfunden. Sich den Mitbürgern nackt zu zeigen, entsprach nach Ennius dem Beginn einer Schandtat (Cic. Tusc. 4, 70). In der christl. Polemik spielte die N. der Athleten, besonders im Gymnasium, eine untergeordnete Rolle. Laktanz u. Firmicus Maternus greifen die Polemik auf (Cordier, Gymnase 253/69) u. behaupten, dass die N. im Gymnasium zur Päderastie verleite (Lact.

inst. 1, 20, 15; Firm. Mat. err. 6, 7); andere Kirchenväter, wie Joh. Chrysostomus, scheinen die Bewunderung des Publikums für die nackten athletischen Körper sogar nachvollziehen zu können (paneg. Mac. 1, 1 [PG 50, 617/9]; in Act. hom. 7, 4; 27, 3 [ebd. 60, 68/70. 207/10]; mutat. nom. 2, 1 [ebd. 51, 123/5]; stat. 1, 8 [ebd. 49, 26f]). Augustinus bezeichnet, ohne abschätzig zu sein, junge Sportler, die nur mit einem Lendenschurz bekleidet sind, als campestrati (c. Pelag. 1, 16, 32 [CSEL 60, 448/50]; civ. D. 14, 17). In Antiochia währten die von *Diocletianus wieder eingeführten Spiele bis zJ. 520; in Apamea gemäß *Libanios zumindest bis ins späte 4. Jh. (ep. 668 [10, 609f Foerster]; Farrington 36/46). Offenbar war die homoerotische Anziehungskraft männlicher nackter Körper für Männer weniger besorgniserregend als die Attraktiviät des weiblichen Körpers.

d. Darstellung nackter Götter. Darstellungen vom nackten Körper, besonders der Genitalien, finden sich in christlicher Zeit selten (Zeitler 185/7). Auch in der byz. Liebeslyrik wurde sehr verhalten vom nackten weiblichen Körper gesprochen u. höchstens die Brust erwähnt. In den Dionysiaca des *Nonnos v. Panopolis wird Zeus als der Voyeur schlechthin charakterisiert (5, 609 [132 Keydell]; 7, 190 [160 K.]: ὄμμα πανόψιον); bei der Betrachtung badender Frauen vermeidet er es aber, seinen Blick auf die Scham der Semele zu heften. – Die älteren Statuen nackter Gottheiten blieben oft weiterhin aufgestellt. Die christl. Kaiser ließen die Statuen aus den Tempeln entfernen, aber nicht zerstören (Cod. Theod. 16, 10, 19 vJ. 408). Für *Italia u. Nordafrika bezeugen Inschriften die Versetzung von Götterstatuen von Tempeln auf öffentliche Plätze u. in Thermen (Lepelley 5/15), die letzten Orte, an denen sich noch Statuen, Gemälde oder *Mosaiken nackter Gottheiten, besonders der Venus u. von Wassergottheiten, finden. Gerade die nackte Venus ist eine Zielscheibe christlicher Polemik: Schamlos zeige sich die Göttin nackt auf öffentlichen Plätzen gleich einer Prostituierten u. ihre Bilder verehre man mit abscheulichen Kulten (Neri, Bellezza 35f). Doch nur selten entlud sich die Abneigung in einem gewaltsamen Vorgehen gegen die Statuen (Marc. Diac. vit. Porph. 59 [47f Grégoire / Kugener]). Von solchen Statuen glaubte man auch, sie würden gefährliche Dämonen beherbergen. Quodvultdeus berichtet, wie eine Jungfrau arabischer Herkunft, die sich beim Besuch der Thermen mit einer dort aufgestellten nackten Venusstatue verglich, von dem der Statue innewohnenden Dämon ergriffen wurde (prom. 4, 6, 9 [SC 102, 604]).

P. Brown, The body and the society. Men, women, and sexual renunciation in early Christianity = Lectures on the hist. of religions NS 13 (New York 1988). – C. W. Bynum, The resurrection of the body in western Christianity = ebd. 15 (1995). – E. A. Clark, New perspectives on the Origenist controversy. Human embodiment and ascetic strategies: ChurchHist 59 (1990) 145/62. – J. J. Collins, Before the fall. The earliest interpretations of Adam and Eve: The idea of biblical interpretations, Festschr. J. L. Kugel = JournStudJud Suppl. 83 (Leiden 2004) 293/308. – P. Cordier, Gymnase et nudité à Rome: Mètis NS 3 (2005) 253/69; Nudités romaines. Un problème d'histoire et d'anthropologie = Collection d'études anciennes Ser. Lat. 63 (Paris 2005). – H. P. Dürr, Der Mythos vom Zivilisationsprozess 1. N. u. Scham (1988). – A. Farrington, Olympic victors and the popularity of the Olympic games in the imperial period: Tyche 12 (1997) 14/45. – K. Flasch, Eva u. Adam. Wandlungen eines Mythos (2004). – B. Gentili / F. Perusino (Hrsg.), Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide (Pisa 2002). – S. Gualerzi, Il peccato negli occhi. Il tabù della nudità femminile nel mondo classico: V. Neri (Hrsg.), Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica = Studi di storia 13 (Bologna 2005) 67/98. – R. H. Gundry, The secret gospel of Mark: ders. (Hrsg.), The old is better. NT essays in support of traditional interpretations = WissUntersNT 178 (Tübingen 2005) 74/97. – L. Guy, ‚Naked' baptism in the early church. The rhetoric and the reality: JournRelHist 27 (2003) 133/42. – M. Harl, La prise de conscience de la nudité d'Adam. Une interpretation de Gen. 3, 7 chez les Pères grecques: StudPatr 7 (1966) 486/96. – J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis = RGVV 9, 3 (1911). – H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 1/52. – K. E. Kvam / L. S. Schearin / V. H. Ziegler (Hrsg.), Eve and Adam. Jewish, Christian, and Muslim readings on Genesis and gender (Bloomington 1999). – C. Lepelley, Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique et païen à l'époque Théodosienne: CahArch 42 (1994) 5/15. – S. Levin, The early hist. of Christianity in light of the ‚Secret Gospel' of Mark: ANRW 2, 25, 6 (1988) 4270/92. – E. W. Merkel, Das ‚geheime Evangelium' nach Markus: Hennecke / Schneem.[5] 1 (1987) 89/92. – E. W.

MERTEN, Bäder u. Badegepflogenheiten in der Darstellung der Historia Augusta = Antiquitas 4, 16 (1983). – B. MEYER, Gymnase et thermes dans l'Egypte romaine et byz.: B. Kramer u. a. (Hrsg.), Akten des 21. Intern. Papyrologenkongr. 2 = Archiv für Papyrusforschung Beiheft 3 (1997) 691/5. – C. H. MITCHELL HAVELOCK, The Aphrodite of Knidos and her successors. A historical review of the female nude in Greek art[2] (Ann Arbor 1996). – P. NAGEL, Die Motivierung der Askese in der alten Kirche u. der Ursprung des Mönchtums = TU 95 (1966). – V. NERI, La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo = Studi di storia 10 (Bologna 2004); Valori etici e valori estetici dell'apparenza del corpo nel Pedagogo di Clemente Alessandrino: Adamantius 9 (2003) 38/59; Vestito e corpo nel pensiero dei Padri tardoantichi: AntTard 12 (2004) 223/30. – F. PFISTER, Art. N.: PW 16 (1935) 1541/9. – M. POLKOU, Arkteia. Überlegungen zu den nackten ‚Bärinnen' in Brauron: G. Koiner (Hrsg.), Akten des 10. österr. Archäologentages in Graz = Veröff. des Inst. für Archäologie der Karl-Franzens-Univ. Graz 6 (Wien 2006) 155/9. – D. POTTER, Martyrdom as a spectacle: R. Scodel (Hrsg.), Theater and society in the classical world (Ann Arbor 1993) 53/88. – R. RAFFAELLI, L'estremo pudore: ders. (Hrsg.), Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma (Ancona 1995) 143/68. – L. RYDÉN, Bemerkungen zum Leben des hl. Narren Symeon v. Leontios v. Neapolis = Stud. graeca Upsaliensia 6 (Uppsala 1970); The holy fool: S. Hackel (Hrsg.), The Byz. saint = Stud. suppl. to Sobornost 5 (London 1981) 106/13. – M. L. SATLOW, Jewish construction of nakedness in Late Antiquity: JournBiblLit 116 (1997) 429/54. – V. SAXER, Les rites de l'initiation chrétienne du II[e] au VI[e] s. Esquisse historiques des rites et de leur signification = Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 7 (Spoleto 1988) 173/205. – J. P. THUILLIER, La nudité athlétique (Grèce, Etrurie, Rome): Nikephoros 1 (1988) 29/48; La nudité athlétique, le pagne et les Étrusques: ebd. 17 (2004) 171/80. – A. DE VOGÜÉ, Comment les moines dormiront. Commentaire d'un châpitre de la Règle de s. Benoît: StudMonast 7 (1965) 25/62. – K. WESSEL, Der nackte Crucifixus von Narbonne: RivAC 43 (1967) 333/45. – B. ZEITLER, Ostentatio genitalium. Displays of nudity in Byzantium: L. James (Hrsg.), Desire and denial in Byzantium = Society for the promotion of Byz. Stud. 6 (Aldershot 1999) 185/95.

Valerio Neri
(Übers. Marcello Ghetta).

Nacktheit II (Ikonographie).

A. Allgemeines. Die Darstellung des nackten menschlichen Körpers ist eines der auffälligsten u. beständigsten Motive in der griech.-röm. Kunst u. ihrer Rezeption (allg.: F. Pfister, Art. N.: PW 16, 2 [1935] 1541/9; N. in der Kunst: ebd. 1544/6; D. Willers, Art. N.: NPauly 8 [2000] 676f). N. begegnet in vielen Varianten u. spiegelt manchmal reale Situationen wider: Nackt war man bei sportlichen Wettkämpfen im Gymnasion, dem ‚Ort der N.' (*Gymnasium), bei körperlicher Arbeit in der Hitze oder bei der christl. Taufe. Dagegen wurde N. bereits früh zu einem Topos in der Kunst, zur ‚Kleidung' bestimmter Figuren (Bonfante). Diese Formen der N. bestanden bis in die frühbyz. Zeit fort, wurden allerdings seit der christl. Zeit immer seltener. Die Vorliebe für die unterschiedlichen Darstellungsformen von N. in der griech.-röm. Kunst steht im Gegensatz zu den Traditionen der anderen Mittelmeervölker. Im klass. Griechenland diente N. als Kennzeichen griechischer Kultur u. als Abgrenzung von den ‚Barbaren', besonders von den reich gekleideten Persern. – Im Folgenden liegt der Fokus auf Darstellungen gänzlicher oder fast gänzlicher N. sowie der entblößten Brust u. der *Genitalien, obwohl auch nur partiell oder leicht bekleidete Personen als nackt (γυμνός / nudus) bezeichnet wurden (*Nacktheit I [religionsgeschichtlich]).

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient u. Ägypten. Die Darstellung des gesamten nackten Körpers war in der eisenzeitlichen Mittelmeerwelt u. im Mittleren Osten recht selten (vgl. Himmelmann 18f; Bonfante, der ältere Darstellungen von N., zB. bei der Göttin Ishtar, annimmt). In der assyr. u. ihr verwandten Kunst des 9. bis 7. Jh. vC. ist N. ein Zeichen für Minderwertigkeit, mit dem Gefangene u. getötete Feinde charakterisiert werden. In der späteren achämenidischen Kunst begegnet N. ebenfalls selten. – Wohl aufgrund der größeren Zahl an überlieferten Denkmälern ist das Bild in *Aegypten komplexer, besonders wegen der informellen privaten Zeugnisse, wie den Ostraka aus Stein. In allen Epochen der ägypt. Kunst begegnen verschiedene Arten männlicher wie weiblicher N. in unterschiedlichem Kontext (P. Behrens, Art. N.: LexÄgypt 4 [1982] 292/4; O. Goelet, Nudity in ancient Egypt: Source. Notes in the history of art 12, 2 [1993] 20/31; G. Robins, Dress, undress, and the representation of fertility and potency in New Kingdom Egyptian art: Kampen 27/40). Im Allgemeinen charakterisiert die N. Personen niederen Standes: Kinder, jugendliche Athleten, Arbeiter, Fischer, Bauern, Diener, Tänzerinnen u. Teilnehmer erotischer Szenen. Aus Gräbern u. Häusern stammen aber auch nackte weibliche ‚Fruchtbarkeitsfiguren' mit deutlich wiedergegebenen Genitalien; nackte männliche Figuren als Grabbeigaben repräsentieren gelegentlich den Toten. Auch können einige Götter nackt dargestellt werden. In der öffentlichen u. monumentalen ägypt. Kunst finden sich selten völlig unbekleidete Körper; allerdings waren in allen Epochen weibliche Skulpturen manchmal nur leicht bekleidet oder so in Tücher gehüllt, dass ihre Fruchtbarkeit u. Attraktivität betont wird.

II. Archaisches Griechenland. Auf einigen geometrischen Vasen u. Statuetten des 8. Jh. werden nackte männliche u. weibliche Körper sehr schematisch abgebildet, ohne dass sich Rückschlüsse auf die Bedeutung der Darstellung von N. in der Kunst u. Kultur dieser Zeit ziehen lassen. Es lässt sich aber festhalten, dass in der spätgeometrischen Periode (gegen Ende des 8. Jh.) weibliche Figuren in der Regel bekleidet, männliche dagegen nackt dargestellt werden, was bereits auf typische Merkmale späterer Kunst verweist (abweichend dazu Himmelmann 19f; Bonfante 549; Stewart 34/42). Während des 7. Jh. entwickelte sich N. zu einem wichtigen Charakteristikum sowohl im öffentlichen Leben verschiedener Poleis, hauptsächlich im Kontext der Athletenwettkämpfe, als auch in der Kunst. Es ist nicht geklärt, warum das Phänomen der N. im realen Leben in der Archaik auftauchte u. den späteren Griechen die Gründe dafür nicht mehr bekannt waren (McDonnell; Stewart 24/42). Die Darstellung von N. als Stilmittel in der Kunst eröffnet die Möglichkeit, höchst idealisierte, perfekt geformte Körper zu präsentieren. Damit war sie nicht nur den Athleten vorbehalten, sondern wurde darüber hinaus zum charakteristischen Attribut von Göttern u. Heroen. Da sie nicht einheitlich eingesetzt wurde, beinhaltete sie somit an sich nichts ‚Heroisches' (Hölscher; ders., Griech. Historienbilder des 5. u. 4. Jh. vC. [1973], bes. 43f. 86. 97. 100. 140. 142; Hurwit). Besiegte Feinde wurden zB. nackt dargestellt, der heroengleiche Sieger jedoch in Rüstung. Dass die Griechen tatsächlich nackt kämpften, ist nicht zu belegen (dagegen P. A. Hannah, The reality of Greek male nudity: Scholia 7 [1998] 17/40). Dies wurde offenbar jedoch nicht als Widerspruch aufgefasst; das Aussparen von Gegenständen in der Darstellung, die in der realen Situation sicherlich vorhanden waren, wie zB. Bewaffnung oder Rüstung, konnte als Stilmittel eingesetzt werden, um den Dargestellten noch deutlicher als heroischen Krieger zu charakterisieren. – Mit dem perfekt ausgebildeten männlichen Körper sind eher eine Reihe ideologischer Bedeutungen als idealistische Motive verknüpft (Ch. Sourvinou-Inwood, ‚Reading' Greek death [Oxford 1995] 221/40). Körperliche Stärke deutet auf ausreichende Gelegenheit zu sportlichen Übungen (u. somit auf Wohlstand u. gehobenen Status), sie impliziert ein Leben, das frei ist von den Mühen niederer Arbeit, sie zeugt von der Bereitschaft, ständig Krieg führen zu können u. verweist auf den Ruhm (κλέος), den man im Kampf erlangt (T. Hölscher, Die griech. Kunst [2007] 11/4). Sie kann auch starke erotische Assoziationen hervorrufen, seitdem die Knabenliebe von der griech. Oberschicht der Archaik idealisiert worden war (Stewart; D. T. Steiner, Images in mind [Princeton 2001], bes. 207/34). Auch in der archaischen Vasenmalerei finden sich häufig sexuelle Anspielungen, wenn junge Athleten oder Symposion-

teilnehmer (manchmal mit der Beischrift καλός [schön]; Stewart 157/9 mit Abb. 97) dargestellt werden. Zahlreiche Bilder von Satyrn, die als Gegenbild zum ‚Idealbürger' Athens gelten, u. von menschlichen Teilnehmern des Dionysoszuges zeigen diese ebenfalls eindeutig sexuell aktiv (ebd. 187/91). Fast ausschließlich in solchen Zusammenhängen finden sich nackte weibliche Figuren, bei denen es sich meist um Hetären handelt. Ansonsten gilt in dieser Zeit die Darstellung von N. bei Frauen der oberen Schicht als unangemessen (Moraw, Schönheit 7/18). – Generell dient N. in der archaischen Kunst dazu, das körperliche Ideal, das der griech. Mann der Oberschicht durch Training im *Gymnasion zu erlangen suchte, zu verstärken u. zu überhöhen; auf diese Weise wird die Grenze zwischen einem so repräsentierten Menschen u. seinen göttlichen u. heroischen Pendants unscharf, denn N. bei Göttern u. Heroen war ohne Ausnahme ideale N. Besonders trifft dies auf die sog. Kouroi zu, die sich ikonographisch nur geringfügig von Götterdarstellungen unterscheiden (A. F. Stewart, When is a kouros not an Apollo?: Corinthiaca, Festschr. D. A. Amyx [Columbia 1986] 54/70). In ihrer Haltung u. manchmal in ihren Proportionen sind sie direkt von ägyptischen Vorbildern abgeleitet, unterscheiden sich jedoch deutlich von ägypt. Männerstatuen, weil sie generell nackt sind. Dies kann geradezu als Spezifikum der Kouroi gelten, während Männer auf zeitgleichen Grabstelen in angemessener *Kleidung abgebildet werden (Sourvinou-Inwood aO. 221/7).

III. Klassisches Griechenland. a. Nacktheit u. καλοκαγαθία. Seit dem frühen 5. Jh. vC. finden sich keine Darstellungen nackter Kouroi mehr, die ideologische Aussagekraft skulpturaler N. besteht aber in anderen Zusammenhängen fort. An ihre Stelle treten als Zeichen aristokratischen Ansehens realistisch gestaltete Statuen, die zur Ehre sowohl von Siegern bei Athletenwettkämpfen als auch von Göttern u. Heroen aufgestellt wurden (R. R. R. Smith, Pindar, athletes, and the early Greek statue habit: S. Hornblower / C. Morgan [Hrsg.], Pindar's poetry, patrons, and festivals [Oxford 2007] 83/139). N. kann in beiden Fällen als betontes u. wiederkehrendes Charakteristikum gelten. Sie war offensichtlich für die realistische Darstellung von Athleten angemessen, diente aber nicht allein der realen Wiedergabe. Auch eine bekleidete Statue, wie zB. der Wagenlenker von Motya aus Sizilien (70er Jahre des 5. Jh. vC.; D. Steiner, Moving images: ClassAntiqu 17 [1998] 123/50 Abb. 6), kann die Physis u. die Sexualität eines athletischen Körpers wiedergeben. N., selbst die Implikation von N., unterstreicht bei Athletendarstellungen die ethischen Vorzüge von herausragenden jungen Aristokraten, die bei sportlichen Wettkämpfen siegreich waren. – Im Laufe des 5. Jh. entwickelte sich aus der Verbindung von physischer u. moralischer Stärke das Konzept der καλοκαγαθία, die Eigenschaft, schön u. moralisch gut zu sein (W. Donlan, The origin of καλὸς καγαθός: AmJournPhilol 94 [1973] 365/74; der Terminus ist erst bei Xen. mem. 1, 6, 14 belegt; ausführlich J. Tanner, Social structure, cultural rationalisation and aesthetic judgement in classical Greece: N. K. Rutter / B. A. Sparkes [Hrsg.], Word and image in ancient Greece [Edinburgh 2000] 183/205, bes. 193/8). Die καλοκαγαθία war eine Erfindung der Aristokratie, aber ihre Darstellung in der Kunst wurde von der egalitären Ideologie der neuen demokratischen Poleis wie zB. Athen übernommen. Das berühmteste Beispiel hierfür stellt der Parthenonfries dar (um 440 vC.; Stewart Abb. 44/6). Zu den Teilnehmern eines religiösen Reiterzugs, der gewöhnlich als Teil der panathenäischen Prozession interpretiert wird, gehören auch bartlose junge Reiter, viele von ihnen gänzlich oder teilweise nackt u. mit idealisierten unpersönlichen Gesichtern. In diesen im allgemeinen attraktiven Jünglingen (ebd. 75/85) sah man die Verkörperung des athenischen Bürgers, des Demos, oder des Heeres, der Helden der Schlacht von Marathon (J. Boardman, The Parthenon frieze: Festschr. F. Brommer [1977] 39/49) oder die in die mythologische Vergangenheit versetzte idealisierte Bürgerschaft Athens dargestellt (J. B. Connelly, Parthenon and Parthenoi: AmJournArch 100 [1996] 53/80). Dieser Fries offenbart zumindest für den heutigen Betrachter die unterschiedlichen Bedeutungsebenen von N. in der Kunst in der Mitte des 5. Jh. vC. Er entstand offenbar im Zusammenhang mit der Übernahme solcher moralisch aufgewerteten Bildwerke durch den Demos, die in der archaischen u. frühklass. Zeit von der Aristokratie in Auftrag gegeben worden waren.

b. Männliche Nacktheit. Seit dem 5. Jh. ist die Darstellung männlicher N. außer bei vollplastischen Skulpturen immer häufiger auch in anderen Kunstgattungen anzutreffen. Vor allem in Athen dürfte ihr Aufkommen in Bildern u. Reliefs mit fortlaufenden Szenen durch die Vorstellung von Persern u. anderen ‚Barbaren', die in Folge der Perserkriege zu einem Stereotyp geworden war, begünstigt worden sein (Herodt. 1, 10, 3; Thuc. 1, 5f; M. C. Miller, Persians. The oriental other: Source. Notes in the history of art 15, 1 [1995] 39/44). In der Vorstellung der Griechen waren die Perser verweichlicht u. von Kopf bis Fuß reich gekleidet. Sie trugen Hosen u. kämpften gegen den Feind mit Pfeil u. Bogen aus der Entfernung. Im Gegensatz dazu waren die Griechen nackt, um ihre körperliche Stärke u. Schönheit zu zeigen; mutig kämpften sie aktiv Mann gegen Mann. Das stereotype Bild des nackten Griechen fand auch in der Kunst des Perserreichs eine gewisse Verbreitung, wie ein graeco-pers. Intaglio aus dem 5. oder 4. Jh. vC. zeigt, auf dem ein bekleideter pers. Reiter einen nackten Griechen angreift (J. Boardman, The diffusion of classical art in antiquity [London 1994] 44 Abb. 2, 32c; ders., Persia and the West [ebd. 2000] 160 Abb. 5, 7; 173 Abb. 5, 46). Die Darstellung der N. bei griechischen Kämpfern in historischen u. mythologischen Schlachtenszenen nimmt bis zum Ende des 5. Jh. weiter zu (zB. Friese des Athena-Nike-Tempels auf der Akropolis, ca. 410 vC.; Stewart Abb. 88); sie wurde zur Regel auf Reliefs u. in der Vasenmalerei, wo Krieger auch in Rüstung wiedergegeben wurden. Dabei sind die nackten Figuren idealisiert, die Künstler (namentlich Polyklet in seiner Schrift, dem Kanon) besitzen ein theoretisches Interesse an den Körperproportionen, aber N. an sich galt nicht als abstraktes klassisches Ideal u. kann nicht losgelöst von den realen gesellschaftlichen u. ethischen Normen betrachtet werden (gegen die Vorstellung von einer idealen N.: Himmelmann; ders., Ideale N. = AbhDüsseldorf 73 [1985]; sehr kritisch dazu: Hölscher; Ch. W. Clairmont, Classical Attic tombstones. Introductory vol. [Kilchberg 1993] 137/59).

c. Weibliche Nacktheit. In der attischen Vasenmalerei finden sich im Verlaufe des 5. Jh. vC. nackte Hetären u. gelegentlich andere nackte Frauen (Moraw, Schönheit 18/29), u. mehr oder weniger realistische Darstellungen von Weiblichkeit kommen in Malerei u. Plastik in narrativen Szenen u. besonders in mythologischen Darstellungen eines Raubes oder einer Entführung oder wie zB. bei der Kentauromachie vor (Steiner, Images aO. [o. Sp. 632] 246/50). In der freistehenden Skulptur begegnen solche Darstellungen seltener u. sind weitgehend durch spätere röm. Kopien bezeugt. Eine Reihe von Statuen halbnackter Amazonen reflektieren Originale von Polyklet, Kresilas u. weiteren klass. Bildhauern (Plin. n. h. 34, 53; M. Weber, Die Amazonen von Ephesos: JbInst 91 [1976] 28/96). Bis zum späten 5. Jh. vC. unterscheiden sich die weiblichen Skulpturen anatomisch nicht wesentlich von den männlichen. Wie die eng anliegenden Gewänder bei den Göttinnen auf dem Parthenongiebel (430er Jahre vC.; s. oben), auf der Balustrade des Athena-Nike-Tempels auf der Athener Akropolis (um 410; Stewart Abb. 89) oder bei der Nike von Olympia des Paionios v. Mende (um 420; J. Charbonneaux / R. Martin / F. Villard, Das klass. Griechenland [1971] Abb. 192) zeigen, wuchs von da an das Interesse an der naturalistischen Darstellung der weiblichen Anatomie.

IV. Spätklassik u. Hellenismus. a. Aphrodite. Wohl um 360 vC. schuf der athenische Bildhauer Praxiteles eine marmorne Kultstatue der Aphrodite Euploia, die in ihrem Tempel auf Knidos aufgestellt wurde (A. Ajootian, Praxiteles: O. Palagia / J. J. Pollitt [Hrsg.], Personal styles in Greek sculpture [Cambridge 1996] 98/103; L. S. Nasrallah, Christian responses to Roman art and architecture [ebd. 2010] 251/63; A. Corso, The art of Praxiteles 2 [Roma 2007] 9/187). Die Statue verblieb dort bis in die 390er Jahre nC. u. wurde dann nach Kpel gebracht. Beim Brand des Lauseion iJ. 476 wurde sie zerstört (ebd. 183/7). Ihr Aussehen ist durch römische Kopien u. knidische Münzen des 3. Jh. nC. überliefert (Abb. 1): Die nackt dargestellte Göttin greift mit ihrer Linken so nach ihrem Gewand, als ob sie gerade aus dem Bad käme; mit ihrer Rechten verdeckt sie ihre Scham, ihr Blick ist nach links gerichtet. – Die Statue ist die erste bekannte großfigurige Darstellung einer nackten Göttin. Auch wenn die Quellen übertreiben, lassen sie dennoch den Schluss zu, dass dieses Kultbild etwas Neuartiges war, obgleich es zuvor möglicherweise schon ähnliche Skulpturen gegeben hatte (Bsp. bei N. J. Spivey,

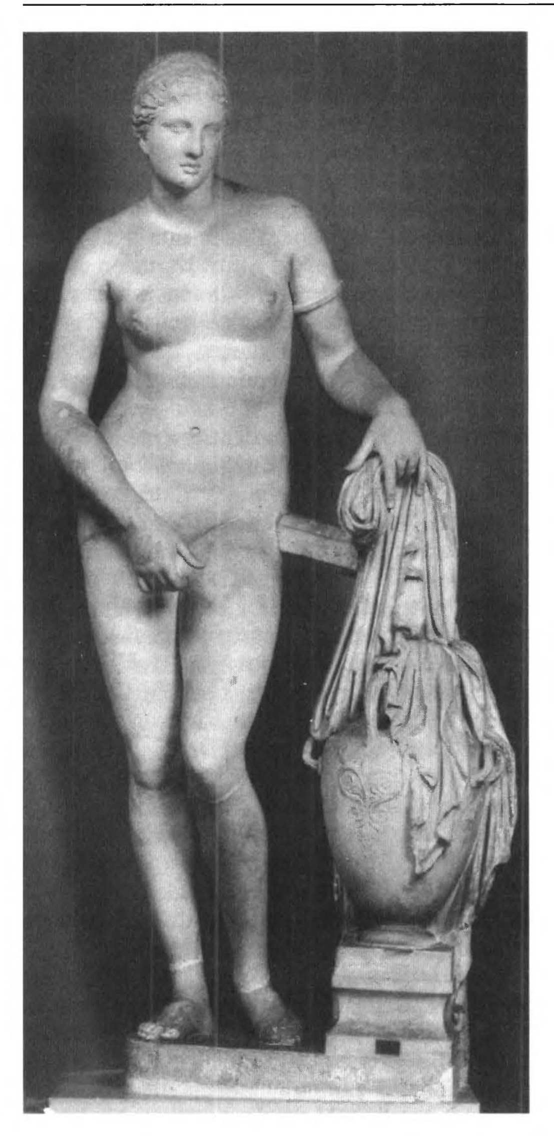


Abb. 1: Röm. Kopie der Aphrodite v. Knidos, ca. 1. Jh. nC.; Original um 350 vC.; Rom, Vatikanische Museen. Nach Stewart Abb. 57.

Understanding Greek sculpture [London 1996] 181f). Nach Plinius d. Ä. (n. h. 36, 20), der sich im 1. Jh. nC. auf ältere Quellen stützt, schuf Praxiteles zwei Varianten dieser Statue, eine nackte u. eine bekleidete. Die Koer kauften letztere u. betrachteten sie als ‚pudicum', während den Knidern der spätere Ruhm der nackten Statue einen großen Gewinn brachte. Die später einsetzende umfangreiche Mythenbildung um die Statue führte dazu, dass die Bedeutung in ihrer Zeit nur schwer einzuschätzen ist; gleichzeitig deutet dies aber darauf hin, dass die Statue von Anfang an als originell, wenn nicht als revolutionär galt. Späthellenistische u. römische Anekdoten sowie der spätantike Bericht in PsLucians Erotes (11/7) beschreiben die erotische Ausstrahlungskraft der Statue, die vermeintliche Liebhaber einlädt, sie zu begatten (ebd. 16; Plin. n. h. 36, 21; Lucian. im. 4; weitere Belege bei Ajootian, Praxiteles aO. 102_{55}; H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 735). Diese Geschichten belegen die Überzeugungskraft der Darstellung, die eine psychologische (geradezu pornographische) Wirkung auf den Betrachter ausübte (Spivey aO. 173/83; Stewart 97/106). Falls dieser Effekt von Praxiteles beabsichtigt war, diente die Statue als Verkörperung der Macht der Liebesgöttin; man könnte von einer Art *Epiphanie sprechen, in der sie dem Betrachter beim Verlassen des Bades begegnet. Ob diese Neuerung im Kontext des lokalen Kultes u. bestimmter Kultpraktiken oder eher als Zeugnis reiner künstlerischer Raffinesse (wie es die rationalisierende literar. Tradition darstellt) zu sehen ist, lässt sich heute nicht mehr entscheiden. In beiden Fällen stellt N. mehr als ein nur symbolisches Attribut dar (allg. zur N. beim Ritual: I. Weiler, Art. N.: NPauly 8 [2000] 674f). – Die Knidische Aphrodite steht am Anfang einer langen Tradition von Darstellungen der nackten Göttin u. verwandter Figuren wie Nymphen in der griech. u. röm. Plastik (D. M. Brinkerhoff, Hellenistic statues of Aphrodite [New York 1978]; Ch. M. Havelock, The Aphrodite of Knidos and her successors [Ann Arbor 1995]). Die stehende Aphrodite stellt ihren nackten Körper zur Schau u. unterstreicht ihre N. noch durch den Gestus der Sittsamkeit (die Hände bedecken Scham u. Brust). In der Nachfolge von Praxiteles' Werk stehen der sog. Venus Pudica-Typus römischer Zeit ebenso wie die Medici-Venus u. die Kapitolinische Venus. – Die Knidische Aphrodite u. ihre Varianten präsentieren idealisierte Figuren: die Gesichter sind teilnahmslos u. klassisch, die Körper makellos. Aber sie sind erheblich realistischer als die spärlich oder halbbekleideten Statuen des 5. Jh. vC., weil die charakteristische Struktur u. Anatomie des weiblichen Körpers beachtet u. diese nicht der männlichen angeglichen wurde. Dies könnte auch mit einer veränderten Einstellung gegenüber naturwissenschaftlicher Betrach-

tung u. Wahrnehmung von Physiognomie in Zusammenhang gebracht werden. Zeitgleich wurde im Laufe des 4. Jh. vC. auch bei der Darstellung männlicher N. in der Plastik auf die Vielfältigkeit u. Komplexität der Anatomie geachtet u. das männliche Idealbild sowohl bei Skulpturen von Heroen u. Göttern als auch bei spätklassischen Porträts auf Grabreliefs subtiler ausgebildet (Hallett 20/30 zur Ikonographie der N. auf Grabreliefs).

b. Hellenismus. In hellenistischer Zeit (3./1. Jh. vC.) knüpften Darstellungen von N. in ikonographischer wie stilistischer Hinsicht deutlich an die Werke des 5. u. 4. Jh. vC. an. Nackte Athleten u. athletische Herrscherporträts, Aphrodite- u. Nymphenbildnisse, männliche u. weibliche mythologische Figuren wurden in den verschiedensten Formen der Kunst in der gesamten hellenist. Welt wiedergegeben. Dabei können die Bildtypen nackter Figuren generell auf klassische Vorläufer zurückgeführt werden; die Variationsbreite erhöhte sich jedoch (J. J. Pollitt, Art in the Hellenistic age [Cambridge 1986] 78/149; B. H. Fowler, The Hellenistic aesthetic [Madison 1989]; Stewart 205/30). Römische Kopien bezeugen eine neue Tradition der Darstellung nackter *Hermaphroditen, deren ursprüngliche Intention (u. a. religiöse oder apotropäische) unklar ist (A. Ajootian, The only happy couple. Hermaphrodites and gender: Koloski-Ostrow / Lyons 220/42). Gleichfalls im Dunkeln liegen die Ursprünge der zunehmenden ‚unidealen'-N. u. von hässlichen Körpern: der Darstellung alter oder missgebildeter Menschen (*Missbildung), insbesondere in Form von Statuen u. Statuetten (Fowler aO. 66/78; H. P. Laubscher, Fischer u. Landleute [1982]). Realistische Darstellungen nackter Kinder u. Eroten (die Vorbilder der Renaissance-Putten) finden sich in großer Zahl. N. war nicht mehr nur begehrenswerten, bewundernswürdigen oder schönen Figuren vorbehalten (P. Zanker, Eine Kunst für die Sinne. Zur hellenist. Bilderwelt des Dionysos u. der Aphrodite [1998]).

c. Nacktheit in der Kunst außerhalb Griechenlands. Die Randzonen der griech. Welt wurden während der archaischen, klass. u. hellenist. Zeit stark von den künstlerischen Traditionen Griechenlands beeinflusst. Viele der besprochenen Formen der Darstellung von N. sind auch im italisch-etruskischen Kulturkreis, in der graeco-skythischen Kunst der nördl. Schwarzmeerregionen u. in den östl. hellenist. Regionen, wie Baktrien u. Gandhara, bekannt. Andererseits gibt es aber auch Hinweise darauf, dass die griech. Darstellungsformen nicht überall unmittelbar Anklang fanden u. aufgenommen wurden. So sind attische Vasen aus spätarchaischer Zeit erhalten, die für Etrurien hergestellt wurden u. auf denen eigens die üblicherweise nackt dargestellten Figuren bekleidet wurden: Athleten u. Symposionteilnehmer tragen Lendenschurze (περιζώματα) u. auch die Hetären sind bekleidet (L. Bonfante, Etruscan nudity: Source. Notes in the history of art 12, 2 [1993] 47/55; McDonnell 186/9 mit weiteren etruskischen Bsp.). Eine Reihe sog. graeco-skythischer gorytoi (Köcher) mit figürlich gestalteten Goldbeschlägen, die 350/320 vC. wohl von griechischen bzw. hellenisierten Künstlern aus dem nördl. Schwarzmeerraum hergestellt wurden, stellen den Mythos von Achilleus auf Skyros in der Art dar, dass die Genitalien der nackten männlichen Figuren systematisch durch schwungvolle Drapierungen bedeckt sind (Hallett 7; A. Alekseyev: The Road to Byzantium. Luxury arts of antiquity, Ausst.-Kat. London [2006] 130 nr. 9 mit Abb.). Auch Rom kann als eine Kultur am Rande der griech. Welt mit einem ambivalenten Verhältnis zur Tradition der Darstellung von N. gesehen werden.

V. Römisch. a. Die Haltung zur Nacktheit in der Kunst. In Rom wurden die Sitten des öffentlichen Badens u. nackt oder halbnackt ausgeführter Leibesübungen aus der griech. Tradition übernommen; doch die röm. Haltung gegenüber N. in der Öffentlichkeit war zwiespältig. Obwohl ihre Bedeutung im alltäglichen Leben stieg, brachten römische Schriftsteller sie häufig rhetorisch mit Schamlosigkeit u. sexueller Ausschweifung in Verbindung (Cic. Tusc. 4, 70; Hallett 61/101). Plinius d. Ä. sah große Unterschiede zwischen griechischem u. römischem Kunstverständnis: Bei seinen Ausführungen zu Bronzestatuen stellt er fest, dass ‚es griechische Art sei, nichts zu bedecken, dagegen die röm. Auffassung militärischer Natur sei, nämlich Brustpanzer hinzuzufügen' (n. h. 34, 18). Bezeichnend ist auch eine Anekdote über Livia, die Frau des Augustus. Nach Dio Cassius (58, 2, 4) traf sie eine Gruppe nackter Männer an, denen daraufhin die Todesstrafe

drohte. Livia rettete sie, indem sie sagte, sie würden sich für keusche Frauen nicht von Statuen unterscheiden. Hier wird deutlich, dass N. im täglichen Leben zwar als anstößig galt, dass sie aber in die Kunst aus der griech. Tradition übernommen worden war u. dort als gängiges Motiv einen eher konventionellen u. symbolischen Charakter hatte.

b. Porträts. Seit dem 2. Jh. vC. u. während der gesamten röm. Zeit begegnen die griech. Formen der N. bei männlichen Porträtstatuen, die realistische, individuelle Gesichtszüge mit idealisierten nackten u. halbnackten Körpern verbinden (Hallett 102/307). Die frühesten bekannten Beispiele sind der sog. Pseudo-Athlet aus Delos, der wohl einen röm. Händler darstellt, u. der sog. General von Tivoli (ca. spätes 2./frühes 1. Jh. vC.; Hallett Taf. 1f). Die ältesten Vorbilder für die Darstellung solcher heroischen Körper gehören dem 5. u. 4. Jh. an, zeitlich näher stehen die Statuen der hellenist. Könige. Viele solcher Statuen wurden wohl als Ehrendenkmäler von griechischen Städten unter römischer Herrschaft errichtet, bei denen die Auftraggeber u. Künstler die traditionelle Ikonographie in ihren Zusammenhang übernahmen (J. Tanner, Portraits, power, and patronage in the late Roman republic: JournRomStud 90 [2000] 18/50; Hallett 43/52). Auch in röm. Zeit gab es weiterhin nackte oder halbnackte Porträtstatuen (ebd. 159/307). Die Rezipienten von Ehrenstatuen waren häufig Mitglieder der kaiserl. Familie (H. G. Niemeyer, Stud. zur statuarischen Darstellung der röm. Kaiser [1968] 54/63). In einigen Fällen, wie bei der Statue des Claudius aus Lanuvium (Hallett 169 Taf. 96), sollten der Herrscher u. gegebenenfalls auch seine Angehörigen einem Gott (in diesem Fall Juppiter) angeglichen werden. Häufiger jedoch verweisen die Darstellungen auf subtile Art mit ihrer N. (u. dies ist seit klass. Zeit üblich) auf göttliche, heroische, königliche u. athletische Qualitäten der Mitglieder der kaiserl. Familie. – Auch bei privaten Ehrenstatuen u. Grabdenkmälern war männliche N. darstellbar. Etwa von der 2. H. des 1. Jh. nC. bis ins frühe 3. Jh. entstanden Porträts nackter Frauen (H. Wrede, Das Mausoleum der Claudia Semne u. die bürgerliche Plastik der Kaiserzeit: RömMitt 78 [1971] 125/66; ders., Consecratio in formam deorum [1981] mit verschiedenen Typen der Götter-Ikonographie; E. D'Ambra, The calculus of Venus: Kampen 219/32), die den Körper der Venus mit individuellen Porträtzügen kombinieren. Sie werden mit Grabmonumenten der ‚Mittelschicht' in Verbindung gebracht, zu denen auch die Freigelassenen gehörten; ihre Anfänge u. entsprechende Vorbilder sind jedoch im Umfeld der kaiserl. Familie zu finden. Der grundsätzliche Rückgriff auf einen weit verbreiteten Statuentypus der Göttin weist ebenfalls darauf hin, dass N. in diesem Sinne nicht als anstößig galt. Insofern symbolisiert der Körper der Venus verbunden mit dem individuellen Porträt nun allgemein positiv anerkannte Eigenschaften wie Schönheit oder Fruchtbarkeit (ebd.).

c. Idealplastik u. mythologische Bilder. Porträtstatuen sind wichtige Beispiele für die Übernahme der traditionellen griech. N. durch Rom, wobei sich ihr Sinngehalt wandelte. Am weitesten verbreitet war N. in der röm. Kunst jedoch in solchen Werken, die Themen der traditionellen griech. Mythologie darstellten, üblicherweise also in Häusern u. Villen, in öffentlichen Gebäuden u. Badeanlagen, in der Kleinkunst u. auf Luxusgegenständen sowie im religiösen Kontext. Diese Idealplastik, die Götter, mythologische Figuren oder idealisierte Gestalten im klass. Stil abbildete, wurde im Röm. Reich größtenteils in Bädern u. im häuslichen Bereich aufgestellt. Ihre Verbreitung in Bädern überrascht wenig (zu den überlieferten Typen vgl. H. Manderscheid, Die Skulpturenausstattung der kaiserzeitl. Thermenanlagen [1981] 28/34). Sie stehen mit ihrer N. nicht nur in Beziehung zu derjenigen der Badegäste, sondern besonders zum dort betriebenen Körperkult. Dasselbe gilt auch für Sportplätze (Palästren). Die berühmteste röm. Kopie von Polyklets Speerträger, dem Doryphoros, wurde in Pompeji in der Kleinen Samnitischen Palästra gefunden (Quint. inst. 5, 12, 21; D. Kreikenbom, Bildwerke nach Polyklet [1990] 163 nr. III 2 Taf. 108/13). Das ikonographische Repertoire der Skulpturen, Bilder u. *Mosaiken in Badehäusern ist mit demjenigen in Privathäusern vergleichbar. In beiden Fällen ging es um die Pflege griechischer Kultur, der man sich in seiner Freizeit widmete (otium; *Muße). Auch Häuser u. Villen waren reich mit mythologischen Bildern nackter Götter u. Heroen ausgestattet. Das 79 nC. zerstörte Pom-

peji mit seinen Nachbarstädten lässt am deutlichsten erkennen, welche Bedeutung mythologische Figuren für Wandmalereien u. Gartenskulpturen besaßen (P. Zanker, Pompeji [1995], bes. 176/81. 199f). Nachweislich ist nur Weniges ihrer Ikonographie römischen Ursprungs; die meisten Darstellungen reflektieren oder kopieren klassische u. hellenistische Traditionen, die bis ins 5. Jh. zurückreichen u. in die manchmal auch zeitgenössische Strömungen einfließen. So besitzen viele der leicht bekleideten Götter u. mythologischen Figuren in der pompejanischen Wandmalerei römische Frisuren (zB. Mars u. Venus aus dem Haus des Mars u. der Venus [Pompeii VII 9, 47]). – Nackte mythologische Figuren waren in der röm. Kunst allgegenwärtig, nicht nur in der Plastik (einschließlich der Sarkophag- u. Reliefkunst), auf Malereien u. Mosaiken, sondern auch in der Silber- u. Bronzekunst, auf Möbeln, Knochen- u. Elfenbeingegenständen, *Münzen, Schmuckgegenständen etc. Dies ist insofern von Bedeutung, als Mythen eine Nische für die Darstellungen von N. bildeten, die auf diesem Weg die frühchristl. u. spätantike Zeit überdauern konnten.

C. Jüdisch. Das Motiv der N. wurde in die jüd. wie in die christl. Kunst der Spätantike aufgenommen, wo es in bestimmten Kontexten (im Gegensatz zur Bedeutung, die der realen N. in der Mischna u. andernorts zukam) eine besondere Rolle spielte (M. Poliakoff, ‚They should cover their shame'. Attitudes towards nudity in Greco-Roman Judaism: Source. Notes in the history of art 12, 2 [1993] 56/62; Smith, bes. 218/20). Der beispiellose Reichtum an Figuren auf den Wandmalereien der Synagoge von *Dura-Europos (ca. 244 nC.) bietet mit der Tochter des Pharao eine sehr eindrucksvolle Darstellung von N.: Sie steht unbefangen in den Fluten des *Nils gleich der Venus Anadyomene u. trägt den kleinen, ebenfalls nackten *Mose, während sie von vollkommen bekleideten Begleitpersonen umgeben ist (C. Kraeling, The synagogue = The excavations at Dura-Europos. Final report 8, 1 [New Haven 1956] 169/78 mit Taf. 67f; Moon, bes. 290/2). – Dura dürfte kaum repräsentativ u. die erwähnte Figur eine sorgsam ausgeführte Ausnahme sein. Spätere jüd. Mosaiken zeigen ein begrenztes Interesse an Darstellungen von N. im Zusammenhang mit ihrer erzählenden oder allegorischen Symbolik. Auf dem Zodiakos-Mosaik der Synagoge in Hammath Tiberias (spätes 4. Jh.) sind die symbolischen Figuren nackt (Aquarius) u. unbeschnitten (Libra u. Gemini), aber auf späteren vergleichbaren Mosaiken, die sich offensichtlich von den nichtjüd. Vorbildern weiter entfernt hatten, wurde Kleidung hinzugefügt. Diese Bsp. zeigen, dass es innerhalb der jüd. wie in der spätantiken Kunst überhaupt eine gewisse Variationsbreite an symbolischen, mythischen u. ‚paganen' Bildern gegeben hat (S. Fine, Art and Judaism in the Greco-Roman world [Cambridge 2005], bes. 82/123 u. 196/205 zu den Zodiakoi). – N. an sich galt zwar als problematisch, aber nackte Statuen waren nicht anstößig (Y. Z. Eliav, The Roman bath as a Jewish institution: JournStudJud 31 [2000] 416/54), so dass ihr Vorhandensein in Bädern die Juden im Alltag auch nicht daran hinderte, diese aufzusuchen. Einen anderen Umgang mit N. belegen die nichtjüd. Bronzegefäße aus der Zeit des Bar Kochba (ca. 130/35 nC.), die in den Qumranhöhlen gefunden wurden. Auf einem von ihnen wurden die nackten Brüste der Thetis bewusst abgeschabt, um die Figur zu verunstalten. Allerdings wurde offenbar mehr Wert darauf gelegt, die Gesichter der Figuren zu zerstören, d. h. die Zerstörung richtete sich in erster Linie gegen die Idolatrie u. nicht gegen die N. (Y. Yadin, The finds from the Bar Kokhba period in the cave of Letters [Jerus. 1963] 44. 58/63 nr. 7 Abb. 16 Taf. 17).

D. Christlich. I. Darstellungen des 3. u. frühen 4. Jh. Um 200 nC. kritisiert Clemens v. Alex. besonders den Gebrauch erotischer Darstellungen, nämlich Bilder von ἐρωμένοι u. ἑταῖραι, auf Ringen (paed. 3, 59, 2/60, 1; vgl. auch prot. 4, 61, 1: Kritik an Bildern mit nackten Frauen; P. C. Finney, The invisible god. The earliest Christians on art [New York 1994] 108/15). Er spricht sich gegen Darstellungen der Venus aus, deren N. als ihr göttliches Attribut gilt, wobei sich seine Kritik vor allem gegen die betrügerische, pornographische Wirkung solcher Bilder richtet (prot. 4, 57, 2/4; Nasrallah aO. [o. Sp. 636] 280/92). Für die frühchristl. Kunst, die im Allgemeinen durchaus an Formen u. Motive nichtchristlicher Kunst anschließt, gibt es keine Hinweise darauf, dass die Darstellung von N. an sich grundsätzlich abgelehnt wurde, aber ihre Verwendung erfolgte in ei-

nem eher begrenzten Rahmen. Sie kann im Zusammenhang mit der Schilderung biblischer Ereignisse auftreten, wenn dafür überlieferte Bildtypen übernommen werden. Dies gilt etwa für die Jonasgeschichte (J. Engemann, Art. Jonas: o. Bd. 18, 689/97 mit Lit.): in den Katakombenmalereien sind zB. sowohl die Seeleute wie Jonas selbst als kleine, nackte Figuren wiedergegeben. Für die Jonasruhe unter der Kürbislaube (*Kürbis), wo die N. des Jonas deutlich sichtbar ist, bediente man sich des Motivs des schlafenden Endymion (M. Lawrence, Three pagan themes in Christian art: De artibus opuscula 40, Festschr. E. Panofsky [New York 1961] 324/7), da es die Vorstellung von einem glücklichen Dasein im Jenseits zum Ausdruck bringt, wie sie der Erlösungshoffnung der Christen entsprach (Engemann aO. 694). Weitere Bildthemen, in denen nackte Personen dargestellt sein können, sind *Daniel in der Löwengrube (R. M. Jensen, Understanding early Christian art [New York 2000] 171/7) u. vor allem Adam u. Eva (s. u. Sp. 648; weitere Bsp.: Smith 221). – Bereits bei den frühesten Taufszenen in den röm. *Katakomben werden Figuren in voller N. dargestellt (Ferguson). Auf zwei Malereien des 3. Jh. in der Calixtus-Katakombe sind die Täuflinge sehr klein u. nackt wiedergegeben, u. einer von ihnen wird vielleicht zu Recht als Christus selbst interpretiert (H. Leclercq, Art. Baptême de Jésus: DACL 2, 1, 350/3; J. Kollwitz, Das Christusbild des 3. Jh. [1953] 26/30; Ferguson 123/5). Der kleine Maßstab u. das Fehlen von Details wirkten wohl nicht anstößig u. es ging vor allem darum, das Eintauchen ins Wasser während der Taufe korrekt darzustellen, bei dem beide Geschlechter offensichtlich ihre Kleider ablegten (Neri 615). Damit war N. im frühchristl. Taufritus ein wichtiges Symbol für die Wiedergeburt. Durch diesen Bezug kann auch ihr vereinzeltes Vorkommen in alttestamentlichen Szenen, die im Zusammenhang mit der Auferstehung stehen, erklärt werden (H. Leclercq, Art. Nudité baptismale: DACL 12, 2, 1801/5; Smith).

II. Darstellungen ab dem 4. Jh. a. Fortführung u. Ablehnung von Nacktheit in christlichem Kontext. Im 4. u. 5. Jh. wird N. in der Kunst, wie sie im paganen Kontext überall begegnet, von christlicher Seite offenbar stärker abgelehnt. Dies zeigen am deutlichsten jene Statuen, die Opfer ikonoklastischer Übergriffe wurden u. deren Gesichter beschädigt oder abgeschlagen wurden. Darüber hinaus wurden nackte Statuen häufig ‚kastriert' u. / oder die entblößte Brust wurde entfernt (N. Hannestad, Castration in the baths: Macellum, Festschr. R. Fleischer [2001] 67/77). Dieses Schicksal ereilte u. a. die Statuen der Thermenanlage in Salamis auf Zypern (V. Karageorghis, Sculptures from Salamis 1 [Nicosia 1964], bes. 6. 11f nr. 3; 18f nr. 8; 29/31 nr. 21f) u. die Drei Grazien aus den südl. Thermen in Perge (Hannestad aO. 71 Abb. 3; M. E. Özgür, Sculptures of the Museum in Antalya 1^2 [Antalya 1996] nr. 30). Aus anderen Gründen wurden zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt die Genitalien u. Gesichter an den Apollon-Reliefs im Theater von Hierapolis entfernt (F. D'Andria / T. Ritti, Le sculture del teatro [Roma 1985] 10. 35/41 Taf. 12f). Dabei handelte es sich eher um eine Reaktion gegen die psychologische oder spirituelle Wirkung der plastischen Körper, als um einen intellektuellen Einwand gegen ihre ‚Schamlosigkeit'. Eine anschauliche Anekdote bietet der im 5. Jh. schreibende Quodvultdeus (dim. temp. 6, 9 [SC 102, 604]; Neri 627). Er berichtet, wie eine Nonne in Karthago in den 430er Jahren ein simulacrum ... Veneris impudicae in den Thermen sah (ohne Zweifel handelte es sich bei dem Bild um die Kopie der hellenist. Venus Pudica), u. als sie ihre Pose nachahmte, wurde sie von einem Dämon ergriffen. Kurz danach wurde sie aber geheilt u. die Statue zerstört. Die Anekdote weist auf die vermeintlichen Gefahren hin, die von heidnischen Statuen allgemein ausgehen u. belegt im Falle ihrer N. deren erotische Anziehungskraft. Zugleich enthält der Text einen Beleg dafür, dass die Thermen auch im 5. Jh. noch mit traditionellen Skulpturen ausgestattet waren (allg. zum Fortbestand der Plastik N. Hannestad, Tradition in late antique sculpture [Aarhus 1994]). – Trotz dieser Angriffe auf öffentlich ausgestellte Kunstwerke, bei denen es sich aber wohl um Einzelfälle handelte, lebten die überlieferten ikonographischen Traditionen für die Darstellung heroischer u. göttlicher N. insbesondere auf Luxusgegenständen im privaten Bereich fort. Mythologische Szenen mit nackten Heroen finden sich zB. auf Silbergefäßen bis ins 7. Jh. Darunter befindet sich eine Schale in der Eremitage in St. Petersburg (aus Kpel, 6.

Jh.), auf der Odysseus in auffälliger N. dargestellt ist u. mit Ajax um Achills Waffen streitet, während Athena als Richterin daneben sitzt (Moraw, N. Abb. 1; L. Matzulewitsch, Byz. Antike. Stud. auf Grund der Silbergefäße der Ermitage [1929] 9/17 Taf. 1). Auf einer anderen Schale in der gleichen Sammlung (aus Kpel, 613/629-30) steht der nackte Meleager frontal neben Atalante, deren kurze Tunica ihre rechte Brust frei lässt (Abb. 2; Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New



Abb. 2: Silberschale mit Meleager u. Atalante, hergestellt in Kpel zwischen 613 u. 629; St. Petersburg, Eremitage. Nach Age of Spirituality aO. Kat. nr. 141 Abb. S. 164.

York [1979] nr. 141 Abb. S. 164; Matzulewitsch aO. 54/8 Taf. 35). Eine kpler Silberflasche aus dem 7. Jh. zeigt auf zwei Seiten nackte Nereiden so in Vorder- u. Rückansicht, als ob man die N. der Figuren betonen wollte (V. Zalesskaya: Road to Byzantium aO. [o. Sp. 640] 157 Kat. nr. 82 mit Abb.; Matzulewitsch aO. 89/91 Taf. 19/21). – Nackte Heroen, Eroten, Nereiden u. ä. finden sich auch auf koptischen Textilien aus Ägypten (4. bis 7. Jh.) sowie in der Architektur- u. Grabplastik u. in Werken der Kleinkunst aus Knochen, *Elfenbein oder Keramik (dazu O. Osharina: Road to Byzantium aO. [o. Sp. 640] 150/5 Kat. nr. 66/80). In ähnlicher Weise sind nackte Figuren auf spätrömischen Mosaiken u. Wandmalereien in Privathäusern dargestellt (W. Dorigo, Late Roman painting [London 1971]). – Die Fortführung des Themas N. in der Kunst kann ebenso wenig überraschen wie das Weiterleben der Mythen selbst. Die klass. Mythologie u. ihre ikonographischen Traditionen können als Erbe der griech.-röm. Paideia betrachtet werden. Sie stellten innerhalb dieses umschriebenen Bereiches für den gebildeten Christen keine Bedrohung dar u. bedeuteten keineswegs das Festhalten an tradierter paganer Religiosität (R. E. Leader-Newby, Silver and society in Late Antiquity [Aldershot 2004] 129/71; zur positiven christl. Adaption der mythologischen N.: Moraw, N.). Die bekannte Abneigung des Sidonius Apollinaris, seine privaten Bäder mit nackten Skulpturen auszustatten, kann wohl als Ausnahme bezeichnet werden (ep. 2, 2, 6; um 460 nC.). Seine Aussage ist eher eine recusatio des Luxus als ein direkter Ausdruck zeitgenössischer christlicher Bedenken gegenüber der Darstellung von N. – Es ist auffallend, dass die Figuren auf Luxusobjekten bei explizit christlichen Darstellungen in der Regel bekleidet sind, wie auf den ansonsten sehr klassisch gestalteten Silberschalen des frühen 7. Jh. aus Zypern (Leader-Newby aO. 182/95). Zugleich gibt es seit den Anfängen der christl. Kunst Themen, bei denen wie in den Darstellungen von Adam u. Eva sowie der Taufe Christi N. ein selbstverständliches Charakteristikum der Bildformulierung bleibt, welches nicht in Frage gestellt wird (s. unten).

b. Adam u. Eva. Die frühchristl. Darstellungen von Adam u. Eva beziehen sich auf Gen. 3, 7, wo sie wie in der Katakombe SS. Marcellino e Pietro (Rom, 4. Jh.) ihre N. erkennen u. ihre Scham bedecken (Abb. 3; J. G. Deckers / H. G. Seeliger / G. Mietke, Die Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro'. Repertorium der Malereien [Città del Vat. 1987] Farbtaf. 35 nr. 57). Mittelalterliche Darstellungen hingegen geben in der Regel das Pflücken oder Essen vom Baum der Erkenntnis nach Gen. 3, 6 wieder. In Anbetracht der moralischen Bedeutung von N. im Leben u. in der Kunst kommt dem Thema eine programmatische Bedeutung zu u. die frontale Ansicht vollkommen sichtbarer N., die bei paganen mythologischen Szenen durchaus üblich war, stellte im christl. Kontext etwas Außergewöhnliches dar. Besonders augenfällig ist die N. der Stammeltern, wenn andere bibl. Szenen mit vollständig bekleideten Personen direkt neben ihnen dar-



Abb. 3: Adam u. Eva, Wandmalerei in der Katakombe SS. Marcellino e Pietro, Rom, 4. Jh. nC. Nach Deckers / Seeliger / Mietke aO. Farbtaf. 35 nr. 57.

gestellt sind (so zB. auf einem Sarkophag des 4. Jh. in den Vatikan. Museen: RepertChrAntSark 1, 25; vgl. ebd. 12). Während im **Baptisterium von *Dura Europos (um 250) Gesten u. Haltung des Paares eher ungelenk wirken (C. H. Kraeling, The Christian building = The excavations at Dura-Europos 8, 2 [New Haven 1967] 55/7. 214/6 Taf. 30/2), können in anderen Fällen die Bilder von Adam u. Eva durchaus mit idealisierten nackten Figuren der nichtchristl. Kunst verglichen werden: Die Haltung Adams in der Darstellung der Januarius-Katakombe in Neapel, wohl aus dem 3. Jh., ähnelt derjenigen des von Lysipp geschaffenen Apoxyomenos (L. v. Sybel, Christl. Antike 1 [1906] 167; 2 [1909] 124; U. M. Fasola, Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte [Roma 1975] 26f Abb. 15) u. die Darstellung Evas am gleichen Ort (ebd.) u. in zwei Bildern in der Katakombe unter der Via Latina in Rom (4. Jh.) ähnelt derjenigen der Venus Pudica (A. Ferrua, Katakomben. Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina [1991] 62. 130 Abb. 39. 123).

c. *Taufe Christi.* Obwohl das Motiv des Eintauchens in den Jordan die bildliche Wiedergabe der N. durchaus rechtfertigte, stellt seine weite Verbreitung in verschiedenen Medien, besonders auf Mosaiken, im 4. bis 6. Jh. keineswegs eine Selbstverständlichkeit dar (vgl. Leclercq, Baptême aO. 346/80 mit undeutlichen Abb.). Im Gegensatz dazu wird bei der Kreuzigung, die erstmals in einem Relief der Holztür von Santa Sabina in Rom aus dem frühen 5. Jh. fassbar wird, Christus mindestens mit einem Lendenschurz bekleidet dargestellt, so dass die N. Christi bei seiner Taufe um so auffälliger erscheint. – Während auf Wandmalereien u. Sarkophagen des 3. u. 4. Jh. Christus eher schlicht u. klein abgebildet ist, entwickelte sich bis zum 5. Jh. eine komplexe Ikonographie mit großfigurigen u. theologisch reicher ausgeschmückten Szenen, besonders in den Baptisterien Italiens (Ferguson 126/31). Die beiden Kuppelmosaiken der sog. Baptisterien der Arianer u. der Orthodoxen in Ravenna zeigen Christus, der im Jordan die Taufe empfängt, u. beide Male ist er in seiner N. u. damit auch in seiner Menschlichkeit u. Körperlichkeit dargestellt (S. K. Kostof, The orthodox baptistery of Ravenna [New Haven 1965]; F. W. Deichmann, Ravenna 2, 1 [1974] 17/47. 251/8 mit Lit.; zur Diskussion um das Christusbild im Baptisterium der Arianer vgl. W. A. Meeks, The image of the Androgyne: History of Religions 13 [1974] 165/208; Th. F. Mathews, The clash of gods [Princeton 1993] 134/8 mit Rez. von J. G. Deckers: ByzZs 89 [1996] 485).

III. Byzanz u. Islam. Die griech.-röm. geprägten konventionellen Darstellungsformen von N. überdauerten in den mythologischen Figuren u. den von klassischer Bildung zeugenden Luxusgegenständen die mittelbyz. Zeit, ohne allerdings eine große Rolle zu spielen. Nach dem 7. Jh. finden sich nackte Figuren u. deutlich sichtbare Genitalien immer seltener (Zeitler 185/201). Wahrscheinlich führte der ‚Bilderstreit' (726/843) zu strengeren Regeln für die Ausgestaltung von Figuren (ebd. 193/6), so dass N. in der mittelalterl. Kunst des Westens häufiger als in der byz. begegnet. – Die frühe islam. Kunst vermied grundsätzlich figürliche Darstellungen, so dass das Thema N. in der nichtbyz. Kunst des Mittleren Ostens praktisch keine Rolle spielte. Dennoch lassen sich wenige Ausnahmen finden: Besonders eindrucksvoll sind die Wandmalereien des Ummayyaden-Badehauses in Quṣayr ʿAmra aus dem 8. Jh., wo große Bilder nackter Frauen

erhalten sind (Nach G. Fowden, Quṣayr ʿAmra [Berkeley 2004] 19/25 handelte es sich daher für A. Riegl hierbei um einen vorislam. Bau des 4. oder 5. Jh.). Auch im Thronsaal des ungefähr zeitgleichen Qasr Al-Mushatta gab es ausgesprochen realistische nackte oder halbnackte Statuen (L. Trümpelmann, Die Skulpturen von Mschatta: ArchAnz 1965, 235/75). Die griech.-röm. Darstellungsformen von öffentlich zur Schau gestellter N. wurden über die sassanidische Kunst vermittelt u. standen im Gegensatz zum Koran u. den anikonischen Tendenzen bei der Ausgestaltung religiöser Räume in der muslimischen Welt (Fowden aO., bes. 57/79). Folglich bieten sie ein beredtes Zeugnis für die fortdauernde Beliebtheit der vorchristl. Ikonographie in einem gänzlich anderen kulturellen Kontext.

G. BECATTI, Art. Nudo: EncArteAnt 5 (1963) 576/81. – L. BONFANTE, Nudity as a costume in Classical art: AmJournArch 93 (1989) 543/70. – H. BULLE, Der schöne Mensch im Altertum. Eine Gesch. des Körperideals bei Ägyptern, Orientalen, Griechen[3] (1922). – K. CLARK, The nude. A study in ideal form (London 1956). – E. FERGUSON, Baptism in the early church. History, theology, and liturgy in the first five cent. (Grand Rapids 2009) 123/53. – G. FERRARI, Figures of speech. Men and maidens in ancient Greece (Chicago 2002), bes. 112/26. 162/78. – CH. H. HALLETT, The Roman nude. Heroic portrait statuary 200 BC/AD 300 (Oxford 2005). – N. HIMMELMANN, Ideale N. in der griech. Kunst = JbInst ErgH. 26 (1990). – T. HÖLSCHER, Rez. zu Himmelmann: Gnomon 65 (1993) 519/28. – J. M. HURWIT, The problem with Dexileos. Heroic and other nudities in Greek art: AmJournArch 111 (2007) 35/60. – N. B. KAMPEN (Hrsg.), Sexuality in ancient art. Near East, Egypt, Greece, and Italy (Cambridge 1996). – E. C. KEULS, The reign of the phallus. Sexual politics in ancient Athens[2] (Berkeley 1993). – O. KOLOSKI-OSTROW / C. L. LYONS (Hrsg.), Naked truths. Women, sexuality, and gender in classical art and archaeology (London 1997). – M. MCDONNELL, The introduction of athletic nudity. Thucydides, Plato, and the vases: JournHellStud 111 (1991) 182/93. – G. P. R. MÉTRAUX, Prudery and chic in Late Antique clothing: J. Edmondson / A. Keith (Hrsg.), Roman dress and the fabrics of Roman culture = Phoenix Suppl. 46 = Stud. in Greek and Roman social hist. 1 (Toronto 2008) 271/93. – W. G. MOON, Nudity and narrative. Observations on the synagogue paintings from Dura-Europos: ders. (Hrsg.), Polykleitos, the Doryphoros, and tradition (Madison 1995) 283/316. – S. MORAW, ‚Ideale N.' oder Diskreditierung eines überkommenen Heldenideals? Der Streit um die Waffen des Achill auf einer spätantiken Silberschale: K. Junker / A. Stähli (Hrsg.), Original u. Kopie. Formen u. Konzepte der Nachahmung in der antiken Kunst (2008) 213/25; Schönheit u. Sophrosyne. Zum Verhältnis von weiblicher N. u. bürgerlichem Status in der attischen Vasenmalerei: JbInst 118 (2003) 1/47. – V. NERI, Art. N. I (religionsgeschichtlich): o. Sp. 601/29. – R. OSBORNE, Men without clothes. Heroic nakedness and Greek art: Gender and History 9 (1997) 504/28. – A. RICHLIN (Hrsg.), Pornography and representation in Greece and Rome (New York 1992). – J. Z. SMITH, The garments of shame: History of Religions 5 (1966) 217/38. – A. F. STEWART, Art, desire, and the body in ancient Greece (Cambridge 1997). – L. THOMMEN, Antike Körpergesch. (Zürich 2007), bes. 59/74. – B. ZEITLER, Ostentatio genitalium. Displays of nudity in Byzantium: L. James (Hrsg.), Desire and denial in Byzantium. Papers from the 31st Spring Symposium of Byz. Stud. (Aldershot 1999) 185/201.

Peter Stewart (Übers. Marcello Ghetta).

Nächstenliebe u. Gottesliebe.

A. Einführung. Am Thema der Liebe werden häufig die großen Grenzlinien zwischen Heidentum u. Christentum festgemacht. Dem Gebildeten sind die göttlichen u. menschlichen Liebesabenteuer bei *Homer u. die Reden über den *Eros in Platons Symposium ebenso unvergesslich wie die ntl. Bestimmung Gottes als Liebe (1 Joh. 4, 8. 16), das Doppelgebot der G. u. N. als Spitzensatz der Ethik Jesu (Mc. 12, 28/34) u. die paulinische Trias ‚Glaube, Hoffnung, Liebe' mit der Liebe als Größtem (1 Cor. 13, 13). Viele pagane Dichter u. Denker verhandeln das Thema der Liebe mit dem Wortfeld ἔρως, das NT u. viele patristische Texte hingegen häufiger mit dem Wortfeld ἀγάπη. In dieser inhaltlichen u. terminologischen Differenz wird gerne die Trennlinie zwischen paganer u. christlicher Welt erblickt: Die begehrende, von menschlicher Sexualität u. sinnlicher Attraktion durch das Schöne zur göttlichen Sphäre aufsteigende, genussvolle Liebe der alten Griechen u. Römer erscheint dann als diametraler Gegensatz zu der von Gottes liebender Herabneigung zu den Menschen veranlassten u. an ihr als Modell orientierten, das Sinnliche überwindenden, selbstlos sich hingebenden, caritativ tätigen Liebe der Christen. Die vereinfachende Opposition von Eros u. Agape kann mit sehr unterschiedlichen Bewertungen verbunden werden. So meint etwa Nietzsche, das Christentum habe dem Eros Gift zu trinken gegeben, woran dieser zwar nicht gestorben, aber zum Laster entartet sei (Jenseits von Gut u. Böse 4, 168: G. Colli / M. Montinari [Hrsg.], Nietzsche Werke 6, 2 [1968] 102); Jesus als ‚das leibhaftige Evangelium der Liebe' habe den Unterlegenen das Ressentiment gegen die aristokratische Wertgleichung von gut, vornehm, mächtig, schön, glücklich u. gottgeliebt eingeredet, so dass den Christen in einer die Welt auf den Kopf stellenden Umwertung die Elenden, Armen, Ohnmächtigen als die Guten gelten, denen die Liebe Gottes u. der Menschen zukomme (Zur Genealogie der Moral 1, 7f: ebd. 280/3). A. Nygren übernimmt in seinem Werk ‚Eros u. Agape' die grundlegende Unterscheidung, spitzt sie noch paulinisch zu, bewertet sie aber konträr: ‚Eros ist der Weg des Menschen zu Gott', ‚Agape ist der Weg Gottes zum Menschen', ‚Eros ist egozentrische Liebe', ‚Agape ist selbstlose Liebe, ... nach dem Ebenbild der göttlichen Liebe geschaffen' (142). Kein Weg führe von der heidn. Eros-Liebe zur christl. Agape, Selbstliebe sei schlechterdings verwerflich, der Mensch zutiefst sündhaft, alle nichtchristliche Liebe letztlich egoistisch u. falsch. – Auch zur Abgrenzung gegenüber dem als ‚Religion des Gesetzes' karikierten Judentum wird oft das ebenso klischeehafte Konzept des Christentums als ‚Religion der Liebe' ins Feld geführt. Schon Tertullian versucht den Anschein zu erwecken, die christl. Feindesliebe sei der Gegensatz schlechthin zum ‚Auge um Auge' des AT (s. u. Sp. 693). Das Feld der Liebe kann vermintes Gelände u. ideologischer Kampfplatz sein. – Der vorliegende Artikel ist aus dem christl. Tableau von Begriffen der Liebe heraus entwickelt u. soll die wichtigsten dieser teils sehr komplexen u. interferierenden Konzepte skizzieren sowie pagane u. jüdische Vorbilder, Parallelen u. Kontrastbegriffe andeuten. Es geht um göttliche Liebe u. die Liebe von Menschen zur Gottheit, um N. u. Feindesliebe, um Versuche von Synthesen der Liebesbegriffe. Der Bereich der Sexualität wird weitgehend übergangen, da im RAC hierfür ein eigener Artikel vorgesehen ist. Auch wird keine Geschichte der Liebe im Sinne neuerer Emotionsforschung angestrebt (vgl. etwa M. Nussbaum, Upheavals of thought. The intelligence of emotions [Cambridge 2001] 457/714). Das Feld des Caritativen, Ausdruck der Liebe als Leitidee christlicher Praxis, wird ebenfalls nicht ausgeleuchtet, da es dazu bereits die Art. *Almosen, *Armenpflege, *Gastfreundschaft, *Herberge, *Krankenhaus u. *Krankenfürsorge gibt (vgl. auch H. Leclercq, Art. Charité: DACL

3, 1, 598/653; Harnack, Miss.[4] 1, 170/220). Ebenso wenig kann hier eine umfassende Bedeutungsgeschichte von Termini wie ἀγάπη, ἔρως, φιλία (E. Stauffer, Art. ἀγαπάω κτλ.: ThWbNT 1 [1933] 20/55; G. Stählin, Art. φίλος κτλ.: ebd. 9 [1973] 144/69), amor, dilectio, caritas (zu diesen Ausdrücken vgl. Pétré) u. ihren oriental. Entsprechungen geboten werden. Für Übereinstimmungen u. Differenzen mit den variablen antiken Konzeptionen der *Freundschaft sei auf diesen Artikel u. die Arbeiten von Carmichael, Fraisse, Lombardi Vallauri, Spira u. Voelke verwiesen. Für die Liebe von *Eltern u. *Kind sei auf diese Artikel verwiesen; vgl. *Haus II (Hausgemeinschaft). Zur Menschlichkeit vgl. *Humanität, zur Philanthropie vgl. *Humanitas, zur Milde *Clementia, zu einem der Gegenteile von Liebe vgl. J. Procopé, Art. Haß: o. Bd. 13, 683/92.

B. Nichtchristlich. I. Griechenland u. Rom. a. Liebe als Gottheit. Einen Bogen von der christl. Bestimmung Gottes als Liebe zu paganen Auffassungen von Gottheiten der Liebe zu schlagen ist keine der Antike fremde, neuzeitliche Erfindung religionsgeschichtlicher Komparatistik, denn mehrere Denker des antiken Christentums ziehen diese Linie aus (s. u. Sp. 682/4). – *Eros, Gott nicht nur des sexuellen, sondern des Begehrens u. Wollens überhaupt, nur als nachträgliche Personifikation des Abstraktums u. Produkt der Künstler u. Philosophen zu deuten (o. Bd. 6, 306), wird dem komplexen Phänomen nicht gerecht (W. Burkert, Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche[2] [2011] 283f). Der Kult des Eros in Thespiai, wo er in Gestalt eines unbearbeiteten Steines verehrt wurde (Paus. 9, 27, 1), lässt dies erahnen. Allerdings wird Eros vielfach zum bloßen Begleiter der Liebesgöttin Aphrodite, so wie Amor zum Begleiter der Venus wird. – In *Hesiods Theogonie ist Eros nach *Chaos u. Gaia die dritte Urpotenz; er ist das Prinzip, das alles Seiende zusammenhält u. voranbringt: ‚Und Eros, der der schönste ist unter den todfreien Göttern, der Gliederlösende, aller Götter u. aller Menschen Sinn u. verständige Absicht bezwingt er in ihrer Brust' (120/2; dt. Übers.: W. Marg). In der Kosmologie (*Kosmos), die *Parmenides als fehlbare Meinung der Sterblichen darstellt, ersinnt die Göttin, die alles lenkt, ‚als ersten von allen Göttern den Eros' (VS 28 B 13) u. kann so die Gegensätze von *Licht u. *Nacht oder überhaupt von Seiendem u. Nichtseiendem miteinander vermitteln. Empedokles' Gedicht über die Natur feiert die Liebe (φιλότης) als die alles verbindende kosmische Macht gegenüber dem Hass als dem teilenden, trennenden Prinzip (ebd. 31 B 17/26). Aphrodite, mit der Empedokles dieses positive Prinzip identifiziert (ebd. 24), kann auch bei Dichtern ins Prinzipielle u. Kosmische gesteigert gedacht werden (J. Rudhardt, Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques [Paris 1986]), erscheint allerdings gerade so in höchster Ambivalenz: ‚Oh Kinder, die Kypris (Aphrodite) ist ja Kypris nicht allein', sondern auch tödlicher Hades, ewige Gewalttätigkeit, Raserei, pures Verlangen; doch auch alles Ehrenwerte u. Friedvolle ist in ihr; die Menschen, aber auch die Tiere zu Wasser, zu Land u. in der Luft durchdringt sie, selbst das Herz des Zeus beherrscht sie; sie schneidet mitten durch die Willensregungen der Sterblichen wie der Götter (Sophocl. frg. 941 [TragGrFrg 4, 589/91]). Größe u. Macht der Aphrodite sind unermesslich (Eur. frg. 898 [ebd. 5, 2, 908f]). Nicht zu vernachlässigen ist auch die politische Relevanz von Eros u. Begehren (vgl. Ludwig). Eine ähnlich umfassende kosmisch-politische Bedeutung kann Venus bei Vergil (vgl. A. Wlosok, Die Göttin Venus in Vergils Aeneis [1967]) u. im Lehrgedicht des *Lucretius annehmen, das mit einem Hymnus auf die alma Venus beginnt, die allein die Natur der Dinge regiere (1, 1/43); später im Gedicht erscheint Venus allerdings als negative, den Verstand raubende, möglichst zu meidende Gewalt (4, 1058/287). – Die Reden über den Eros in Platons Symposium (vgl. Osborne) umreißen weithin das Spektrum dessen, was der antike Liebesbegriff umfasst, von der sexuellen Erotik bis zu letzten metaphysischen Fragen. Zuerst spricht Phaidros (178a/80b) u. fasst die Konvention zusammen, wonach Eros eine uralte, vielleicht gar eine erste Gottheit sei, die vor allen anderen Göttern erschaffen worden sei, als Spender herrlicher Gaben. Eros führe die Menschen zur Bestheit (ἀρετή) u. mache sie glücklich. Der Sophist Pausanias (180c/5c) dagegen warnt, man könne den Eros nicht einfach preisen, denn es gebe zwei Eroten, einen irdisch-vulgären u. einen himmlischen Eros. Der irdische Eros liebe nur den Leib, der himmlische Eros dagegen umfasse auch Höheres, Schöneres. Der Arzt Eryximachos

dehnt den Erosbegriff noch weiter (185c/8e; *Geschlechter), sieht Eros in vielen Dingen, in Pflanzen u. Tieren, in wechselseitigen Verhältnissen u. in der Medizin. Der Kranke müsse von verkehrtem Begehren befreit, im Körper bestehende Spannungen zwischen Gegensätzen aufgelöst werden, indem der Arzt Liebe u. Eintracht zwischen ihnen stiftet. Auch das musikalische Streben nach Einklang, der Rhythmus der Jahreszeiten, die ausgewogene Mischung aus Feucht u. Trocken, Kalt u. Warm, alle Zusammenführung von Widerstreitendem, Unversöhntem, Uneinheitlichem seien Formen u. Wirkungen des Eros. *Aristophanes nennt in seiner anschließenden Rede (189a/93e) Eros den menschenfreundlichsten Gott, Arzt u. Helfer u. erklärt durch einen Mythos das Geheimnis der Attraktion. Einst hätten die Menschen eine kugelige Gestalt gehabt u. seien geistig wie körperlich so beweglich gewesen, dass sie den Göttern Angst zu machen begannen, bis Zeus sie in der Mitte durchschnitt. Damit sei die Sehnsucht nach der passenden anderen Hälfte entstanden, die das menschliche Leben präge, bis das Liebesglück anzeige, dass das Gesuchte gefunden ist. – Sokrates wendet ein, die Wahrheit über den Eros stehe noch aus (194e). Eros begehre immer etwas. Man begehre aber nur, was man noch nicht habe. Weil Eros Schönes begehre, könne er also nicht selbst schön sein, u. da das Schöne zugleich das Gute sei, könne der Eros wohl auch nicht selbst gut sein. Der Eros scheine Liebe zu dem zu sein, woran er selbst Mangel leide, u. insofern scheine er gar kein Gott zu sein (200a/1c). Sokrates erzählt dann von der Lehre der weisen Seherin Diotima (201d/12c). Ihr zufolge müsse nicht hässlich sein, was nicht schön sei, denn es gebe auch etwas zwischen den Gegensätzen. Auch zwischen Sterblichen u. Unsterblichen gebe es Vermittler, die *Dämonen. Ein solcher sei Eros, der Sohn der Πενία (Göttin des Mangels) u. des Πόρος (Gott des Erwerbs, des Reichtums, des listig zu findenden Pfades). Eros sei immer arm, nicht zart, nicht schön, nicht wohlhabend, sondern rau u. struppig wie ein Bettler, er suche seine Ruhestätte an der Türe u. auf den Straßen, stets auf der Jagd nach dem Schönen. Auch hinsichtlich der Weisheit stehe Eros zwischen Göttern u. Menschen: Die Götter verlangten nicht nach der Weisheit, denn sie seien schon weise; die Unweisen aber wollten nicht einmal weise werden, weil sie von Weisheit gar nichts wüssten. Eros dagegen liebe Weisheit, sei darum ein typischer Philosoph u. verlange nach dem Schönen. Das Schönste aber sei das Wissen. Eros liebe u. begehre, sei also noch nicht vollendet. Wer liebe, der wolle, dass ihm Gutes zuteil werde, damit er glücklich werde. Dieses Gute werde als ein möglichst unverlierbares erstrebt. Also gelte Liebe dem dauernden Besitz. Antrieb der Liebe sei ‚eine Geburt oder Zeugung im Schönen' (206b: τόκος ἐν καλῷ), die zu erlangen in der Menschennatur liege. Aus dem Verlangen, das Erworbene nie zu verlieren, ergebe sich der Wunsch nach Unsterblichkeit, dem die Fortpflanzung u. das Bemühen um *Erziehung dienten. Die Liebe zum Schönen gelte anfangs nur dem schönen Leib, dann auch der Seele u. überhaupt der ἀρετή. Im Bestreben, eine schöne Seele zu bilden, schaue der Liebende auf das Schöne in allen seinen Erscheinungsformen, auf gute Gesetze, rechtes Handeln, die Schönheit der Wissenschaften u. am Ende auf das eine, ewige, unveränderliche u. unvergängliche Schöne, das sich immer gleich bleibe u. durch nichts vermindert werden könne, u. an dem alles einzelne Schöne nur teilhabe (zum Ganzen vgl. Ch. Horn [Hrsg.], Platon. Symposion [2012]). – Auch in Platons Phaidros wird über die Liebe u. jegliches Begehren (ἐπιθυμία), ob vernünftiges oder disziplinlos drängendes, diskutiert. Für Sokrates sind Liebe, Wahrsagekunst, Gebet u. Dichtung Spielarten eines göttlichen Wahnsinns (244a/5b: μανία). Wie kommt es zum Begehren? Die Seele besteht in der Fähigkeit, sich selbst zu bewegen. Die höchste Kraft der Seele wird nun mit einem Kutscher verglichen, der weiß, was gut u. schön ist, u. der ein Gespann mit zwei geflügelten Pferden zu lenken hat. Das edle Pferd gehorcht, weil es weiß, dass es zum Guten geführt werden soll. Das wilde Pferd gehorcht nicht. Nun hatte die Seele vor ihrer Geburt in einem Menschen schon einmal den ganzen Kosmos der ewigen Ideen durchfahren dürfen. Aber zumeist konnte die Seele diese Höhe nicht halten, sank in das Reich des Körperlichen hinab u. verlor in dem dichten Verkehr, der im himmlischen Kosmos auf der Straße nach unten besteht, allmählich die für den Aufstieg nötigen Flügel (*Flügel der Seele). Aber es blieb eine gewisse Erinnerung an die geschaute Idee des Schönen, u. diese Erinnerung lebt in der

Liebe auf, die durch den Anblick von Schönem geweckt wird. Doch zieht das schlechte Pferd die Seele zu rein körperlicher Begierde herunter, während der Lenker u. das gute Pferd entgegenzusteuern versuchen. Wer dem Ziehen des schlechten Pferdes nicht nachgibt, erhält womöglich die Flügel zurück (246a/57b; vgl. die Phaidros-Komm. von E. Heitsch [1997] u. H. Yunis [Cambridge 2011]). – Das platonische Bild der Liebe reicht somit von der leiblichen Lust bis zum Streben nach der Schau des Schönen u. Guten. Es umfasst ebenso die destruktive, entmenschlichende wie auch die zum Höchsten des Menschenmöglichen führende Kraft. Spätere pagane Theorien der Liebe als Gottheit bewegen sich zumeist innerhalb dieses Spektrums, ohne dessen platonische Weite nochmals einzuholen. – Aristoteles entfaltet im elften Buch seiner ‚Metaphysik' die Theorie des ersten Bewegers. Dieser ist nicht selbst Liebe, ist aber das eine, erste Schöne u. bewegt als etwas Geliebtes (1072b: ὡς ἐρώμενον), indem er also Gegenstand u. Ziel von Liebe ist u. damit die Welt in Bewegung setzt u. hält. In dieser Konzeption sind Motive des platonischen Eros integriert. – Weniger prominent ist die Idee der Liebe als Gottheit in der Stoa, in der Eros als Freundschaft, Eintracht u. Freiheit vorbereitender Gott gilt, aber auch nicht mehr als dies ist (Zeno bei Athen. dipnos. 13, 561C = SVF 1, 61 nr. 263). – Auch für Plutarchs eher vergnüglichen denn intellektuell beeindruckenden Dialog über die Liebe mit seinem Lob der ehelichen Liebe (amat.) u. für die vier Reden des Maximus v. Tyrus über die Liebe des Sokrates (or. 24/7) bleibt Platon der Bezugspunkt. Plutarch meint, den in die Mysterien des Eros Eingeweihten sei im Hades ein besseres Los beschieden (amat. 17, 762A; zum Text vgl. die Essays in H. Görgemanns [Hrsg.], Plutarch. Dialog über die Liebe [2006]). In Plotins Traktat über den Eros (enn. 3, 5 [50]) wird eine Allegorese des Ursprungsmythos von Eros in Platons Symposium geboten; Kern ist die Gewinnung menschlicher Erfüllung. Auch Proclus (s. u. Sp. 716f) durchdenkt die Thematik der Liebe als Gottheit, weite Teile des antiken Erbes zusammenschauend. Er rekurriert auf Platons Ansicht, dass das Universum aus Verschiedenem u. doch durch je ein Drittes Verbundenes bestehe u. jedes Seiende, um Einheit zu sein, auch eine Art freundschaftliche Liebe (φιλότης) in sich trage (Tim. 31b/32c). Im Komm. zu dieser Stelle ruft Proclus die Lehre der Orphiker u. der Chaldäerorakel vom Band oder von der Kette (δεσμός) ins Gedächtnis; die göttliche Liebe, die dem Demiurgen innewohnt, ja mit ihm eins zu sein scheint, eint, erhält u. bewegt das Universum (in Plat. Tim. 155f [2, 53/5 Diehl]). Während etwa Plotin Zeus mit dem νοῦς u. Aphrodite mit ψυχή identifiziert (enn. 3, 5 [50], 8), setzt Proclus beide mit dem Eros gleich, den er als providentiell u. in Erlöser- u. Erhalterfunktion denkt (in Plat. Alc. 55 [1, 45f Segonds]). – Auch in manchen kaiserzeitl. Mysterienreligionen wird Gottheiten Liebe zugeschrieben; in dem henotheistisch konzipierten Isishymnus von *Oxyrhynchos (POxy. 11, 1380; 2. Jh. nC.) heißt es in der langen Liste von Namen, die der Göttin an verschiedenen Orten beigelegt werden, im ägypt. Thonis trage sie den Namen ἀγάπ[η] (Z. 28), u. in Italien nenne man sie Götterliebe (ἀ[γά]πη θεῶν; Z. 109).

b. Liebende Gottheiten. Die Götter u. Göttinnen der antiken Mythologie verwickeln sich in diverse Liebeshändel untereinander wie auch mit Menschen (zusammenfassend Flacelière; Grimal). Liebe ist hierbei zumeist sexuell konnotiert u. hat mit der christl. Konzeption der Liebe Gottes zu den Menschen wenig gemeinsam. – Im paganen Griechenland u. Rom ist die Idee von Gottheiten verbreitet, die einer Polis oder einem einzelnen Menschen gegenüber Liebe oder freundliche Gesinnung zeigen (zB. Il. 1, 381). Achilles ist ‚Zeusgeliebter' (ebd. 1, 1 u. ö.: διίφιλος). Ein ohne Kontext überliefertes geflügeltes Wort Menanders lautete: ‚Wen die Götter lieben, der stirbt jung' (frg. 125 Kock = 111 Koerte: ὃν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος [lat. bei Plaut. Bacch. 816f: quem di diligunt, adolescens moritur]). Wenngleich Ironie mitspielen mag, erscheint die Erwartung göttlicher Menschenfreundlichkeit hier durchaus gebrochen. Die meisten Gottheiten haben eher einzelne Lieblinge, als dass sie die ganze Menschheit lieben. Doch selbst ihren Lieblingen können die homerischen Götter nicht immer helfen. Der Titan Prometheus allerdings, der allen Menschen das wärmende Feuer gebracht hat, wird von Zeus bestraft, weil er das ganze Menschenvolk zu sehr geliebt habe (Aeschyl. Prom. 123f: διὰ τὴν λίαν φιλότητα βροτῶν); er soll sein menschenfreundliches Wesen ablegen (ebd. 11: φιλαν-

ϑρώπου δὲ παύεσϑαι τρόπου). Hermes wird als menschenfreundlichstes der göttlichen Wesen (ὦ φιλανϑρωπότατε ... δαιμόνων) tituliert (Aristoph. pax 392). Cicero ruft nach der Aufdeckung der Verschwörung Catilinas den Quiriten zu, die res publica sei vor allem ‚durch die allerhöchste Liebe der unsterblichen Götter zu euch' (Catil. 3, 1, 1: deorum immortalium summo erga vos amore) errettet worden. Solche Liebe muss nicht immer nur in rhetorischem Gestus beschworen werden, sondern kann konkret u. individuell gedacht oder erfahren werden: Artemidor (2. Jh. nC.) rechnet mit der Möglichkeit von göttlichen Therapieanweisungen im Traum; wer dies leugne, unterschätze ‚das Menschenfreundliche der Götter' (onir. 4, 22: τὸ τῶν ϑεῶν φιλάνϑρωπον). *Epiktet fragt, wie der Kyniker Diogenes (*Kynismus) liebte: so wie es sich für einen Diener des Zeus gehöre, nämlich indem er Sorge für die Menschen trug u. sich damit zugleich dem Gott unterwarf (diss. 3, 24, 64f). Die N. des Diogenes ist offenbar eine Art Spiegel der universalen Sorge des Zeus um die Menschen.

c. Menschliche Liebe zu Gottheiten. Ob die Griechen u. Römer an ihre Götter u. Mythen glaubten, ist eine oft gestellte u. schwer zu beantwortende Frage (P. Veyne, Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? [Paris 1983]); seltener wurde gefragt, ob sie ihre Gottheiten liebten (vgl. Burkert aO. [o. Sp. 655] 408/11). Kern der paganen *Eusebeia ist in der Regel nicht die Liebe zur Gottheit, sondern die Furcht u. Scheu vor ihr (*Gottesfurcht). Schon in der Odyssee gilt es als große Tugend, gottesfürchtig (6, 121 u. ö.: ϑεουδής) zu sein. Mit der Furcht verbunden ist das Bestreben, gegenüber den überlieferten Traditionen des Ritus ‚nichts fortzulassen u. nichts hinzuzufügen' (Isocr. 7, 30). ‚Es wäre', sagt Aristoteles, ‚absurd (ἄτοπον), wenn jemand behauptete, er liebe (φιλεῖν) Zeus' (magn. mor. 2, 11, 1208b 30f). Darum wurde behauptet: ‚Kein Grieche der klass. Zeit hätte jemals sagen können, er habe eine Zuneigung zu Gott. Es gibt seit dem homerischen διίφιλος nur φιλία (= Gunstbezeigung) von Gott her, niemals zu Gott hin, also keine echte Wechselseitigkeit' (F. Dirlmeier, Aristoteles. Magna Moralia[4] [1979] 436; vgl. ders., Theophilia - Philotheia: Philol. 90 [1935] 57/77. 176/93). Doch ist zu beachten, dass das Argument des Aristoteles nicht in religiösem Kontext steht, sondern seine Freundschaftsethik stützen soll. ‚Liebe' (φιλία) gibt es nach Aristoteles nur, wo auch Gegenliebe möglich sei; das sei zwischen so Ungleichen, wie Gott u. Mensch es sind, nicht möglich (vgl. eth. Nic. 8, 5, 1157b 36: Freundschaft werde auch ‚Gleichheit' [ἰσότης] genannt). Der religionsgeschichtliche Befund mag dagegen komplexer sein: Warum sollten nicht manche Athener ihre liebenswürdige Göttin durchaus geliebt haben? Von παρϑένου φίλας φιλοί spricht Aeschyl. Eum. 1000; Hippolytos (*Hippolytos I [mythologisch]) in der Tragödie des *Euripides erscheint als Beispiel sehr persönlicher Artemisverehrung (analysiert bei A.-J. Festugière, Personal religion among the Greeks [Berkeley 1954] 14/7). Dennoch dürfte der Schwerpunkt paganer Religionen nicht in der Liebe gelegen haben: Die Götter hat man zu verehren, die Eltern zu fürchten (Plut. lib. ed. 10, 7E).

d. Menschliche Philanthropie, Bruder-, Nächsten- u. Feindesliebe. Der Begriff φιλανϑρωπία wird erstmals im 5. Jh. vC. gebraucht, u. zwar zuerst Gottheiten wie Prometheus u. Hermes zugesprochen (s. o. Sp. 660f), seit dem 4. Jh. vC. aber auch als Eigenschaft von Menschen ausgesagt, wobei der Zug der Herablassung vielfach erhalten bleibt, u. der Ausdruck darum besonders für die Tugend von Herrschern u. Vornehmen verwendet wird (zur Philanthropie vgl. *Humanitas [φιλανϑρωπία]; vgl. auch angrenzende oder teils ähnliche Begriffe wie *Clementia, Epikie, *Gastfreundschaft, *Goldene Regel, *Homonoia [Eintracht], *Humanität, Milde [πραότης]). – Unter φιλαδελφία (erster Beleg 4. Jh. vC.: Alexis Com. frg. 335 [PoetComGr 2, 193]) versteht das pagane Griechisch in aller Regel die Liebe von Geschwistern untereinander (Lucian. dial. deor. 26, 2). Der Satz, die Bruderliebe sei das höchste Gut für Menschen u. selbst die Niedergeschlagenen würden durch sie erhoben (Babr. fab. 47, 15f), ist wohl spätere Glosse. Plutarch widmet der Geschwisterliebe einen Traktat (frat. am. 1, 478A/21, 492D). Themistius stellt in einer 364 verfassten Rede für die beiden kaiserl. Brüder Valens u. Valentinian eine Verbindung von der Bruderliebe der beiden zu ihrer Philanthropie her u. behauptet, Ursprung u. Keimzelle des Wohlwollens (εὔνοια) gegenüber allen Menschen sei das Wohlwollen gegenüber Familienangehörigen u. Verwandten (or. 6, 76c [1, 113 Schenkl / Downey]). Man kann diese im po-

litischen Kontext der Kommunikation zwischen Eliten u. Kaiser stehende Aussage nicht der seit Paulus belegten, in andere Kontexte gehörenden christl. Konzeption der φιλαδελφία als Liebe zwischen Gleichgesinnten oder Glaubensbrüdern entgegensetzen (1 Thess. 4, 9). Überhaupt dürfte Themistius mit seinem Philanthropie-Begriff nicht den christl. Kaiser attackieren wollen, sondern im Gegenteil hier den bereits großen gemeinsamen Boden zwischen griechischer Paideia u. christlicher Reichsreligion betreten (P. J. Heather / D. Moncur [Hrsg.], Politics, philosophy, and empire in the 4th century [Liverpool 2001] 67). Auch innerchristlich konnte die Philanthropie neben ihrer Bedeutung als N. auch soviel wie die traditionelle clementia meinen (H. Leppin, Zum Wandel des spätantiken Heidentums: Millennium 1 [2004] 70). Übrigens kann das Wort ἀδελφός zB. in paganen, politischen u. religiösen Gemeinschaften durchaus eine wechselseitige Bezeichnung der Mitglieder sein (Belege bei K. H. Schelkle, Art. Bruder: o. Bd. 2, 631/5; Bauer, Wb.[6] 28f s. v.). – Zumindest Elemente dessen, was der Jesus der synoptischen Evv. mit der Zustimmung zum atl. Gebot: ‚Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst' (Mc. 12, 31 par.: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν) meint, werden allenthalben in der paganen Antike gelobt. Man kann zunächst konträr scheinende Stellen wie Eur. Med. 86 ‚Jeder liebt sich selbst mehr als seinen Nächsten' (πᾶς τις αὑτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ [Buschor übersetzt allerdings: ‚er ist nur ein Mensch, hat das Nächste im Sinn']) natürlich nicht als Gegenbeweis benutzen, im Gegenteil ist die Stelle kritisch gemeint. Der im christl. Griechisch übliche Ausdruck ὁ πλησίον für den ‚Nächsten', ursprünglich adverbieller Akkusativ von πλησίος, ‚nahe (bei)', ist im paganen Griechisch (ebenso wie das synonyme ὁ πέλας) noch nicht zum Terminus technicus der Ethik verfestigt u. meint den Nachbarn, zB. auch den neben einem Sitzenden (Plat. Charm. 155c), oder auch denjenigen, mit dem man es gerade zu tun hat (Plat. apol. 25d; Aeschin. or. 3, 174). In die Sphäre der Ethik rückt der Terminus, wenn der Stoiker *Musonius betont, wer einen Fehltritt begehe (ἁμαρτάνω), tue damit zugleich Unrecht, wenn nicht gegen seinen Nächsten, so gegen sich selbst (12 [65, 6/9 Hense]). – Menschlichkeit, Hilfsbereitschaft u. Altruismus sind in griechischer u. römischer Ethik von den Anfängen bis in die Kaiserzeit selbstverständliche Forderungen. Als es Odysseus zu den Phaiaken verschlägt, mahnt Nausikaa: ‚Wir müssen ihn pflegen; vor Zeus sind ja alle Bettler u. Fremdlinge ... Also, Mägde, wohlan! Gebt Essen u. Trinken dem Fremdling' (Od. 6, 207/9; *Fremder). Thukydides erzählt, wie iJ. 430 vC. in Athen eine Seuche ausbrach. Man wusste bereits um die hohe Ansteckungsgefahr, u. viele mieden jeden Kontakt. Doch gerade diejenigen, die Charakter hatten, ‚hätten sich geschämt, sich zu schonen', u. besuchten kranke Freunde, um die Gefahr wissend. Am meisten Mitleid mit den Leidenden u. Sterbenden zeigten allerdings diejenigen, die die Krankheit gehabt, aber überlebt hatten u. immun geworden waren (2, 51, 5f). Der hippokratische *Ärzteeid verlangt zwar keine Selbstaufopferung, stellt jedoch das Wohl des Patienten ganz in den Mittelpunkt, wobei sogar kein Unterschied gemacht werden soll zwischen Frauen, Männern, Freien u. Sklaven (iusi. 1, 1/6 [CMG 1, 1, 4f]). Ein Dialogpartner in Ciceros De legibus vertritt die These, wir Menschen seien ‚von Natur aus geneigt, Menschen zu lieben, was die Grundlage des Rechts ist' (1, 15, 43: natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est). Musonius meint, dass der Mensch sich nicht vom Wolf unterscheiden würde, läge ihm nicht auch am Wohl des Nächsten (or. 14 [72, 3/13 H.]: πέλας). Auch Epiktet betont, nicht die Aggressivität sei die Natur des Menschen, sondern wechselseitige Hilfeleistung (diss. 4, 1, 122). *Marcus Aurelius empfiehlt, grundsätzlich mit Menschen als Vernunftwesen u. ‚gemeinschaftlich' umzugehen (seips. 6, 23). Er konstatiert, es sei dem Menschen eigentümlich, auch diejenigen zu lieben, die einen Fehltritt begangen haben oder ins Unglück geraten sind (ebd. 7, 22). – Vom speziellen Phänomen der Gastfreundschaft (O. Hiltbrunner / D. Gorce / H. Wehr, Art. Gastfreundschaft: o. Bd. 8, 1061/123) abgesehen, dürfte beim Gebot menschenfreundlichen Umganges meistens beim ‚anderen Menschen' primär an den zur eigenen sozialen Gruppe Zählenden gedacht sein, allenfalls an den Inhaber gleichen Bürgerrechts. Selbst Plutarch mokiert sich darüber, dass der menschlichen Seele etwas zur Liebe Neigendes (ἀγαπητικόν) derart eingepflanzt sei, dass mitunter derjenige, der zB.

keine eigene Familie hat, stattdessen seine Liebe Fremden oder Haussklaven schenke, deren Sorgen teile oder sich sogar wegen des Todes von Haustieren gräme (vit. Sol. 7). Plutarch hält solches Verhalten offenbar für unvernünftig u. übertrieben. Doch hatte das kosmopolitische Denken mancher Stoiker u. die stoische Vorstellung eines Ursprungs aller Menschen aus dem göttlichen Logos Voraussetzungen für ein menschheitliches Denken geschaffen. Dies wirkte sich aber im konkreten politischen Leben zunächst wenig (Downey 12f) u. wohl erst in der Kaiserzeit gelegentlich im Sinne einer auch affektiven Hinneigung zum Menschen überhaupt aus, kenntlich besonders an der auch emotional erlebten, menschlichen Haltung gegenüber Sklaven: servi sunt. immo homines (Sen. ep. 5, 47, 1). Allerdings scheint selbst bei Seneca noch der herablassende Zug dieser Freundlichkeit durch: Man solle mit einem Menschen niedrigeren Ranges so zusammenleben, wie man selbst wünscht, von einem Menschen höheren Ranges behandelt zu werden (ebd. 5, 47, 11). Der Rangunterschied als solcher wird nicht infrage gestellt (Stellen zum Begriff der Liebe bei Seneca vgl. A. L. Motto, Guide to the thought of Lucius Annaeus Seneca [Amsterdam 1970] 126f). – In der Regel ist das pagane Gebot des wohlwollenden Umgangs mit anderen Menschen begrenzt durch die Vorstellung, dass man Freunden Gutes tun u. Feinden schaden solle (dazu vor allem M. Reiser, Love of enemies in the context of antiquity: NTStudies 47 [2001] 411/27, der auch die meisten folgenden Belege nennt). Dieses Prinzip gilt in erster Linie für die Politik (Pind. Pyth. 2, 83/9; Plat. Men. 71e; Xen. inst. Cyr. 1, 4, 25; vgl. Mitchell / Rhodes), reicht aber wohl überhaupt in das Leben der Menschen (Hesiod. op. 342; Epict. diss. 2, 14, 18). Hass auf Feinde wird vielfach nicht negativ bewertet, jedoch vor allem in der hellenist. Philosophie verurteilt (Procopé aO. [o. Sp. 655]). Grundzug der antiken paganen Ethik ist das Prinzip der Wechselseitigkeit (Gill / Postlethwaite / Seaford; vgl. zB. Hesiod. op. 354: ‚Gib, wenn einer dir gab, gib nicht, wenn einer dir nicht gab‘) u. damit auch der Vergeltung (W. Burkert, ‚Vergeltung‘ zwischen Ethologie u. Ethik [1994]). Ob das Prinzip, dem Feind zu schaden, eher eine Tendenz zum Deskriptiven, das Prinzip Freunden zu helfen, eher eine Tendenz zum Präskriptiven hat (so Blundell 57), ist nicht sicher. Jedenfalls begegnet nirgends in der paganen Welt die Vorstellung, dass man Böses mit Gutem vergelten solle (K. J. Dover, Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle [Oxford 1974] 192). Am weitesten geht Sokrates mit der Einsicht, dass man niemals Unrecht tun u. darum auch erlittenes Unrecht nicht mit Unrecht beantworten darf (Plat. Crit. 49bc). Aristoteles dagegen meint: ‚Rache ist süß‘ (rhet. 1370b 29). – Natürlich gibt es die röm. Haltung des parcere subiectis (Verg. Aen. 6, 853); aber solche Schonung ist nicht die jesuanische Haltung gegenüber dem Feind, sondern eher eine aus dem Überlegenheitsgefühl herausfließende Haltung von Großmut, die man sich selbst mit Behagen zuschreibt (*Hochherzigkeit [μεγαλοψυχία]). Plutarch schreibt dem Volk von Athen u. a. zu, menschenfreundlich gegenüber Feinden zu sein (praec. ger. 3, 799C). Doch geschieht das in einer Liste, die zeigen soll, wie schwer es Politiker mit dieser unberechenbaren Bürgerschaft stets hatten; die politische Wirklichkeit dort kannte Feindschaft überall (Mitchell / Rhodes). Häufig sind in der paganen Welt die Warnungen, den Kampf gegen Feinde nicht unnötig auszuweiten (Sophocl. Electr. 35/7), oder der Rat, möglichst aus Feinden Freunde zu machen (Pythagoras bei Diog. L. 8, 23). Beides sind Regeln der Nützlichkeit. Plutarch verfasst einen ganzen (später von syr. Christen bearbeiteten u. übersetzten [E. Nestle (Hrsg.), A tract of Plutarch on the advantage to be derived from one's enemies (London 1894) 1/18]) Traktat zu dem Thema, wie man aus Feinden Nutzen ziehen kann (de capienda ex inimicis utilitate 1, 86B/11, 92F); zB. könne man sich in Tugenden wie Großmut üben. Stärker auf die sokratische Grundhaltung zielt Musonius, wenn er die Gegenwehr als tierhaft u. nicht eines wahren Menschen würdig bezeichnet: Schon der Gedanke, wie man zurückbeißen könne, wenn man gebissen werde, entspreche dem Verhalten eines wilden Tieres, nicht eines Menschen (or. 10 [55, 15/56, 2 Hense]). Epiktet geht so weit, dass der wahre Kyniker sich schlagen lassen müsse wie ein Esel u. sogar noch diejenigen, die ihn verprügeln, so ‚lieben‘ (φιλεῖν), als sei er Vater oder Bruder dieser aller (diss. 3, 22, 54). Dion v. Prusa rät, der wahre Kyniker sei gegenüber Menschen, die ihn verachten u. für verrückt halten, ‚nicht zornig u. ungehal-

ten ..., sondern ... noch freundlicher zu einem jeden von ihnen als ein Vater, Brüder oder Freunde es wären‘ (or. 78, 42 [2, 219 v. Arnim]).

e. Verknüpfung von Gottes- u. Nächstenliebe. Dass man erstens ‚gottgefällig‘ u. ‚gottesfürchtig‘ (ὅσιος, εὐσεβής), zweitens ‚gerecht‘ (δίκαιος) gegenüber Mitmenschen sein soll, ist pagane Standardauffassung (viele Belege bei Berger 143/51). Man soll ‚die Götter verehren u. die Gerechtigkeit ausüben‘ (Isocr. or. 3, 2); dies ist zugleich das Bildungsideal (ebd. 12, 183). ‚Der Besonnene tut überall, was sich gebührt gegen Götter u. Menschen ... Tut er nun, was sich gebührt, gegen Menschen, so tut er das Gerechte; u. wenn dasselbe gegen die Götter, dann das Gottgefällige‘ (Plat. Gorg. 507ab; das Gottgefällige ist Teil des Gerechten: Plat. Euthyphr. 12de). Selbst wenn in dem Begriffspaar die *Gerechtigkeit manchmal gegen die Philanthropie ausgetauscht werden kann (Isocr. or. 4, 29; 9, 43), erwächst daraus allerdings keine eigentliche Betonung der Liebesidee. Wenn der Heide Themistius (or. 1, 9a [1, 13 Schenkl / Downey]) im 4. Jh. nC. mit dem 50 Jahre jüngeren Christen Synesius (regn. 25, 6 [135 Lamoureux]) darin übereinstimmt, den wahren Herrscher ‚gott- u. menschenliebend‘ (θεοφιλής, φιλάνθρωπος) zu nennen, können sich pagane u. christliche politische Leitvorstellungen bereits vermischt haben.

II. Israel u. Judentum. a. Terminologisches. Das AT verwendet für das Wortfeld der Liebe u. des Liebens mit 251 Belegen am häufigsten die Wurzel ʾhb, u. zwar für die Liebe zu Dingen, Zuständen, Handlungen ebenso wie für die erotische Sphäre, die Bereiche der innerfamiliären Liebe, der Freundschaft, der sozialen u. der politischen Beziehung u. der Liebe Gottes zu seinem Volk (Jenni). Seltener werden Lexeme wie dōḏ (‚Geliebter‘), jdd (‚lieben‘), ḥšq (‚jemandem anhangen‘ [aus Liebe]), ḥeseḏ (‚Gnade‘), raḥamim (‚Erbarmen‘) u. a. benutzt. Es fällt auf, dass in der LXX die Wurzel ʾhb u. ihre Derivate meistens mit ἀγάπη, ἀγαπάω usw. übersetzt werden, so im Gebot der G. (Dtn. 6, 5), im Gebot der N. (Lev. 19, 18) u. sogar im Hohenlied (1, 3f usw.), weit seltener dagegen mit ἔρως, ἐράω, φιλέω (E. Hatch / H. A. Redpath, A concordance to the Septuagint and other Greek versions of the Old Testament[2] [Grand Rapids 1998] 553 s. v. ἔρως; 540 s. v. ἐρᾶσθαι, ἔρασθαι; 1430 s. v. φιλεῖν; ἐραστής u. φιλία sind allerdings relativ häufig belegt, ebd. 540 s. v. ἐραστής; 1430f s. v. φιλία); besonders die ca. 19 Belege für ἀγάπη in der LXX überraschen (ebd. 6f s. v. ἀγάπη), da dieses Wort im paganen Griechisch zwar wegen des bekannteren Verbs ἀγαπάω verständlich, aber ungebräuchlich ist; je nach Datierung der entsprechenden Passagen der LXX könnte es sich sogar um die frühesten literar. Belege des Nomens handeln (Lit. bei Schneider; vgl. A. Ceresa-Gastaldo, Ἀγάπη nei documenti anteriori al Nuovo Testamento: Aegyptus 31 [1951] 269/306; ders., Ἀγάπη nei documenti estranei all' influsso biblico: RivFilolIstrClass 31 [1953] 1/10. 347/56; ders., Ancora sull' uso profano di ΑΓΑΠΗ: ebd. 32 [1954] 408f; ders., Nuovi studi sull' ἀγάπη: ScuolCatt 83 [1955] 312/9; ders., Agape nel Nuovo Testamento: ebd. 86 [1958] 65/83). Dagegen kommt ἔρως nur zweimal in der LXX vor, beide Male negativ, nämlich in Bezug auf *Ehebruch (Prov. 7, 18) u. Unersättlichkeit (ebd. 30, 16). Die Deutung des Befundes ist nicht abschließend geklärt. Man könnte eine ent-erotisierende, spiritualisierende Tendenz der LXX vermuten, aber auch der etwas ähnliche Klang von ʾahaḇā u. ἀγάπη u. die Doppeldeutigkeit des ἔρως als Abstraktum u. als Gott im paganen Griechisch könnten für den Wechsel zum seltenen Wort verantwortlich sein. Vielleicht trug die häufige Bedeutung ‚einen Kuss geben‘ (*Kuss) zum Niedergang des Verbs φιλεῖν generell im hellenist. Griechisch u. zum Aufstieg von ἀγαπάω u. seinen Derivaten bei (Joly), vielleicht verblasste φιλία auch durch inflationären Gebrauch als Präfix in zahlreichen Verbindungen bis hin zum φιλόκαισαρ u. schuf dadurch Platz für ἀγάπη (A. Pellettier, Rez. Joly: RevÉtGr 82 [1969] 670f). – Bereits in der LXX ist ὁ πλησίος feststehender Ausdruck für ‚den Nächsten‘, am häufigsten als Äquivalent von hebräisch reaʿ (Hatch / Redpath aO. 1149 s. v. πλησίος; D. Kellermann, Art. reaʿ: ThWbAT 7 [1990] 545/55; zu den hebr. Termini für ‚lieben‘ u. ‚Nächster‘ u. ‚wie dich selbst‘ vgl. auch Mathys 11/55), so beim Dekalog (Dtn. 5, 20f) u. im Gebot der N. Lev. 19, 18. Ob die LXX damit tatsächlich einen weniger juristisch geprägten, weniger auf bestimmte Personengruppen begrenzten u. stattdessen mehr ins Allgemein-Menschliche weisenden Ausdruck gewählt hat, als es

rea' besagt (so G. Quell, Art. ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός: ThWbNT 1 [1933] 25), hängt einerseits davon ab, ob rea' den Mitmenschen überhaupt oder primär den Religionsgenossen meint (s. u. Sp. 673/5), andererseits vom jeweiligen Kontext, der in der LXX natürlich meistens der gleiche wie im hebr. AT ist. – Für die Ausdrücke der Liebe u. des Nächsten scheinen im außerbibl. griechischsprachigen jüd. Schrifttum gegenüber dem Sprachgebrauch der LXX keine großen Verschiebungen eingetreten zu sein (A.-M. Denis, Concordance grecque des pseudépigraphes d'AT [Louvain-la-Neuve 1987]).

b. Gott als Liebe u. Liebender. Zu der Proklamation 1 Joh. 4, 8. 16: ‚Gott ist Liebe' gibt es im AT u. antiken Judentum wohl keine unmittelbare Parallele. Jedoch finden sich seit der Zeit Hoseas (Jenni 69) zahlreiche Stellen, in denen Gott als Liebender bezeichnet oder dargestellt wird. Gott, so heißt es zB. Dtn. 4, 37, habe Israels Väter geliebt u. seine Kraft über deren Nachkommen gegeben. Die Erwählung des Volkes durch Gott entspringt der Liebe: ‚Dich hat der Herr, dein Gott, erwählt, dass du ihm als Eigentumsvolk gehörst aus allen Völkern, die auf dem Erdboden sind. Nicht weil ihr mehr wäret als alle Völker, hat der Herr sich euch zugeneigt u. euch erwählt, ihr seid ja das geringste unter allen Völkern, sondern wegen der Liebe des Herrn zu euch u. weil er den Eid hielt, den er euren Vätern geschworen, hat der Herr euch mit starker Hand herausgeführt u. euch erlöst aus dem Sklavenhaus, aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten' (ebd. 7, 6/8). ‚Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern, an der dritten u. vierten (Generation) von denen, die mich hassen, der aber Gnade erweist an Tausenden (von Generationen) von denen, die mich lieben u. meine Gebote halten' (Ex. 20, 5; Dtn. 5, 9f; vgl. 'Abot 3, 4). Gerade weil die Liebe zwischen Mann u. Frau im AT meistens sehr positiv gesehen wird (Abraham u. Sara, Isaak u. Rebekka, Jakob u. Rahel, Elkana u. Hanna usw.), kann auch Gottes Liebe zu seinem Volk mit der Beziehung zwischen Braut- oder Eheleuten ausgedrückt werden (Jes. 49, 18), einschließlich der möglichen Beziehungsdramen von der Enttäuschung wegen der untreuen Gattin (Hos. 1, 2; Hes. 16, 35f) über die Erinnerung an die glücklichere Brautzeit (Jer. 2, 2) bis zur Wiederzuwendung nach der Trennung (Jes. 54, 6f). ‚Ich gebe Ägypten als Kaufpreis für dich, Kusch u. Seba gebe ich für dich. Weil du in meinen Augen teuer u. wertvoll bist, u. weil ich dich liebe, gebe ich für dich ganze Länder u. für dein Leben ganze Völker' (ebd. 43, 3f). Als im Nordreich zeitweilig ein eigenes Heiligtum errichtet wurde, werden Hosea vom Herrn prophetische Zeichenhandlungen befohlen, mit denen er die Untreue des Volkes gegenüber Gott im eigenen Leben drastisch vorzuführen hat, etwa indem er sich eine Hure oder Ehebrecherin zur Frau nimmt u. mit ihr Kinder zeugt (1, 2/9; 3, 1). Gott klagt über seine untreue Frau (ebd. 6, 4/6) u. lässt doch nicht ab von seiner Liebe, die zugleich auch die Liebe des Vaters zum Sohn ist (11, 1: ‚Als Israel jung war, gewann ich es lieb'). Gott hat die Untreuen immer wieder in die Arme geschlossen (11, 3), er will die Glut seines Zornes nicht ausführen, ‚denn Gott bin ich u. nicht ein Mensch' (11, 9). Sogar der Mutterliebe ist die barmherzige Liebe Gottes überlegen: ‚Vergisst eine Frau ihren Säugling, dass sie sich nicht erbarmt über den Sohn ihres Leibes? Sollten selbst diese vergessen, ich werde dich niemals vergessen' (Jes. 49, 15). ‚Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt; darum habe ich (dir) meine Güte bewahrt' (Jer. 31, 3). Gottes Liebe u. Erbarmen liegt eher selten auf einzelnen Menschen, zB. Salomo (2 Sam. 12, 24f) oder Kyros (Jes. 48, 14), häufiger auf den Fremden, Witwen, Waisen u. Benachteiligten (Ex. 22, 20/6; Jes. 9, 16), auf den Gebeugten u. den Gerechten (Ps. 146 [145], 8), auf Jerusalem (ebd. 102 [101], 14), in erster Linie aber auf seinem ganzen Volk (Ex. 33, 19; 2 Reg. 13, 23; Mal. 1, 2; Ps. 149, 4), trotz Enttäuschung u. zeitweiligem Verbergen des Angesichts (Jes. 54, 8). – Innerhalb dieser Vorstellungswelt, wie sie dann seit dem 3. Jh. vC. nach u. nach auf Griechisch in der LXX vermittelt wird, bewegt sich auch das deuterokanonische u. das griech. nichtkanonische jüd. Schrifttum. Wer dem Waisen wie ein Vater, der Witwe wie ein Ehemann zur Seite steht, den wird Gott mehr lieben als es eine Mutter kann (Sir. 4, 10). Der Herr ist denen treu, die ihn wahrhaft lieben (Ps. Sal. 14, 1 [TU 13, 2, 123]), u. er wird gepriesen: ‚Deine Liebe erstreckt sich auf den Samen Abrahams' (ebd. 18, 3 [136]). ‚Was ist der Schönheit gleichwertig? Er sprach: die Frömmigkeit (εὐσέβεια).

Denn sie ist die höchste Schönheit. Ihre Stärke ist Liebe, denn diese ist eine Gabe Gottes' (Aristeas 229 [SC 89, 204]: τὸ δὲ δυνατὸν αὐτῆς ἐστιν ἀγάπη· αὕτη γὰρ θεοῦ δόσις ἐστίν). – Auch im rabbin. Schrifttum wird die fürsorgliche Liebe Gottes betont: R. Simlai (3. Jh. nC.) soll nach Tanḥuma zu Gen. 18, 1 (1, 83 Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanhuma B 1 [Bern 1982] 86) gesagt haben, alle Wege Gottes seien ḥesed (Gnade, Huld, Güte), vom Schmücken der Braut (Eva, Gen. 2, 22) über den Krankenbesuch (Abraham, ebd. 18, 19) bis zum Begraben des Toten (Mose, Dtn. 34, 6). Man soll nach bSoṭah 14a selbst Werke der Barmherzigkeit tun, um Gott nachzuahmen, der die Nackten kleidet (Gen. 3, 21) u. die Trauernden tröstet (ebd. 25, 11; *Nachahmung [Gottes]); ähnlich R. Berachja (4. Jh. nC.) laut Koh. Rabbah 7, 2 zu Koh. 7, 2 (dt.: Wünsche, BR 1, 1, 90f): ‚Geliebt ist der Mensch, denn er ist nach dem Bild (Gottes) geschaffen. Als weitergehende Liebe wurde ihm kundgegeben, dass er nach dem Bild geschaffen wurde' (R. Aqiba nach ʾAbot 3, 14f). – In den Qumranschriften erscheinen Gottes Liebe u. Gottes Hass apokalyptisch streng aufgeteilt: ‚Einen liebt Gott für alle Ewigkeiten ... des anderen Rat verabscheute Er, u. all seine Wege hasst er auf Dauer' (1QS III, 26/IV, 1). Dem soll menschliches Verhalten entsprechen: ‚(ich danke Dir,) Herr, der ins Herz (deines Kn)echtes Einsicht gibt, ... zu benedeien, ... (w)as du liebst u. zu verabscheuen, was (du hasst)' (1QH[a] VI, 8/11). Auch der Anfang der sog. Gemeinderegel fordert darum, ‚zu lieben alles, was Er erwählt hat, u. alles zu hassen, was Er verworfen' (1QS I, 3f; zu ʾhb in den Qumranschriften H.-J. Fabry, Art. ʾāhab: ThWbQumran 1 [2011] 65/72; *Hass).

c. Menschliche Liebe zu Gott. Gott fordert Gegenliebe (Dtn. 6, 4f; 10, 12). An denen, die gehorchen, wird Gott Gefallen haben (Ps. 147 [146], 11). In Dtn. 10, 12/5 wird dieses Wechselverhältnis betont: Das Einhalten der Gebote Gottes (darunter das Liebesgebot) ist, so wird Israel eingeschärft, ‚dir zum Guten'. Die Erwählung des Volkes durch Gott geht voraus (ebd. 7, 6/8, vgl. o. Sp. 669). Dies ist die Grundlage der Forderung: ‚Höre Israel: Der Herr ist unser Gott, der Herr allein. Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen u. mit deiner ganzen Seele u. mit deiner ganzen Kraft' (ebd. 6, 4f; vgl. 10, 12; 11, 1. 13. 22; 13, 4; 19, 9; Ps. 31 [30], 24). In der Moderne wird das deuteronomische Verhältnis von Liebe u. geforderter Gegenliebe häufig als von beiden Seiten her affektiver Prozess verstanden; dies ist jedoch wahrscheinlich falsch: Es geht bei dieser Liebe nicht um subjektive Empfindung. Vielmehr ist an altorientalische Verträge zu erinnern, in denen Loyalität, Vertragstreue oder überhaupt politische Beziehung als Liebe bezeichnet (zB. im 7. Jh. vC. in dem Vertrag Asarhaddons mit seinen Vasallen zugunsten seines Sohnes: ‚Schwört, dass ihr Assurbanipal wie eure Seele lieben werdet', nach Moran 80) oder die Vertragspartner als ‚Liebende' tituliert werden (Belege aus dem Alten Orient ebd. 79f; ebenso 1 Reg. 5, 15: Hiram war ‚Liebender', d. h. Freund im Sinne von Bündnispartner Davids; zum Ganzen vgl. auch Mathys 12/28; J. Assmann, Politische Theol. zwischen Ägypten u. Israel[3] [2006] 99/105). Der Zusatz im Liebesgebot Dtn. 6, 5 ‚mit deinem ganzen Herzen u. mit deiner ganzen Seele u. mit deiner ganzen Kraft' u. die Verkündigung: ‚Der Herr, dein Gott, wird dein Herz u. das Herz deiner Nachkommen beschneiden, damit du den Herrn, deinen Gott, liebst mit ganzem Herzen u. mit deiner ganzen Seele, damit du am Leben bleibst' (ebd. 30, 6), könnten allerdings eine Tendenz zeigen, ‚die leicht abgegriffene Vokabel' ʾhb ‚zu verstärken u. zu verinnerlichen' (Jenni 72). – Dem Gebot der Liebe zu Gott tritt im deuterokanonischen u. griech. nichtkanonischen jüd. Schrifttum der Antike die Forderung zur Seite, die Wahrheit oder die Weisheit zu lieben (Sap. 6, 18f; Sir. 4, 12; Test. XII Rub. 3, 9). Philon unterscheidet zwei mögliche Haltungen dem Seienden gegenüber, *Furcht (φόβος) u. Liebe (ἀγάπη); einzig angemessen sei im Blick auf den Gottesbegriff die Liebe (quod deus s. imm. 69; vgl. migr. Abr. 169; zum mehrdeutigen Begriff des ‚Gottesfürchtigen' vgl. M. Simon, Art. Gottesfürchtiger: o. Bd. 11, 1060/70). – Das Šemaʿ Israel, das nicht nur Bestandteil des Synagogengottesdienstes war (Megillah 4, 3), sondern das jeder erwachsene männliche Jude täglich zweimal, morgens u. abends, zu rezitieren hat (Berakot 1, 1/4; vgl. Joseph. ant. Iud. 4, 212f), u. das zumindest bereits bei den Priestern im Tempel, also vor 70 nC., in Gebrauch gewesen sein soll (Tamid 4, 3), umfasst Dtn. 6, 4/9; 11, 13/21; Num. 15, 37/41 (E. Schürer, The history of the Jewish people in the age of Je-

sus Christ 2 [Edinburgh 1979] 448/55) u. ruft somit täglich mehrfach das Gebot der G. ins Gedächtnis. Im Tempel wurde vor dem Šemaʿ der Dekalog rezitiert (Tamid 5, 1), was auch außerhalb des Tempels durch PNash u. für Qumran bezeugt ist (Belege: J. Maier, Jüd. Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike [1982] 150; A. Oppenheimer, Removing the Decalogue from the Shema and phylacteries: H. Graf Reventlow / Y. Hoffman [Hrsg.], The Decalogue in Jewish and Christian tradition [New York 2011] 97/105), im späteren rabbin. Judentum jedoch unterschiedlich gehandhabt wurde (Maier aO. 150f). Rabbinische Auslegungen von Dtn. 6, 5 fasst Strack / Billerb. 1, 905/7 zusammen.

d. Nächsten- u. Feindesliebe. Bei gesetzlichen Bestimmungen von Pflichten gegenüber dem Nächsten (rēaʿ), prominent im Dekalog (Ex. 20, 16f; Dtn. 5, 20f), hat man faktisch vor allem an die Angehörigen des israelit. Volkes zu denken, auch wenn mitunter eine prinzipielle Möglichkeit der Erweiterung bestehen kann (J. Kühlewein, Art. rēaʿ: TheolHdWbAT 2[6] [2004] 788f). Es scheint hier allerdings Unterschiede zeitlicher u. regionaler Art zu geben: Im Zeitalter des Hellenismus scheint das paläst. Judentum unter dem Nächsten fast immer den Angehörigen des eigenen Volkes u. den Proselyten zu verstehen u. nur in Ausnahmefällen darüber hinauszugehen, während im sonstigen griechischsprachigen Judentum die vor allem bei manchen Stoikern belegte Ausweitung der N. auf alle Menschen mehrfach belegt ist (4 Macc. 2, 14; Aristeas 225/30 [SC 89, 202/6]; Philo virt. 109/24; vgl. Becker 398f; K. Berthelot, L',humanité de l'autre homme' dans la pensée juive ancienne [Leiden 2004] 266/73). – Das Gebot der N. kommt im AT nur in Lev. 19, 17f vor: ,Du sollst deinen Bruder nicht in deinem Herzen hassen; du sollst deinen Nächsten (ʿamīṯeḵa) zurechtweisen, damit du nicht seinetwegen Schuld auf dich lädst. Du sollst dich nicht rächen, auch nicht den Angehörigen deines Volkes etwas nachtragen, sondern du sollst deinen Nächsten (reaʿ) lieben wie dich selbst; ich bin der Herr'. Die Stelle wird dem modern sog. ,Heiligkeitsgesetz' Lev. 17/26 zugerechnet (,als Programm der Exilierten zu verstehen, die das nachexilische Leben zu planen begannen'; Mathys 108), wobei Zurechtweisung u. Liebe des Nächsten in der klass. historisch-kritischen Exegese als redaktionelle Ergänzungen zu den älteren Verboten von Lev. 19, 17f gelten (Mathys 3. 82/108). Da Quellen- wie Datierungshypothesen in der atl. Forschung derzeit kaum konsensfähig sind, werden sie hier u. im ganzen atl. Abschnitt des vorliegenden Artikels weitgehend übergangen. – M. Buber / F. Rosenzweig übersetzen den entscheidenden Passus Lev. 19, 18 mit den Worten ,Halte lieb deinen Genossen, dir gleich' (Die fünf Bücher der Weisung = Die Schrift 1[9] [1976] 326); Buber paraphrasiert anderswo noch zugespitzter: ,Sei liebend zu deinem Genossen als zu einem, der wie du ist' (Vorbemerkung zu H. Cohen, Der Nächste [1935] 6). Doch verdient die traditionelle Übersetzung des weʾahaḇta lereʿaḵa kamoḵa mit ,u. (bzw. sondern) liebe deinen Nächsten wie dich selbst' aus philologischen Gründen deutlich den Vorzug vor Bubers auch heute noch öfters für richtig gehaltenen Version (Mathys 2/9). Der Ausdruck kamoḵa meint das gleiche Maß, das die N. verglichen mit der nirgends näher thematisierten, aber als selbstverständlich verstandenen Liebe zu sich selbst haben solle. Bereits die LXX übersetzt das Gebot also wohl korrekt: καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον ὡς σεαυτόν (ähnlich Vulg., die aber reaʿ in Lev. 19, 18 mit amicus übersetzt [diliges amicum tuum sicut temetipsum], während sie in den Zitaten von Lev. 19, 18 im NT πλησίον mit proximus wiedergibt). Zwar meint reaʿ im Bundesbuch, in Dtn. u. im Heiligkeitsgesetz in der Regel nicht ,jeden Menschen', sondern den Bundes- u. Volksgenossen, doch ohne besondere Betonung dieser Begrenzung, da gelegentlich auch Fremde gemeint sein können (zB. Ex. 22, 25; Mathys 31/9). In Lev. 19, 17f spricht der Kontext dafür, dass reaʿ den zur gleichen Religion u. zum gleichen Volk gehörenden Menschen meint (Mathys 38f). Gleichwohl dürfte in dem Übergang innerhalb Lev. 19, 18 von den ,Kindern / Angehörigen deines Volkes' (benē ʿammeḵa) zum ,Nächsten' (reaʿ) schon im hebr. Original eine gewisse Wendung ins etwas Allgemeinere liegen, die zumindest wirkungsgeschichtlich ermöglichte, dass daraus ein Spitzensatz jüdischer u. dann auch christlicher Ethik werden konnte (Mathys 39). Darin liegt das Wahrheitsmoment von Bubers Auslegung. – Man kann sich fragen, ob der Duktus von Lev. 19, 17f nicht sogar nahelegt, dass die N. hier ursprünglich den Feind meint (Mathys 81), da

zuerst das Verbot der Rache ausgesprochen wird, die offenkundig demjenigen gilt, mit dem man verfeindet ist. Die Möglichkeit dieser generellen Deutung wird jedoch weder im AT noch in der älteren jüd. Tradition realisiert (Nissen 281. 304/17). Dagegen wird in Teilen der nach-talmudischen Tradition eine solche Verknüpfung erwogen (vgl. R. Neudecker, ‚And you shall love your neighbour as yourself - I am the Lord' [Lev. 19, 18] in Jewish interpretation: Biblica 73 [1992] 496/517). Zumindest in bestimmten Fällen soll auch dem AT zufolge dem Feind Hilfe gewährt werden: ‚Wenn du das Rind deines Feindes oder seinen Esel umherirrend antriffst, sollst du sie ihm auf jeden Fall zurückbringen' (Ex. 23, 4). ‚Wenn dein Hasser Hunger hat, gib ihm Brot zu essen, u. wenn er Durst hat, gib ihm Wasser zu trinken' (Prov. 25, 21). Die Absicht dabei ist einerseits die Beschämung des Feindes: ‚Denn glühende Kohlen häufst du auf sein Haupt, u. der Herr wird es dir vergelten' (ebd. 25, 22). Andererseits entstammt eben dieses Bild der Spruchliteratur des Alten Orient mit ihren Mahnungen zum Verzicht auf Vergeltung (A. Dihle, Die Goldene Regel [1962] 42f mit Belegen). – In Lev. 19, 34 wird das Gebot der N. von ebd. 19, 17f aus dem möglicherweise ursprünglichen Kontext der Feindesliebe gelöst u. als allgemeineres Liebesgebot erweitert auf den im eigenen Land lebenden ‚Fremdling' (ger): ‚Wie ein Einheimischer aus eurer eigenen Mitte soll auch der Fremdling gelten, der bei euch wohnt, u. du sollst ihn lieben wie dich selbst; seid ihr doch auch Fremdlinge im Land Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott'. Allerdings ist kaum zu entscheiden, was ger hier genau bedeutet: der aus irgendeinem Grund aus seiner Heimat hierher Verschlagene, der Proselyt, der Diasporajude (vgl. Mathys 40/5)? Deutlich ist jedenfalls, dass aus der Befreiung von der ägypt. Knechtschaft als Inbegriff von Gottes barmherziger Liebe zugleich eine sozialethische Norm erwächst, an der sich Israel messen lassen muss: ‚Und ihr sollt den Fremdling lieben, denn ihr seid (auch) Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten' (Dtn. 10, 19). ‚Den Fremdling sollst du weder unterdrücken noch bedrängen, denn Fremdlinge seid ihr im Land Ägypten gewesen. Keine Witwe oder Waise dürft ihr bedrücken' (Ex. 22, 20f usw.). ‚Und wenn dein Bruder verarmt u. seine Hand neben dir wankend wird, dann sollst du ihn unterstützen (wie) den Fremdling u. Beisassen, damit er neben dir leben kann' (Lev. 25, 35). Das Recht der Armen darf nicht gebeugt werden (Ex. 23, 6), Schutz erhalten sollen auch Taube u. Blinde (Lev. 19, 14). – Andere Stellen des AT zum Umkreis des Themas können hier nicht detailliert besprochen u. kontextualisiert werden. Den Mitmenschen zu achten wird etwa damit begründet, dass er ebenfalls Gottes Geschöpf ist (Job 31, 15; Prov. 14, 31). Der durchreisende Fremde genießt weniger Rechte (Dtn. 15, 3), jedoch *Gastfreundschaft (zu den verschiedenen Arten von Mitmenschen nach dem AT insgesamt vgl. H. W. Wolff, Anthropologie des AT [2010] 263/71). Ob manche der Prophetentexte den Horizont der Erstreckung ethischer Weisung so ausdehnen, dass nun auch der Ausländer u. Fremde zu begünstigen u. zu fördern ist (Hes. 47, 21f; Sach. 7, 9f), u. ob solche Aussagen in geschichtliche Entwicklungsreihen einzuordnen wären, bedürfte genauer Prüfung. Das Wort Mich. 6, 8 klingt bereits nach einer universalen Haltung: ‚Man hat dir mitgeteilt, o Mensch, was gut ist. Und was fordert der Herr von dir, als Recht zu üben u. Güte zu lieben u. demütig zu gehen mit deinem Gott?'. Präzise zu bestimmen, welchen Ort das Gebot der N. in Lev. 19, 17f im Gesamt der ethischen Aussagen des AT habe, ist jedoch ein bereits von Mathys 172f angemahntes Desiderat der Forschung. – Auffällig ist übrigens, dass Lev. 19, 18 LXX im griech. jüd. antiken Schrifttum nie wörtlich zitiert wird (so auch Luz 3, 280; Denis aO. [o. Sp. 669]; Biblia Patristica Suppl. Philon d'Alex. [Paris 1982]: das hypothetische Philon-Frg. bei Eus. praep. ev. 8, 7, 6 [GCS Eus. 8, 1, 430] scheidet aus, es handelt sich nur um die Goldene Regel). – Ein verwandtes Thema ist die *Goldene Regel im Judentum, hier zuerst belegt in Aristeas 207 (SC 89, 196) u. Tob. 4, 15. Sie wird in der negativen Form ‚Was dir unliebsam ist, das tue auch deinem Nächsten nicht' nach einer historisch nicht zuverlässigen, talmudischen Anekdote von Hillel (1. Jh. vC.) als ‚die ganze Tora' bezeichnet; ‚alles andere ist nur die Erläuterung' (bŠabbat 31a). R. Aqiba (2. Jh. nC.) nennt das Gebot der N. Lev. 19, 18 eine ‚große Hauptregel in der Tora' (Sifra zu Lev. 19, 18 [89a Weiss; dt.: J. Winter, Sifra (1938) 507]; vgl. jNedarim 9, 4, 30b; Gen. Rabbah 24 zu Gen. 5, 1 [dt.: Wünsche, BR 1,

2, 112]; wobei der ‚Nächste' auch bei R. Aqiba den Volkszugehörigen meint, da er in Sifra unmittelbar zuvor Rache u. Zorn gegenüber ‚anderen' erlaubt). Das wird oft so verstanden, als sehe R. Aqiba darin eine Summe der Tora, das Zentrum der *Ethik; so ist es aber wohl nicht gemeint (Nissen 289/92. 400/2). Das sehr schwer zu datierende Targ. PsJonat. 1 Lev. 19, 18 (206 Ginsburger; engl.: Aramaic Bible 3, 177) wiederum identifiziert das Gebot der N. mit der Goldenen Regel: ‚Was dir unliebsam ist, sollst du ihm (dem Nächsten) nicht tun', obwohl die Goldene Regel keineswegs von Liebe spricht: ‚Von der Goldenen Regel indessen führt kein direkter Weg zu der neuen, im (ntl.) Feindesliebegebot am schärfsten formulierten Ethik, weil sie alles Handeln vom Grundsatz der Gegenseitigkeit her bewertet' (Dihle aO. 116).

e. Gottes- u. Nächstenliebe als Doppelgebot. Im *Jubiläenbuch, dessen von Qumran-Frg. abgesehen verlorenes hebräisches Original vielleicht in die Mitte des 2. Jh. vC. zu datieren ist u. das nur in äthiopischer u. lateinischer Übersetzung erhalten ist, findet sich eine Stelle, die Gottesfurcht, Bruder- u. Selbstliebe verbindet: ‚Liebet einer den anderen, meine Söhne, als Brüder, so wie man sich selber liebt ... Jetzt aber beschwöre ich euch ..., dass ihr Ihn fürchtet u. Ihm dienet, u. dass jeder seinen Bruder in Herzlichkeit u. Aufrichtigkeit liebe' (36, 4. 7f [R. H. Charles (Hrsg.), The Ethiopic version of the Hebrew book of Jubilees (Oxford 1895) 135]). Das Gebot gilt zwar zunächst den Brüdern *Jakob u. Esau, ist aber wohl generalisierbar gemeint. – Ein ausgesprochener ethisch-paränetischer Schwerpunkt bei der Liebe u. Furcht des Herrn u. mehr noch bei der N. liegt in den Testamenten der zwölf Patriarchen; hier wird die gesamte Ausrichtung des eigenen Lebens vom Gebot der N. bestimmt (Becker 387). In den Testamenten finden sich sogar die beiden Gebote der G. u. N. zu Doppelgeboten vereint: ‚Liebt den Herrn u. den Nächsten' (Test. XII Iss. 5, 2); ‚Liebt den Herrn ... Fürchtet den Herrn u. liebt den Nächsten' (ebd. Benj. 3, 1. 3). Mehrfach wird ausdrücklich betont, dass die Liebe allen Menschen zu gelten habe (ebd. Iss. 7, 6: ‚Und den Herrn liebte ich u. jeden Menschen von ganzem Herzen'; ebd. Zab. 5, 1: ‚Seid barmherzig gegenüber allen, nicht nur zu den Menschen, sondern auch zu den unvernünftigen Tieren'). Allerdings sind die Test. XII in der vorliegenden Gestalt wohl ein Text für ein christl. Publikum; es ist zwar mit guten Gründen dafür plädiert worden, die Doppelgebots-Stellen dem vielleicht dem 2. Jh. vC. entstammenden jüd. Grundstock (der noch mehr innerisraelit. denkt) u. die universalisierenden Stellen (die sich auf Menschen überhaupt beziehen) einer stärker hellenisierten jüd. Überarbeitung zuzuschreiben, die bereits den stoischen Gedanken des Menschseins überhaupt integriert (Becker 396f; vgl. Nissen 230/7); doch Sicherheit ist hier bisher kaum zu erlangen. Übersichten zu den nicht sehr ausgeprägten jüd. Versuchen seit dem 1. Jh. vC., die Tora-Vorschriften auf ein Grundprinzip oder einige wenige zurückzuführen, geben Strack / Billerb. 1, 907f u. präziser Nissen 389/416. – Nur undeutlich scheint 1QS V, 1/10 von den Gemeindemitgliedern zu verlangen, dass sie die verschiedenen Forderungen des Bundes mit Gott (explizit liebevoller Umgang miteinander, implizit liebende Gottesfurcht) als zusammenhängende Größen einhalten. – Josephus übernimmt die traditionell pagane (vgl. o. Sp. 667) Zusammenstellung von εὐσέβεια u. δικαιοσύνη (zB. ant. Iud. 6, 265; Stellenslg.: Berger 152/4), die den Liebesgedanken nicht betont. Bei Philon könnte man zunächst vermuten, dass er das Doppelgebot vertrete, denn einerseits sind Gott u. das Verhältnis der menschlichen Seele zu Gott Hauptthemen seines Denkens, mithin auch die Liebe seitens Gottes u. die menschliche G. (zusammenfassend Nissen 417/502), andererseits ist er ethisch interessiert u. schätzt die Philanthropie als soziale u. politische Tugend hoch (Belege o. Bd. 16, 723f). Doch verbindet er letzteren Gedanken nie mit Lev. 19, 18, u. schon deshalb kann es das Doppelgebot bei ihm nicht geben. Der starke Einschlag griechischer Bildung macht sich terminologisch bemerkbar, indem die Sprachentwicklung der LXX in Bezug auf die Liebe weitgehend revidiert wird u. die pagan üblicheren Termini weitaus häufiger als die Agape-Termini sind (G. Mayer, Index Philoneus [1974] s. v. ἀγαπάω, ἀγάπη, ἐράω, ἐραστής, ἔρως). Der himmlische Eros ist die G. (vit. Moys. 2, 66f). Der Gedanke einer Liebe zum Mitmenschen begegnet bei Philon dagegen nicht; das bibl. Gebot der N. zitiert er nirgends (Nissen 478). An deren Stelle tritt bei ihm die göttliche u. menschliche Philanthro-

pie, die allerdings mit der *Gerechtigkeit korreliert u. in erster Linie dem ihrer Würdigen, dem Gerechten zukommt (Belege ebd. 485/98). Eine ähnliche Verschiebung äußert sich auch in Philons Sicht des Dekalogs. Für ihn teilen sich die Gebote in zwei Fünfergruppen, wobei die zweite Gruppe gemäß der Gebotetafel in der LXX (in der Ehebruchs- u. Tötungsverbot gegenüber dem hebr. Text umgedreht erscheinen) mit dem Verbot des Ehebruchs beginnt. ‚Die zehn nun ... teilte Moses in zwei Reihen von fünf, die er in zwei Tafeln eingrub; die erste Reihe erhielt dabei den Vorrang, die andere den zweiten Rang' (decal. 50). Denn die Reihe der ersten fünf Gebote bezieht sich ‚mehr auf die Gottheit', die zweite dagegen auf die Beziehungen zu den Menschen (ebd. 121). Die Gebote Gott gegenüber gelten Philon somit als erstrangig, die dem Menschen gegenüber als zweitrangig.

C. Christlich. I. Einführung u. Terminologisches. Das antike Christentum las die zentrale Bedeutung der Liebe aus dem NT heraus. So ist in den Augen des spät zum Christentum konvertierten u. darum vielleicht mit besonders scharfem Blick für das Besondere dieser Religion ausgestatteten lat. Rhetors *Marius Victorinus in dem Gebot ‚Wandelt in Liebe' (Eph. 5, 2) das ‚ganze Gesetz u. das ganze Geheimnis des Christentums' enthalten; denn ‚die Liebe umfasst u. vollendet alles' (‚Et ambulate in dilectione'. Magnum praeceptum et ubique retinendum; omnia enim concludit et perficit caritas, in quo lex tota est et totum mysterium christianitatis, dilectio et caritas: in Eph. 5, 2 [CSEL 83, 2, 75]). – Die Liebe erhält im NT ihre Bedeutung auf mehreren verschiedenen Ebenen. Dabei dominieren im NT die Termini ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός mit insgesamt 320 Belegen sehr deutlich. Dagegen gibt es im NT nur 25 Belegstellen für φιλέω u. eine für φιλία; die Worte φιλητός u. ἔρως sind im NT sogar überhaupt nicht belegt. Doch gibt es auch für die drei genannten Ausdrücke des Stammes ἀγαπ- deutliche Häufigkeitsunterschiede im NT. Die rekonstruierte Spruchquelle Q (in der Verszählung der Critical Edition of Q, hier nach P. Hoffmann / Ch. Heil, Die Spruchquelle Q[3] [2009]) hat zB. nur das Verb ἀγαπάω, u. zwar viermal (Q 6, 27. 32 [2 Belege]; 16, 13). Um so auffälliger sind die 37 Vorkommen des Verbs im Joh.-Ev. (bei insgesamt 143 Belegen im NT). Auch wird in den drei synoptischen Evv. das Substantiv ἀγάπη insgesamt nur zweimal verwendet (Mt. 24, 12; Lc. 11, 42), achtmal im Joh.-Ev., die weiteren 106 ntl. Belege finden sich fast alle im Corpus Paulinum u. in 1/3 Joh. Eine besondere Häufung der Termini ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός findet sich in 1/3 Joh. mit 62 Belegen. Man könnte anhand des Leitbegriffs ἀγάπη nahezu das ganze Thema der Liebe im NT verhandeln, sei es indem man den Terminus nach den verschiedenen Texten u. Textcorpora des NT geordnet untersucht (so am ausführlichsten Spicq), sei es indem man die Belegstellen im ganzen NT nach Bedeutungen u. Bezügen ordnet (so Bauer, Wb.[6] 9f s. v.: ἀγάπη heißt erstens die Liebe, zweitens das christl. Liebesmahl; in der ersten Bedeutung wird ἀγάπη zum einen von Menschen ausgesagt, zum anderen von Gott dem Vater u. Christus, deren Liebe sowohl den Menschen gelten kann wie auch untereinander besteht). – Auch in der Vulgata des NT finden diese terminologischen Besonderheiten einen Widerhall: amor kommt nur in 1 Petr. 1, 22 u. 2 Petr. 1, 7 vor, jeweils um die Gegenüberstellung von ἀγάπη (caritas) u. φιλαδελφία (amor fraternitatis) auszudrücken, dagegen gibt es 26 Belege für dilectio u. 94 für caritas; caritas ist die Standardübersetzung der Vulgata für ἀγάπη, dilectio die seltenere Alternative. Als wie spezifisch der Begriff der christl. ἀγάπη anfangs empfunden wurde, zeigt der Umstand, dass die älteste african. lat. Übersetzung des NT bis in Cyprians Zeit hinein das Wort häufig unübersetzt als agape wiedergab (H. v. Soden, Das lat. NT in Afrika zZt. Cyprians = TU 33 [1909] 62f). Die anfängliche Bevorzugung von caritas u. dilectio gegenüber amor (vgl. H. H. Janssen, Kultur u. Sprache [Nijmegen 1938] 198/208) wurde im Laufe der Antike allmählich revidiert (Pétré 79/98; vgl. R. T. Otten, Amor, caritas and dilectio: Mélanges, Festschr. Ch. Mohrmann [Utrecht 1963] 73/83): Ambrosius wertet amor als die auch im Religiösen leidenschaftlichere Liebe gegenüber caritas (in Lc. 10, 176 [CCL 14, 397]), u. Augustinus wendet sich unter Berufung auf die Hl. Schrift gegen Menschen, die dilectio u. caritas für etwas Gutes, amor für etwas Schlechtes halten. In Wahrheit gelte, non aliud dicere amorem, aliud dilectionem vel caritatem (civ. D. 14, 7). Wie schwankend die Termini gebraucht werden,

zeigt noch Isidor v. Sevilla, der orig. 8, 2, 7 erläutert, die fleischliche dilectio werde besser amor genannt, der Ausdruck dilectio dagegen sei nur bei besseren Dingen zu gebrauchen, wohingegen er diff. 2, 37, 142 (PL 83, 92) behauptet, amor u. dilectio könnten im guten u. schlechten Sinne, caritas nur im guten Sinne verstanden werden. Jedenfalls stand seit Ambrosius u. Augustinus das Tor offen für Konzepte des mystischen amor (Pétré 72/98). – Das griech. πλησίον des NT wird in der Vulgata u. generell im Latein des frühen Christentums mit proximus übersetzt; das lat. Wort meint jedoch anders als der griech. Ausdruck ursprünglich den Familienangehörigen, so dass die lat. christl. Autoren der Antike immer wieder erklären müssen, dass die N. nicht auf die Verwandtschaft beschränkt werde solle (ebd. 141/60 mit Belegen).

II. Gott als Liebe u. Liebender. a. ‚Gott ist Liebe'. 1. Der erste Johannesbrief u. seine Rezeption. 1 Joh. (*Johannes-Evangelium [u. -Briefe]) hat wohl besonders die Abschiedsrede Jesu nach Joh. 13/7 zur Grundlage, der zufolge Gottes Liebe die Sendung des Sohnes bedingt u. die Liebe unter den Gläubigen die angemessene Antwort auf diese Sendung ist. Der Brief kulminiert in dem zweimaligen Ausruf: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, ‚Gott ist die Liebe' (1 Joh. 4, 8. 16). Hintergrund des Briefes sind offenbar Spaltungen u. Konflikte unter den angesprochenen Christen. Ihnen wird verkündigt: ‚Wir lieben, weil Er uns zuerst geliebt hat' (ebd. 4, 19). In den beiden Versen 4, 8. 16 bildet darum die Aussage ‚Gott ist Liebe' wie in der Abschiedsrede nur den ersten u. vorausgehenden von zwei Polen, den anderen Pol bildet eine Aussage über den gläubig liebenden Menschen: ‚Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, weil Gott Liebe ist' (4, 8); ‚Gott ist Liebe, u. wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, u. Gott bleibt in ihm' (4, 16). Beide Verse werden im antiken Christentum öfters zitiert, allerdings erst seit Clemens v. Alex., der in seinem Idealbild des wahren Gnostikers schreibt: ‚Wenn ‘Gott Liebe ist’, dann ist Liebe auch Gottesverehrung' (ἀγάπη καὶ ἡ θεοσέβεια). ‚Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus' (1 Joh. 4, 17f; Clem. Alex. strom. 4, 100, 5). – Den einzigen erhaltenen frühchristl. umfassenden Komm. zu 1 Joh. verfasste Augustinus (die erhaltenen Reste solcher Komm. von Didymus [Echtheit fraglich] u. Cassiodor enthalten zu den beiden Versen nichts). Augustinus erläutert zu 1 Joh. 4, 8: ‚Was könnte man Umfassenderes noch sagen, Brüder? ... Wenn wir in der ganzen Bibel überhaupt nichts sonst aus dem Munde des Hl. Geistes hören würden als dieses allein: ‘Gott ist Liebe’, so dürften / bräuchten wir nach nichts weiter fragen' (nihil amplius quaerere deberemus: in ep. Joh. 7, 4 [SC 75, 320]). Augustinus interpretiert die Stelle trinitarisch: Dilectio ex deo est (1 Joh. 4, 7) beziehe sich auf den Hl. Geist, der deus ex deo ist; in wem der Hl. Geist ist, der liebt (in ep. Joh. 7, 6 [SC 75, 322]). Liebe in diesem vollen Sinne u. Sünde schließen sich auch beim Menschen aus. Darum kann Augustinus nun sagen: Dilige et quod vis fac (ebd. 7, 8 [328]; vgl. M.-F. Berrouard, Art. Dilige et quod uis fac: AugLex 2 [1996/2002] 453/5). Dagegen hatte Ambrosius 1 Joh. 4, 8 gerade umgekehrt als Instrument konkreter Normierung verwendet: *Mischehen seien abzulehnen, weil hier die armonia fehle; wo keine Harmonie bestehe, gebe es Streit, u. dieser komme nicht von Gott, da Gott die Liebe ist (in Lc. 8, 3 [CCL 14, 299]). Bereits Cyprian hatte den ganzen Vers 1 Joh. 4, 16 benutzt, um zu zeigen, dass diejenigen nicht in Gott bleiben, die in der Kirche Gottes nicht eines Sinnes sein wollen (unit. eccl. 14 [CCL 3, 259f]). Der *Novatianus zugeschriebene Traktat De trinitate betont, dass mit der Bestimmung Gottes als caritas noch nicht die substantia dei ausgedrückt sei, die mit menschlichen Worten nie ausgeschöpft werden könne (7, 38 [ebd. 4, 22]). – Als Hinführung zum Thema vgl. H. Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustinus (1929); J. Burnaby, Amor Dei. A study of the religion of St. Augustine (London 1938); D. Dideberg, Art. Amor: AugLex 1 (1986/94) 294/300; ders., Art. Caritas: ebd. 730/43; ders., Art. Dilectio: ebd. 2 (1996/2002) 435/53; I. Hadot, Art. Amicitia: ebd. 1 (1986/94) 287/94; R. Canning, The unity of love for god and neighbour in St. Augustine (Leuven 1993); T. J. van Bavel, Art. Love: A. D. Fitzgerald (Hrsg.), Augustine through the ages (Grand Rapids 1999) 509/16.

2. Eros als christl. Gottesbegriff. Vor allem von der johanneischen Bestimmung Gottes als Liebe ausgehend wird im patristischen Schrifttum besonders von Platonikern gelegentlich die Frage aufgeworfen, ob der (platonische) Eros-Begriff auf die christl.

Gottesvorstellung anwendbar sei. Schon Clemens v. Alex. spricht vom göttlichen *Logos als dem θεῖος ἔρως, der zu den Menschen gekommen ist, um in ihrer Seele das wahrhaft Schöne zu entzünden, ihnen das Leben zu schenken u. zum Heil zu führen (protr. 117, 2/4). Origenes ruft in seinem Hoheliedkomm. den mit allzu fleischlicher Betrachtungsweise vermischten, dennoch unüberholten Wahrheitsgehalt antiker Dialoge über den Eros (d. h. vor allem Platons Symposium) in Erinnerung, schließt daran die johanneische Bestimmung Gottes als Liebe u. nimmt ein wohl falsch gedeutetes Zitat aus Ign. Rom. 7, 2 zum Anlass für die Aussage, man könne legitim Gott Eros nennen (in Cant. comm. prol. [GCS Orig. 8, 63/71]). Der Passus aus Origenes ist nur in Rufins lat. Übersetzung erhalten, aber dass amor im Original ἔρως hieß, beweist das Ignatius-Zitat: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, das von Origenes in dem Sinne gedeutet wird, dass nach Ignatius Gott, der die Liebe ist, gekreuzigt worden sei; Ignatius wollte aber wohl sagen, dass sein Eros, d. h. sein weltliches Begehren, gekreuzigt worden sei (vgl. Gal. 6, 14, so A. v. Harnack, Der ‚Eros' in der alten christl. Lit.: SbBerlin 1918, 81/5; für die Richtigkeit von Origenes' Deutung plädiert J. M. Rist, A note on Eros and Agape in PsDionysius: VigChr 20 [1966] 243_{22}: Ignatius begehre den Tod [ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν], weil sein Eros = Christus gekreuzigt wurde). Bis in byzantinische Zeit schlossen sich Autoren der Ignatiusdeutung des Origenes an (Stellenslg.: J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers 2, 2^2 [London 1889] 222f; zur Frage des Einflusses von Orig. comm. in Cant. auf die theol. amor-Terminologie seit Ambrosius vgl. Pétré 83/90; zum ganzen Kontext vgl. A. Ceresa-Gastaldo, La dimensione dell'amore nell'interpretazione origeniana del ‚Cantico dei Cantici': R. Cantalamessa / F. L. Pizzolato [Hrsg.], Paradoxos Politeia [Milano 1979] 187/94). – Origenes verwendet im dritten Buch des Hoheliedkomm. 1 Joh. 4, 8 als allegorisches Interpretament von Cant. 2, 5 (‚verwundet bin ich von Liebe') u. gebraucht in dieser Kombination sogar die traditionelle pagane Metaphorik des Liebespfeiles (in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 194f]). Gregor v. Nyssa entfaltet diesen Gedanken des Origenes weiter: Gott als Liebe ist der Schütze, Christus der Pfeil, der mit dem Hl. Geist bestrichen ist u. die menschliche Seele trifft (in Cant. hom. 4 [GregNyssOp 6, 127f]). Gott wird von Gregor darum sogar als ἐραστής der Menschenseelen bezeichnet (ebd. 13 [378]); schon im Proömium seiner Hoheliedauslegung nutzt Gregor in Anlehnung an Origenes (in Cant. comm. prol. [GCS Orig. 8, 68]) die Gelegenheit, über den Imperativ ἐράσθητι Prov. 4, 6 LXX (‚begehre sie' [die Weisheit]) den Bogen vom platonischen Eros zur christl. Liebeskonzeption zu schlagen (Greg. Nyss. in Cant. hom. 1 [GregNyssOp 6, 21. 23]). ‚Agape in höchster Steigerung wird nämlich der Eros genannt' (ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη ὁ ἔρως λέγεται, ebd. 13 [383]). Dabei ist die Liebe zur Weisheit ‚leidenschaftslose Leidenschaft' (ἀπαθὲς πάθος, ebd. 1 [23]; vgl. J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique [Paris 1944] 211/20; F. Dünzl, Braut u. Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor v. Nyssa [1993] 353/90]). Ähnlich Gregor v. Naz.: Wahre Christen sind ohne Verlangen u. mit dem göttlichen u. leidenschaftslosen Eros begabt, ἔξω πόθου καὶ μετὰ τοῦ θείου καὶ ἀπαθοῦς ἔρωτος (or. 4, 71 [SC 309, 182/4]). – Wohl von der Ignatiusdeutung des Origenes u. von Gregor angeregt, jedoch ebenso vom paganen Neuplatoniker Proclus (in Plat. Alc. 30/56 [1, 24/46 Segonds]), verteidigt PsDionysius Areopagita ἔρως als Gottesnamen, den man sogar als noch göttlicher denn ἀγάπη betrachten könne (div. nom. 4, 12 [PTS 33, 157, 11f]), auch wenn viele Menschen falsche Vorstellungen damit verbänden. Spezifisch christlich wirkt die Betonung des PsDionysius, dass der göttliche Urgrund (θεαρχία) selbst es ist, der aus Güte (ἀγαθότης) in den von ihm Beherrschten die süßen Schmerzen des göttlichen, allmächtigen, leidlosen Eros hineinlegt (ebd. 10, 1 [215]). Doch finden sich ähnliche Gedanken zB. bei Plotin: Das Gute lenkt die Bewegung des Denkens auf sich hin (enn. 5, 6 [24], 5; s. u. Sp. 715/7).

b. Gott als Liebender. 1. Neues Testament. Nach Mc. 1, 11 par. sieht Jesus bei seiner Taufe im *Jordan den Geist wie eine Taube auf sich herabkommen, u. eine Stimme aus dem Himmel sagt: ‚Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden'. Hier wird offenbar die Gottesknechtsterminologie von Jes. 42, 1 mit dem aus der altoriental. politischen Adoptionsvorstellung herrührenden Vers Ps. 2, 7 verbunden, zudem vielleicht auf die Bezeichnung Isaaks als ‚geliebter Sohn' Abrahams in der Opferszene

angespielt (Gen. 22, 2. 6. 16: einzige Belege für υἱὸς ἀγαπητός in der LXX, dieser Ausdruck auch Mc. 9, 7 par.; 12, 6 par.; 2 Petr. 1, 17). – Die spezifisch johanneische Entfaltung lautet dann etwa: ‚Der Vater liebt den Sohn u. hat alles in seine Hand gegeben' (Joh. 3, 35), ‚der Vater liebt den Sohn u. zeigt ihm alles, was er selbst tut' (ebd. 5, 20), ‚deswegen liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe' (ebd. 10, 17). Umgekehrt gilt: ‚Die Welt soll erkennen, dass ich den Vater liebe u. so handle, wie mir der Vater aufgetragen hat' (14, 31). ‚So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern ewiges Leben habe' (3, 16; ähnlich 1 Joh. 4, 9). Die Liebe zwischen Gott dem Vater u. seinem Sohn u. die Liebe der Menschen zu Gott dem Vater u. zum Sohn sind miteinander verbunden, wobei der Ausgangspunkt im Vater liegt: ‚Ich habe ihnen deinen Namen kundgetan u. werde ihn kundtun, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei u. ich in ihnen' (Joh. 17, 26; vgl. 14, 21. 23; 16, 27; 17, 23). Bei Joh. wird zudem Jesus oft als Liebender dargestellt: im engsten Kreise (Lazarus, Martha, Maria: 11, 3. 5. 36), in Bezug auf den Lieblings-Jünger (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20), in Bezug auf die Jünger generell (13, 34; 14, 21; 15, 9f. 12) u. ‚die Seinen in der Welt' (13, 21). – Bei Paulus fehlt der Gedanke des geliebten Sohnes, es stehen ‚Jesus Christus u. Gott unser Vater, der uns geliebt ... hat' (2 Thess. 2, 16) im Mittelpunkt, mithin der ‚Gott der Liebe' (2 Cor. 13, 11; vgl. 13, 13), wobei ‚die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den uns verliehenen Hl. Geist' (Rom. 5, 5). ‚Es beweist aber Gott seine Liebe zu uns, dass, als wir noch Sünder waren, Christus für uns starb' (ebd. 5, 8). ‚Was ich aber jetzt im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt u. sich für mich hingegeben hat' (Gal. 2, 20; vgl. Rom. 8, 35/9). – In den deuteropaulinischen Schriften gibt es die Vorstellung vom ‚Sohn seiner Liebe' (Col. 1, 13) bzw. dem ‚Geliebten' (d. h. Sohn, Eph. 1, 6). Stellen wie ebd. 5, 1f zielen auf das Konzept des christl. Liebeshandelns als *Nachahmung nicht der Liebe, die Gott ist, sondern der Liebe, die er in Christus den Menschen schenkt: ‚Seid also Nachahmer Gottes als geliebte Kinder, u. wandelt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt hat u. sich selbst für uns als Gabe u. Opfer hingegeben hat, Gott zu einem angenehmen Duft'. ‚Gott, der reich ist an Barmherzigkeit, hat uns, obwohl wir tot waren durch die Übertretungen, wegen seiner großen Liebe, mit der er uns geliebt hat, lebendig gemacht mit Christus' (ebd. 2, 4). – Apc. 1, 5 bekräftigt ‚Johannes', Ehre u. Macht gebühre Christus, ‚der uns liebt u. uns von unseren Sünden durch sein Blut erlöst hat' (*Johannes-Apokalypse).

2. Patristisches Schrifttum. Der Brief an Diognet preist das Erbarmen Gottes, mit dem er den eigenen Sohn als Lösegeld für uns hergegeben hat, durch den Ausruf: ‚O welch überschwengliche Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) u. Liebe (ἀγάπη) Gottes!' (9, 2). Irenäus betont, dass der gesamte göttliche Heilsplan seit der Schöpfung der munificentia Gottes zu verdanken sei (haer. 4, 14, 2), wohingegen Gott selbst wegen seiner Vollkommenheit weder des Dienstes noch der Liebe des Menschen bedürfe (ebd. 4, 14, 1. 16, 4: nec enim indigebat Deus dilectione hominis). Tertullian deutet das Gleichnis vom verlorenen Sohn: Als wen habe man den dort beschriebenen Vater zu verstehen? Natürlich sei Gott gemeint, keiner sei so sehr wie er Vater, keiner so treu liebend (pius) wie er (paenit. 8, 7 [CCL 1, 335]). Joh. Chrysostomus legt das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt. 13, 24/30) aus: Obgleich das Unkraut vom ‚Feind' gegen Gott gesät wird, wird es nicht ausgemerzt, denn Gott liebt uns noch mehr als wir uns selbst (in Mt. hom. 46, 1 [PG 58, 477]). In der Exegese von Rom. 8, 35: ‚Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi?' spendet Chrysostomus Trost: Keine Bedrängnis ist so groß, dass sie uns von der Liebe Gottes u. Christi trennen kann (in Rom. hom. 15, 5 [ebd. 60, 546]). Augustinus betrachtet, hierin von Paulus u. dem Corpus der johanneischen Schriften geprägt, als den Kern der christl. Botschaft, wie er auch in der *Katechese vermittelt werden sollte, die Botschaft von der Liebe Gottes zu uns u. das Gebot, dass auch wir darum lieben sollen (catech. rud. 4, 7 [CCL 46, 126f]). Da allerdings Gott des Menschen nicht bedürfe, liebe er uns nicht im Sinne des frui, sondern im Sinne von uti, dieses sei aber nicht als Gebrauch im menschlichen (instrumentellen) Sinne zu verstehen: Der ‚Gebrauch', den Gott von uns mache, diene nicht seinem, sondern unserem Nutzen, er sei auf Gottes Güte bezogen

(doctr. christ. 1, 31, 34/32, 35 [ebd. 32, 25f]). Gottes Liebe sei unveränderlich seit Beginn der Welt u. unbegreiflich; selbst in denen, die er hasse, liebe er etwas, in den Lasterhaften nämlich entweder die Wohltat in Gestalt der Errettung oder das Urteil in Gestalt der Verdammung (in Joh. tract. 110, 5f [ebd. 36, 625f]).

III. Menschliche Liebe zu Gott. a. Neues Testament. Dem Jesus der Spruchquelle zufolge (Q 16, 13; s. o. Sp. 679) kann man nicht zwei Herren dienen, weil man den einen hassen u. den anderen lieben werde; darum könne man nicht ‚Gott u. dem Mammon dienen'. Man kann darin die implizite Forderung sehen, sich von den üblichen Vorlieben zu lösen, um für die G. frei zu werden. Wenn man auch die Liebe der Gläubigen zu Christus als G. betrachtet, so gehört auch Mt. 10, 37 zum Thema: ‚Wer Vater u. Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert'; Lc. 14, 26 dürfte die schroffere Q-Fassung (Q 14, 26) genauer wiedergeben: ‚Wer seinen Vater u. seine Mutter nicht hasst, kann nicht mein Jünger sein' (Hass hier aber nicht als Affekt, sondern als Absage gemeint, vgl. O. Michel, Art. μισέω: ThWbNT 4 [1942] 694f; *Hass). Ähnlich wie Lc. lautet Ev. Thom. 55 (J. M. Robinson [Hrsg.], The Coptic gnostic library 2 [Leiden 2000] 72), dagegen heißt es Ev. Thom. 101, 1f (88) ausbalancierter: ‚Wer nicht seinen (Vater) u. seine Mutter hassen wird wie ich, wird nicht mein (Jünger) sein. Und wer seinen (Vater u.) seine Mutter (nicht) lieben wird wie ich, wird mir kein (Jünger) sein können'. – Die Hauptstelle der synoptischen Evv. über die menschliche Liebe zu Gott ist Teil des jesuanischen Doppelgebots (s. u. Sp. 700/3). – Im Joh.-Ev. werden die Liebe Gottes zum Sohn u. zu den Menschen, die Liebe Christi zum Vater u. zu den Jüngern, schließlich die Liebe der Jünger u. der Gläubigen überhaupt zum Vater u. zu Christus eng verbunden: ‚Wer meine Gebote hat u. sie hält, der ist es, der mich liebt; wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, u. ich werde ihn lieben u. mich selbst ihm offenbaren' (14, 21; vgl. 14, 23; 16, 27; 17, 23. 26). Daraus ergibt sich auch das Gewicht von Jesu dreimaliger Frage an Petrus: ‚Liebst du mich?' (21, 15/7). Der erste Joh.-Brief verdeutlicht, dass die Liebe Gottes des Vaters der menschlichen Liebe vorausgeht: ‚Hierin ist die Liebe, nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt u. seinen Sohn gesandt hat als eine Sühnung für unsere Sünden. Geliebte, wenn Gott uns so geliebt hat, sind auch wir schuldig, einander zu lieben' (4, 10f; vgl. 4, 19). G., Christus- u. Bruderliebe dürften gemeint sein, wenn es 4, 8 heißt: ‚Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist Liebe'. Darum kann es wahre G. ohne Bruderliebe nicht geben: ‚Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott, u. hasst seinen Bruder, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, kann nicht Gott lieben, den er nicht gesehen hat. Und dieses Gebot haben wir von ihm, dass, wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben soll' (4, 20f). – Bei Paulus ist oft so von der Liebe die Rede, dass man wohl zunächst an die Liebe der Christen untereinander denken wird (vgl. u. Sp. 698f); doch kann die Liebe zu Gott wohl impliziert sein. Explizit wird dies zB. in 1 Cor. 8, 3 (‚Wenn aber einer Gott liebt, der ist von ihm erkannt') u. Rom. 8, 28 (‚Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, Gott in allem mithilft zum Guten, denen, die nach seinem Ratschluss berufen sind'), negativ in 1 Cor. 16, 22 (‚Wenn einer den Herrn nicht liebt, sei er verflucht'). – Im Sendschreiben der Apc. an die Gemeinde von Ephesus wird ihr vorgeworfen, ihre ‚erste Liebe verlassen' zu haben (2, 4), dagegen werden gegenüber der Gemeinde von Thyatira deren Werke, Liebe, Glaube, Dienst u. Ausharren anerkannt (2, 12).

b. Patristisches Schrifttum. Die patristischen Deutungen der menschlichen Liebe zu Gott sind vielfältig, ohne dass eine Entwicklungslinie deutlich würde u. ohne dass das Thema der Auseinandersetzung mit paganen u. jüdischen Konzepten hier häufig im Vordergrund stünde. Darum muss es hier genügen, einige wenige Beispiele anzuführen. Clemens v. Alex. erhellt den Gedanken der G., indem er zeigt, wie sich die Forderung der Feindesliebe mit der Forderung aus Lc. 14, 26 vereinbaren lässt, Vater u. Mutter zu hassen: Es gehe um die unvergleichlich größere Liebe zu Gott um der Güter willen, die Gott denen, die ihn lieben, bereitet hat (quis div. salv. 22f [GCS Clem. Alex. 3, 174f]). Origenes deutet die Martyriumsbereitschaft als Ausdruck wirklicher G. ‚aus ganzer Seele', die den Leib abzulegen bereit ist (exhort. mart. 2f [GCS Orig. 1, 4f]). Petrus Chrysologus interpretiert die Ankunft Gottes als Kind in der Krippe als Beleg dafür, dass Gott

mehr geliebt als gefürchtet werden will (serm. 158, 1 [CCL 24B, 980]). Ambrosius lässt in seiner Trauerrede auf Theodosius in seinen Hörern das Bild der Seele des Kaisers erstehen, die sich dem Himmel zu bewegt u. den dort Entgegenkommenden ihr ‚ich habe geliebt!‘ (dilexi, Ps. 116 [114], 1) entgegenruft: G. zuerst ist gemeint, aber dieses Lieben ist die Erfüllung des Gesetzes, die Erfüllung des Willens des Herrn (obit. Theod. 17/22 [CSEL 73, 380/2]). Joh. Chrysostomus beschreibt die G. als unermessliche Steigerung gegenüber dem erotischen Liebesglück, keine Freude ist größer, kein Genuss süßer: ‚Kostet u. seht, wie süß der Herr ist‘ (Ps. 34 [33], 9; in Rom. hom. 23, 5 [PG 60, 622]). Augustinus anerkennt, dass auch die Platoniker verstanden haben, dass sie glückselig nur durch Teilhabe am Licht Gottes sein können, dem sie darum mit der Reinheit purer Liebe anhangen möchten, was sie aber in ihrer Götterverehrung weit verfehlen (civ. D. 10, 1). Nur die Christen bringen Gott die wahre Opfergabe im Feuer glühender Liebe dar (ebd. 10, 3f). Gemäß Rom. 5, 5 werde uns die Liebe zu Gott durch den Hl. Geist gegeben; sie ist nicht aus unserem eigenen Antrieb möglich (in Joh. tract. 74, 1 [CCL 36, 512f]). Jetzt, in dieser Welt, lieben wir Gott, ‚indem wir glauben, was wir schauen werden; dereinst werden wir lieben, indem wir schauen, was wir glauben‘ (ebd. 75, 5 [517]). ‚Beginne zu lieben, u. du wirst vollendet werden. Hast du angefangen zu lieben? Dann hat Gott angefangen, in dir zu wohnen‘ (in ep. Joh. 8, 12 [SC 75, 366]). Zu dieser in unserer Welt möglichen Liebe zu gelangen, kann ein langer Prozess sein: Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi (conf. 10, 27, 38).

IV. Feindes-, Nächsten- u. Bruderliebe im NT u. im antiken Christentum. a. Feindesliebe. Gemeinhin gilt die Feindesliebe als radikalste Ausprägung der N. u. als Inbegriff des Neuheitscharakters christlicher Ethik. In der rekonstruierten Spruchquelle Q scheint die N. nur in der radikalisierten Form der Feindesliebe erwähnt gewesen zu sein: ‚Liebt eure Feinde, u. betet für die, die euch verfolgen‘ (Q 6, 27f [Mt. 5, 44 par. Lc. 6, 27f]). Das Mc.-Ev. dagegen kennt das Gebot der Feindesliebe nicht, das somit nur über Q in die Evv. von Mt. u. Lc. gelangt sein dürfte. In Q scheinen im Kontext (der bei Lc. erhalten geblieben sein dürfte) die Seligpreisungen vorangestanden zu haben: der Armen, Hungernden u. Trauernden sowie derer, die ‚euch schmähen u. verfolgen u. alles mögliche Schlechte gegen euch sagen wegen des Menschensohnes‘ (Q 6, 20/4). Diese Kritiker u. Verfolger sind die Feinde, die es zu lieben u. für die es zu beten gilt. Die Begründung lautet, dass die Hörer dieser Botschaft erst auf diese Weise ‚Söhne des Vaters‘ werden, der ‚seine Sonne aufgehen lässt über Böse u. Gute‘ (ebd. 6, 35c). Deshalb hat man dem, der einen auf die Wange schlägt, auch die andere hinzuhalten (ebd. 6, 29). Wahrscheinlich gehört zu Q auch die nur bei Mt. 5, 41 erhaltene Forderung: ‚mit dem, der dich zu einer Meile Frondienst zwingt (ἀγγαρεύσει), gehe zwei‘. Die Liebe gegenüber denen, die einen auch ihrerseits lieben, wird hingegen als Selbstverständlichkeit betrachtet, für die kein besonderer Lohn zu erwarten ist: ‚Wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr? Tun dasselbe nicht auch die Zöllner?‘ (Q 6, 32 [Mt. 5, 46 par. Lc. 6, 32]). – Die Feindesliebe erscheint heute revolutionärer, als sie im ursprünglichen Zusammenhang von Q wohl war (das Folgende nach Ebner). Liest man nämlich das Gebot der Feindesliebe in seinem Kontext u. genauen Wortlaut, soweit rekonstruierbar, so fällt auf, dass das Gebot sofort konkretisiert wird: Man soll für die Feinde beten. Es liegt somit keine affektive Bedeutung von ἀγαπάω vor. Dem Kontext in Q nach zu schließen sind zudem nicht Feinde aller Art gemeint, sondern Menschen, die die angesprochenen Jesus-Anhänger verfolgen, hassen, verfluchen, schmähen usw. Damit rücken die Stellen bei Epiktet u. Dion v. Prusa über den wahren Kyniker, der seine Verächter liebt u. sie wie ein Vater behandelt (s. o. Sp. 666f), nahe an Q. Das gilt auch für die bei Q im unmittelbaren Kontext stehenden Verhaltensregeln, zB. den Rat, wenn man von einem röm. Soldaten gemäß Besatzungsrecht gleichsam als Packesel für eine Wegstrecke von einer Meile in Anspruch genommen wird, noch eine weitere Meile mitzugehen: Auch Epiktet empfiehlt, sich in einem solchen Fall nicht zu widersetzen (diss. 4, 1, 79). Das Gebot der Feindesliebe in Q geht nicht über die Ratschläge kynischer Diatriben hinaus, ist auf die den Lebensumständen kynischer Wanderprediger vergleichbare Situation jesuanischer Wanderprediger zugeschnitten u. aus deren Per-

spektive eine praktikable Überlebenshilfe. – Ob die ursprüngliche Botschaft Jesu die Feindesliebe forderte u. diese Forderung bei ihm generell gemeint war, in der Spruchquelle Q dagegen auf die Situation der ,Wanderradikalen' bezogen wurde (vgl. G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums[3] [1989] 195), oder ob die Feindesliebe schon von Jesus im eingeschränkten Sinne von Q gemeint war, oder ob die Forderung nicht jesuanisch ist, sondern erst in Q erhoben wird, sei hier offengelassen. Jedenfalls sind schon bei Mt. u. Lc. Tendenzen zur Generalisierung festzustellen, gleichgültig ob damit die ursprüngliche Bedeutung wiedergewonnen oder überdeckt wird. Auf das Konto des Mt., der den Passus in den Kontext von Antithesen Jesu zu Judentum u. Heidentum einfügt, dürfte gehen, dass das Gebot der Feindesliebe durch Jesu Bemerkung eingeleitet wird: ,Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Du sollst deinen Nächsten lieben u. deinen Feind hassen. Ich aber sage euch ...' (5, 32). Damit gewinnt das Gebot der Feindesliebe bei Mt. eine grundlegende Relevanz im Sinne einer radikalen Überbietung des atl. Gebotes der N., die nach 22, 40 zu dem Doppelgebot gehört, an dem ,das ganze Gesetz u. die Propheten' hängen. Während die Einleitung zum Gebot der Feindesliebe bei Mt. das Gebot der N. Lev. 19, 18 (ohne ,wie dich selbst') zitiert, ist ein Gebot des Feindeshasses nirgends im AT formuliert (zu Qumran s. o. Sp. 679. 689), sondern eine von Mt. stammende Präzisierung durch einen ,exegetischen Zusatz ...: Zu den Alten ist das Gebot der N. in einer bestimmten, nämlich Feinde gerade ausschließenden Interpretation gesagt worden' (Luz 1, 406f). Über diesen spezifisch auf das Judentum bezogenen Hintergrund hinaus will Mt. mit dieser Zutat offenbar das Risiko mindern, dass die Forderung der N. abgeschliffen wird zu der universalen menschheitlichen Verhaltensweise, Freunden Gutes zu tun u. Feinden zu schaden (s. o. Sp. 665f). Auch Lc. gibt der Feindesliebe mit der Kontextualisierung in eine Rede ,vor den Ohren des Volkes' (7, 1), durch die Wiederholung des Gebotes in 6, 35 u. verschiedene Abänderungen (Ebner) universalere Bedeutung. Ansonsten kommt das explizite Gebot der Feindesliebe im NT nicht vor, wenn man vom Zitat aus Prov. 25, 21f (dem hungernden Feind zu essen geben, vgl. o. Sp. 675) in Rom. 12, 20 absieht (implizite Beispiele von Feindesliebe gibt es freilich, vgl. Lc 23, 34 [Christus am Kreuz betet für seine Peiniger]; Act. 7, 59f [der sterbende Stephanus betet für seine Mörder]). Im Reich-Gottes-Gleichnis vom anvertrauten Geld werden die Feinde des Königs am Ende im Gegenteil niedergemacht (Lc. 19, 27), u. aus dem Munde der beiden endzeitlichen Propheten schlägt nach Apc. 11, 5 ein Feuer, das ihre Feinde verzehrt. – In der offenbar überwiegend negativen bis feindseligen Wahrnehmung des frühen Christentums durch seine pagane Umgebung wird der Rat der Spruchquelle zur Feindesliebe wieder akut. Wie der Leib eigentlich Feind der Seele ist u. dennoch von ihr geliebt werden muss, so hassen auch die Menschen dieser Welt die Christen, ,weil sie den Genüssen entgegentreten', werden aber dem Diognetbrief zufolge gleichwohl von den Christen geliebt (6, 1/6). Die Christen lieben alle Menschen ,u. werden doch von allen verfolgt. ... Sie werden geschmäht - u. sie segnen' (ebd. 5, 11. 15; dt. Übers.: K. Wengst). Schon der zweite Clemensbrief kennt allerdings den Widerspruch zwischen christlicher Verkündigung u. Wirklichkeit: ,Wenn sie (die Heiden) nämlich von uns hören, dass Gott sagt: Ihr habt keinen Dank zu erwarten, wenn ihr liebt, die euch lieben, sondern ihr habt Dank zu erwarten, wenn ihr eure Feinde liebt u. die euch hassen - wenn sie das hören, bewundern sie das Übermaß an Güte. Wenn sie aber sehen, dass wir nicht nur die nicht lieben, die uns hassen, sondern nicht einmal die, die uns lieben, (dann) verspotten sie uns' (13, 4; dt. Übers.: K. Wengst); hier sind offenbar hasserfüllte innerchristliche Konflikte gemeint (zu Widersprüchen zwischen Verkündigung der Feindesliebe u. Realität vgl. W. Bauer, Das Gebot der Feindesliebe u. die alten Christen: ZsTheolKirch 27 [1917] 37/54; W. C. van Unnik, Die Motivierung der Feindesliebe in Lc. 6, 32/5: NovTest 8 [1966] 284/300; J. Whittaker, Christianity and morality in the Roman Empire: VigChr 33 [1979] 209/25). Dagegen vertraut Athenagoras auf die unmittelbare Überzeugungskraft des Vergleichs der gehässig streitenden Philosophen mit den christl. Lehren der Feindesliebe (leg. 11 [42f Marcovich]). Andere mildern den Widerspruch zur Realität, indem sie die Feindesliebe mildern, zB. zum bloßen Rat: ,Bitte darum, den Feinden wohltun zu können' (εὔχου τοὺς ἐχθροὺς δύνα-

σθαι εὐεργετεῖν: Sext. sent. 213 [36 Chadwick]). Tertullian behauptet dagegen brachial u. mit einem bis in die Neuzeit durchschlagenden propagandistischen Erfolg, das AT bestehe im ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn', während erst durch Christus als Lehrer der patientia der Glaube zum Durchbruch gekommen sei, dass man nichts Böses mehr tun dürfe u. selbst die Feinde lieben solle (pat. 6 [CCL 1, 306]). Tertullian behauptet, das Gebot, die Feinde zu lieben u. für die Verfolger zu beten, sei die vollkommene, den Christen eigentümliche, sonst unübliche Güte (ad Scap. 1, 3 [ebd. 2, 1127]: perfecta et propria bonitas nostra, non communis). Freundesliebe haben alle, Feindesliebe nur die Christen (ebd.). Die Antwort des Origenes auf die Kritik des Celsus an der christl. Feindesliebe wird u. Sp. 714 resümiert. – Generell wird die Feindesliebe in der vor- wie nachkonstantinischen Epoche jeweils den Zeitumständen angepasst. Als nach den Bedrängnissen des Decischen Opferbefehls *Karthago von einer Epidemie heimgesucht wurde u. eine Gruppe dafür die Christen verantwortlich zu machen suchte, antwortete Cyprian diesen, Christen dürften nicht hassen, sondern gefielen Gott dadurch, dass sie gerade keine Vergeltung üben: ‚Eure Hasstiraden erwidern wir mit Wohlwollen, u. für die Folterungen u. Qualen, die uns zugefügt werden, zeigen wir die Wege des Heils auf' (Demetr. 25 [CCL 3A, 50]). – Wohlwollen (benivolentia) ist freilich eine eher im Sinne von 1 Cor. 4, 12 (‚geschmäht segnen wir') abgeschwächte Form von Liebe. Ambrosius denkt dagegen in seiner Ethik für Kleriker vermutlich nicht mehr primär an politische Verfolgungen (auch wenn es sie im Konflikt mit homöischen Teilen des Kaiserhauses gegeben haben mag), sondern auch an innerchristliche, vielleicht sogar innerklerikale Streitigkeiten, wenn er das eben zitierte Wort 1 Cor. 4, 12 empfiehlt u. ausdrücklich als Interpretation des jesuanischen Gebotes der Feindesliebe darstellt (off. 1, 48, 235 [ebd. 15, 86]). Ambrosius lässt in Anknüpfung an die Terminologie von Cant. 2, 4 (ordinate in me caritatem) die Liebe durch das Gebot der Feindesliebe ‚geordnet' werden, denn während das Gesetz Gleiches mit Gleichem zu vergelten fordere, werde in den Seligpreisungen der Feindschaft die Liebe entgegengestellt, ohne dass dadurch das Gesetz einfach aufgehoben werde (in Lc. 5, 73 [ebd. 14, 159]). Joh. Chrysostomus beginnt seine Auslegung von Mt. 5, 43/5 mit den Worten: ‚Schau, wie er (Christus) uns hier den letzten Schlussstein alles Guten (τὴν κορωνίδα τῶν ἀγαθῶν ... ἐσχάτην) vor Augen stellt' (in Mt. hom. 18, 3 [PG 57, 268]). Chrysostomus liest den Mt.-Text u. seinen Kontext genau u. betont darum, dass nicht nur der Hass verboten, sondern wirkliche Liebe des Feindes geboten werde. Das Gebot, für den Feind zu beten (Mt. 5, 44), wird sogar als Steigerung der Liebe gedeutet. Dabei werden neun aufsteigende Stufen zum Gipfel der Bestheit (κορυφὴ ... τῆς ἀρετῆς) unterschieden, beginnend vom Versuch, Unrecht gar nicht erst aufkommen zu lassen, über die Feindesliebe als siebte Stufe, dem Feind Gutes zu tun als achte, bis schließlich zur höchsten, neunten Stufe: für ihn zu beten (in Mt. hom. 18, 4 [PG 57, 269]). Chrysostomus setzt sich mit dem Zweifel auseinander, ob hier nicht zuviel verlangt wird u. ruft demgegenüber die Größe von Gottes Erlösungstat in Erinnerung. Vielleicht widerspricht Chrysostomus mit seiner Betonung der Liebe gewissen Tendenzen im *Mönchtum, die Liebe (nur?) als Sprössling der ἀπάθεια u. Tür zu höherer Erkenntnis der Natur (ἀγάπη δὲ θύρα γνώσεως φυσικῆς: Evagr. Pont. pract. prol. [SC 171, 492]) zu betrachten, die dann ihrerseits erst zu Theologie u. Glückseligkeit führe. Andere Theologen des Mönchtums wie Diadochus v. Photice, aber auch *Joh. Cassianus folgen der Sicht des Chrysostomus u. betrachten die ἀγάπη als die wahre Vollendung, die den Liebenden mit Gott vereine (Diadoch. perf. 12/23 [SC 5bis, 90/6]; Joh. Cassian. conl. 11, 7. 12 [CSEL 13, 320. 327]; vgl. Warnach 63). – Nach Augustinus gibt Gott denen, die ihn lieben, als ewige Belohnung sich selbst. Deshalb könne man die eigenen Feinde lieben, weil man sie nicht fürchten müsse, da sie einem das, was man liebt, nicht entreißen können; man könne im Gegenteil Mitleid mit ihnen haben, weil sie von demjenigen, den man selbst liebt, getrennt sind (doctr. christ. 1, 29, 30 [CCL 32, 23]). Im Alter wird Augustinus skeptischer: Das Gebot der Feindesliebe wirklich halten zu können, ist Sache der vollkommenen Söhne Gottes; zwar solle jeder nach dieser Vollkommenheit streben, aber die Vergebungsbitte des Vaterunsers werde von Gott wohl schon dann erfüllt, wenn der Mensch,

auch wenn es zur Feindesliebe nicht reicht, wenigstens demjenigen von Herzen vergibt, der ihn darum bittet (enchir. 19, 73 [ebd. 46, 88f]).

b. Nächsten- u. Bruderliebe. Mt. zitiert das Gebot der N. Lev. 19, 18 dreimal: zuerst 5, 43 (ohne ‚wie dich selbst'), wo dem Gebot der N. das Gebot der Feindesliebe geradezu als Überbietung entgegengesetzt wird (s. o. Sp. 693); zweitens 19, 19 (mit ‚wie dich selbst'), wo er es an die Teil-Zitation des Dekalogs anhängt, mit der Jesus auf die Frage des reichen Jünglings antwortet, wie das ewige Leben zu erlangen sei; hier wird das an der ersten Stelle mindestens relativierte Gebot der N. gewissermaßen rehabilitiert, ja es rückt in den Rang der Dekalog-Gebote auf; die dritte Stelle ist dann die vom Doppelgebot 22, 39 (mit ‚wie dich selbst'). – Bei Lc. wird das Doppelgebot anders als bei Mt. u. Mc. durch den Gesetzeskundigen ausgesprochen, nicht durch Jesus, der nur die Richtigkeit des Doppelgebots bestätigt. Lc. lässt den Gesetzeskundigen anschließend die Frage stellen, wer denn sein Nächster sei, u. Jesus mit dem nur bei ihm überlieferten Gleichnis vom barmherzigen Samariter antworten (10, 29/37). Dieses Gleichnis deutet damit die N. gegenüber der ursprünglichen atl. Einschränkung auf Israeliten etwas genereller. Die Universalisierung ist aber keineswegs unzweifelhaft, ihr Grad vielleicht begrenzt, denn Lc. rechnet sicherlich mit Lesern, denen die gemeinsamen Wurzeln von Samaritanern u. Israeliten bewusst sind: Die Samariter stehen gerade nicht ohne weiteres für ‚alle Menschen'. Bei Mt. kann man den universalen Aspekt aus der Begründung der Feindesliebe mit dem Scheinen von Gottes Sonne über Böse u. Gute (5, 45) u. der Zusammenfassung der Bergpredigt durch die universal formulierte *Goldene Regel in 7, 12 wohl herauslesen; aber dass sich die Universalisierung daraus ‚klar' ergebe (so Luz 3, 280), ist übertrieben. Das ‚wie dich selbst' im Gebot der N. ist aus Lev. 19, 18 übernommen u. dennoch nicht ganz leicht im ntl. u. christl. Kontext zu interpretieren, da hier ‚die Balance zwischen Selbstliebe u. N. gestört' erscheint, weil die in den Evv. gepredigten Ideale von Gewaltverzicht, Feindesliebe u. Martyriumsbereitschaft eher auf Selbstpreisgabe zielen (Luz 3, 280f). Noch Augustinus wird mit dem Problem ringen, Selbstliebe einerseits als Negativum, andererseits als Implikation u. Voraussetzung von G. u. N. verstehen zu müssen. Im Corpus der johanneischen Schriften ist wohl vor allem die Liebe der Christen untereinander im Blick, also Bruderliebe: ‚Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebt, damit, wie ich euch geliebt habe, auch ihr einander liebt. Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt' (Joh. 13, 34; vgl. 1 Joh. 4, 20f [s. o. Sp. 681]; vgl. 2, 10; 3, 10. 14. 17f). – Paulus zitiert Lev. 19, 18 in Rom. 13, 9 u. Gal. 5, 14 (außer hier u. bei den Synoptikern wird Lev. 19, 18 im NT nur noch in Jac. 2, 8 zitiert, wo der Vers als ‚königliches Gesetz' [νόμος βασιλικός] bezeichnet wird). Paulus umrahmt in Rom. 13 das Gebot der N. durch die Forderung: ‚Seid niemand irgendetwas schuldig, als nur einander zu lieben! Denn wer den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt'. Es folgen vier explizit aufgeführte Gebote des Dekalogs, mit der Klausel verbunden: ‚u. wenn es ein anderes Gebot gibt', diese alle aber seien in dem einen Wort zusammengefasst: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst' (13, 8f). Ähnlich in Gal. 5, 13f: ‚Denn ihr seid zur Freiheit berufen worden, Brüder. Nur nicht die Freiheit als Anlass für das Fleisch, sondern dient einander durch die Liebe. Denn das ganze Gesetz ist in einem Wort erfüllt: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst'. Dies kann man als den Hintergrund der paulinischen Aussagen über Glaube, Liebe u. Hoffnung sehen, in der die Liebe überwiegt (s. u. Sp. 698/700): ‚Die Erkenntnis bläht auf, die Liebe aber erbaut' (1 Cor. 8, 1). Die Forderung des Paulus, ‚gegenüber allen' Gutes zu tun, ‚am meisten aber gegenüber den Glaubensgenossen' (πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως), hat allerdings gemeinsam mit den genannten Aussagen des johanneischen Corpus dazu beigetragen, dass der christl. N. auch eine Tendenz zur Reduktion auf binnenchristliche Liebe verliehen werden konnte. – In Eph. 5, 1f, Col. 3, 12/4 u. anderen Stellen wirkt das paulinische Liebesverständnis nach. Sogar die eheliche Liebe wird als Nachahmung der Liebe Christi zur Kirche empfohlen (Eph. 5, 25). Unter dem Terminus φιλαδελφία mahnen neben Rom. 12, 10 u. 1 Thess. 4, 9 auch Hebr. 13, 1 sowie 1 Petr. 1, 22 u. 2 Petr. 1, 7 zur Bruderliebe. – In der praktizierten N. wird man laut Diognetbrief Nachahmer Gottes (10, 6). Aristides verteidigt die Christen mit dem Argument, sie

trieben keinen Ehebruch, unterschlügen nicht, ehrten Vater u. Mutter, ‚erweisen ihrem Nächsten Gutes', lögen nicht, ‚sie lieben einander', sparten sogar, wenn sie selbst nichts über den eigenen Bedarf hinaus haben, sich das für einen Bedürftigen unter ihnen Nötige selbst vom Munde ab, usw. (apol. 1, 15, 4/9). Justin kann diese Formen der christl. Liebe gegenüber allen Menschen etwas verhalten στέργειν ἅπαντας nennen (ebd. 1, 15, 9). Cyprian erinnert daran, dass Christus seinen Jüngern nichts häufiger ans Herz gelegt u. als gewissenhafter zu halten angeraten habe, als einander mit derselben Liebe zu lieben, die er ihnen entgegenbrachte (zel. 12 [CCL 3A, 81f]). Nach Basilius erfordert die N., vom eigenen Reichtum alles Unnötige abzugeben: ‚Wer daher den Nächsten liebt, wie sich selbst, besitzt nicht mehr als der Nächste' (hom. 7, 1 [PG 31, 279]). Gregor v. Naz. anerkennt viele christl. Tugenden, doch die Liebe zur Armut, das Mitleiden mit dem Nächsten sei die größte (or. 14, 5 [ebd. 35, 864]). Um so mehr schmerzt es ihn, dass es in der Kirche keineswegs liebevoll zugehe, auch nicht unter den Priestern (ebd. 2, 79/85 [SC 247, 192/202]). Für Joh. Chrysostomus übertrifft die N. das Fasten, die Enthaltsamkeit u. sogar die Martyriumsbereitschaft. Christi Forderung ‚Weide meine Lämmer' sei jedem Christen zugesprochen (in Mt. hom. 77, 6 [PG 51, 710]). Nach Augustinus ist die N. nicht nur caritativ zu verstehen: ‚Wenn demjenigen, der sich selbst auf die rechte Weise zu lieben verstehe, aufgetragen wird, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, was wird dem anderes aufgetragen, als dass er diesem, so weit es möglich ist, Gott zu lieben empfiehlt? Das ist die wahre Gottesverehrung, die wahre Religion' (civ. D. 10, 3). Augustinus weist darauf hin, dass in dem Vers: ‚Dieses ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe' (Joh. 15, 12) die letztere Klausel zu beachten sei: Die christl. Liebe unterscheide sich dadurch von der Liebe anderer Menschen, dass es ihr um die Gottesherrschaft ‚alles in allem' (1 Cor. 15, 18) gehe; die sich u. einander lieben, um Gott zu besitzen, die lieben in der richtigen Weise (in Joh. tract. 83, 3 [CCL 36, 536]). Der Neuheitscharakter der N. wird von Cyrill v. Alex. darin gesehen, dass Lev. 19, 18 den Nächsten ‚wie sich selbst' zu lieben gebiete, für die Christen dagegen der neue Maßstab die Liebe Christi sei, der die Menschen mehr als sich geliebt habe (Cyrill. Alex. in Joh. comm. 9, 13, 34 [4, 394/7 Pusey]). – Als indirektes Argument wird die N. von Epiphanius v. Salamis benutzt; er liest in der von Markion emendierten Ausgabe der Apostelbriefe Rom. 13, 8 in der Gestalt ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν πλησίον νόμον πεπλήρωκεν; für Epiphanius ist Markions Grundgedanke der Trennung zwischen dem Schöpfergott u. dem guten, fremden Gott Jesu damit bereits widerlegt; denn wenn die ntl. N. das atl. Gesetz erfüllt, dann kann das Gesetz nicht von Christus u. seinem Vater getrennt werden: Gott ist die Liebe, ob im AT oder im NT (haer. 42, 123, refut. 35 [GCS Epiphan. 2, 178]). Hippolyt hatte Marcion einst wegen seines Grundkonzepts vorgeworfen, kein Jünger Christi, sondern des Empedokles u. seiner Lehre von den zwei Ursachen von allem zu sein, nämlich Streit u. Liebe (ref. 7, 29, 2 [GCS Hippol. 3, 210]).

V. Liebe als Tugend. a. Paulinische Trias ‚Glaube, Liebe, Hoffnung' u. ihre patristische Rezeption. In der LXX wie im NT spielt der Begriff der ἀρετή eine marginale Rolle. Sap. 8, 7 allerdings heißt es, die Weisheit lehre ‚Maß u. Klugheit, Gerechtigkeit u. Tapferkeit, die Tugenden, die im Leben der Menschen nützlicher sind als alle anderen'. Diesen vier seit dem 5. Jh. vC. bezeugten, durch Platon kanonisierten Begriffen, die man seit Ambrosius virtutes cardinales nennt (zB. in Lc. 5, 62 [CCL 14, 156]), treten im NT, ohne dass dafür als Oberbegriff ἀρετή verwendet werden muss, mehrere weitere Haltungen zur Seite. In Gal. 5, 19/26 wird bereits in einer Art Laster- u. Tugendkatalog einer Reihe von ‚Werken des Fleisches' wie Unzucht, Idololatrie u. Neid (*Hauptsünden) mehrerlei ‚Frucht des Geistes' gegenübergestellt, nämlich Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut u. Selbstbeherrschung. 1 Tim. 6, 11 bietet eine andere Liste, die jedoch ebenso wie die Liste 2 Petr. 1, 5/7 (hier der ἀρετή-Begriff) erneut die Liebe umfasst. Auch die verschiedenen Konkretisierungen rechten Handelns innerhalb der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit gemäß Rom. 13 gipfeln in der Forderung des Paulus, niemandem etwas schuldig zu bleiben außer einander zu lieben: ‚denn wer den Anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt' (13, 8). Die stärkste Wirkung ging wohl von dem schon

bei Clemens v. Alex. ἡ ἁγία τριάς (strom. 4, 54, 1) genannten Ternar 1 Cor. 13, 13 aus: ‚Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; die größte aber von diesen ist die Liebe' (vgl. auch 1 Thess. 1, 3; Col. 1, 4f). Der Kontext ist der paulinische Lobpreis der Liebe: ‚Wenn ich in den Sprachen der Menschen u. der Engel rede, aber keine Liebe habe, so bin ich ein tönendes Erz geworden oder eine schallende Zimbel. Und wenn ich Weissagung habe u. alle Geheimnisse u. alle Erkenntnis weiß u. wenn ich allen Glauben habe, so dass ich Berge versetze, aber keine Liebe habe, so bin ich nichts. Und wenn ich all meine Habe zur Speisung austeile u. wenn ich meinen Leib hingebe, damit ich Ruhm gewinne, aber keine Liebe habe, so nützt es mir nichts. Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig; sie neidet nicht, die Liebe tut nicht groß, sie bläht sich nicht auf. ... Sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie erduldet alles' (1 Cor. 13, 1/5. 7). Die Stelle wird von vielen Autoren ausführlich gedeutet. zB. in besonders ausgewogener Weise von Joh. Chrysostomus (in 1 Cor. hom. 33f [PG 61, 275/96]). Zeno v. Verona wird ein Traktat De spe, fide et caritate zugeschrieben, worin die caritas als omnium ... regina bezeichnet wird (tract. 1, 36 [1, 2], 4, 10 [CCL 22, 94]). Augustinus' Handbüchlein der christl. Lehre trägt den Titel Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, wobei zwar die Darstellung des Glaubens den meisten Raum einnimmt, aber der Liebe der kurze, jedoch deutlich krönende Abschluss gilt (31, 117/32, 121 [ebd. 46, 111/4]). Zu wissen, was zu glauben, zu hoffen u. zu lieben ist, sei das höchste, ja einzige, dem es ‚in religione' zu folgen gelte (ebd. 1, 4 [50]).

b. Tugendethische Kontextualisierungen der Trias im Allgemeinen u. der Liebe im Besonderen. Der paulinische Gedanke, dass Glaube erst durch Liebe wirksam wird (Gal. 5, 6), ist nicht fern dem johanneischen Gedanken: ‚Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebt. Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr untereinander Liebe habt' (Joh. 13, 34f). Aus solchen u. anderen Stellen des NT spricht eine übergeordnete Stellung der Liebe in der Sphäre des Ethischen, die von vielen Autoren des antiken Christentums betont wird. So erörtert Clemens v. Alex. den engen Zusammenhang der klass.-antiken Tugenden, zeigt aber, dass deren Übung noch nicht ausreiche. Denn die Haltung des wahren Gnostikers kulminiere in der Liebe zu Gott, die um ihrer selbst willen erstrebt werde, u. die allein tugendhaftes Tun im vollen Sinne ermögliche (strom. 7, 67f). Augustinus bezeichnet die ‚Ordnung der Liebe' als ‚kurze u. wahre Definition der Tugend' (mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris: civ. D. 15, 22). Mehr noch: In gewisser Hinsicht sei überhaupt nur die höchste G. Tugend (nihil omnino virtutem esse affirmaverim nisi summum amorem dei: mor. eccl. 1, 15, 25 [CSEL 90, 29]), u. die vier paganen Tugenden müssten aus christlicher Sicht jeweils als Formen des amor verstanden werden, zB. die Tapferkeit als Liebe, die um des Geliebten willen alles leicht erträgt, die Klugheit als Liebe, die das Hilfreiche vom Hinderlichen zu sondern versteht, usw. (ebd. [29f]). Gregor d. Gr. kennt zwar die vier Kardinaltugenden (moral. 2, 76 [CCL 143, 105f]), interessiert sich aber mehr für die von ihm ebenfalls als virtutes bezeichneten sieben Gaben des Hl. Geistes (gemäß Jes. 11, 2 LXX / Vulg.), denen er als Geschwister die drei bona summa (moral. 27, 46 [CCL 143B, 1388f]) fides, spes u. caritas beiordnet (ebd. 1, 27 [143, 45f]; 35, 16 [143B, 1802f]). Auf diese Weise arbeitet Gregor einer Systematisierung der Tugenden vor, bei der die Liebe ins Zentrum rückt: die virtutes entstehen aus der caritas (ebd. 1, 27 [143, 45f]). Für Isidor v. Sevilla sind fides, spes u. caritas die summae virtutes (sent. 2, 36 [PL 83, 638]). Erst Petrus Lombardus wird dann hintereinander Glaube (sent. 3 dist. 23/5), Hoffnung (ebd. 26), Liebe (ebd. 27/32) u. anschließend die Kardinaltugenden (ebd. 33) anhand von Zitaten darstellen u. damit die seit dem 13. Jh. übliche Unterscheidung der drei nunmehr ‚virtutes theologicae' genannten Tugenden von den vier ‚virtutes cardinales' vorbereiten, wie sie klassisch Thomas v. Aquin lehrt (s. th. 1, 2, 61f).

VI. Doppelgebot der Liebe u. andere Synthesen der Liebeskonzepte. a. Jesuanisches Doppelgebot. 1. Neues Testament. Das Doppelgebot der G. u. N. erscheint im Mc.- u. im Mt.-Ev. als ein Spitzensatz der Verkündigung Jesu (zur Frage paganer u. jüdischer Vorbilder vgl. o. Sp. 667. 677/9). Mc. 12, 28/34 u. ihm folgend Mt. 22, 34/40 lassen Jesus das Doppelgebot in seinen letzten Tagen in Jerusalem aussprechen, unmittelbar nach der

Diskussion mit *Pharisäern um die Steuerzahlung u. mit Sadduzäern um die Auferstehung. Lc. 10, 25/8 dagegen bringt das Doppelgebot chronologisch früher in der großen Einschaltung nach der Seligpreisung der Jünger. Nach Mc. 12, 28 fragt ‚einer der Schriftgelehrten, die ihnen zugehört hatten', welches ‚das höchste Gebot von allen' sei. In Mt. 22, 34f fragt einer der Pharisäer, ein Gesetzeskundiger (νομικός sollte gegen E. Nestle / K. Aland, Novum Testamentum Graece[27] [2001] 64 beibehalten werden; Luz 3, 269[1]), um ihn auf die Probe zu stellen, ‚welches Gebot ist groß (d. h. das höchste) im Gesetz?'. Nach Lc. 10, 25 steht ein Gesetzeskundiger auf, ‚versuchte ihn u. sprach: Meister, was muss ich tun, damit ich das ewige Leben ererbe?'. Bei allen drei Evangelisten wird im Prinzip mit der gleichen Kombination aus Dtn. 6, 5 (G.) u. Lev. 19, 18 (N.) geantwortet, also durch das Doppelgebot, allerdings mit mehreren Unterschieden. So gibt bei Mt. u. Mc. Jesus diese Antwort, während bei Lc. Jesus zurückfragt: ‚Was steht im Gesetz geschrieben? Was liest du?', woraufhin der Gesetzeskundige (u. nicht Jesus) das Doppelgebot als Antwort ausspricht. Nur bei Mc. schickt Jesus dem Doppelgebot zuerst den auch im AT vorangehenden Vers Dtn. 6, 4 (Šemaʿ Israel) voraus, weshalb bei Mc. mehr Gewicht auf dem Gottesbezug als bei Mt. u. Lc. liegt. Auch Zahl u. genauer Wortlaut der in den Mss. der LXX differierenden Bestimmungen der Art der G. (mit ganzem Herzen, Seele, Verstand [διάνοια, vgl. Philo decal. 64], Kraft) sind bei den Synoptikern (u. in deren hsl. Überlieferung) unterschiedlich. Bei Mt. sagt Jesus nach der Zitation des Gebots der G., dies sei das große (d. h. höchste?) u. erste (πρώτη) Gebot, das andere aber sei ihm gleich, nämlich den Nächsten zu lieben wie sich selbst; bei Mc. wird ebenfalls das ‚erste' vom ‚zweiten' Gebot unterschieden (vgl. Philons Unterscheidung der erst- u. der zweitrangigen der zehn Gebote: s. o. Sp. 678f; vgl. auch PsPhocyl. 8 [2 Derron]: ‚Zuerst [πρώτα] Gott ehren, dann deine Eltern'). Mt. 22, 40 schließt die Perikope mit der Bekräftigung Jesu ab: ‚An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten' (diese im NT häufigere Zweiteilung des AT ist trotz 4 Macc. 18, 10 im antiken Judentum selten; Strack / Billerb. 1, 240). Ob die schon von Hillel benutzte hermeneutische Regel der Unterscheidung von kelal (Allgemeinem) u. peraṭ (Besonderem; vgl. W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüd. Traditionslit. 1 [1899] 80) irgendetwas damit zu tun hat, wie Luz 3, 278. 281f u. viele andere im Anschluss an die von Strack / Billerb. 1, 907f gebotenen rabbin. Parallelen erwägen, kann man infrage stellen (vgl. Nissen 400f). Jedenfalls gibt das Mt.-Ev. durch Jesu abschließende Bekräftigung in 22, 40 eine Deutung des Doppelgebotes als Zusammenfassung u. Summe des AT. Wie diese genauerhin beschaffen sei, wird nicht erläutert. Im Ev. insgesamt denkt Mt. offenbar nicht an eine logische Ableitung anderer Gebote aus diesen zweien, sondern eher an eine lockere Zuordnung aller atl. Gebote in irgendeiner Weise zu diesen beiden (Luz 3, 282). – Die Reaktion des fragenden Pharisäers erzählt Mt. nicht. Mc. 12, 32f dagegen antwortet der Schriftgelehrte, indem er bestätigt, Jesus habe gut u. wahrheitsgemäß gesprochen, u. anschließend Dtn. 6, 4 mit einer Textvariante von ebd. 4, 35 kombiniert. Dann wiederholt er das Doppelgebot nochmals leicht variiert u. behauptet, dies sei mehr als alle Brand- u. Schlachtopfer. Jesus spricht zu ihm: ‚Du bist nicht fern vom Reich Gottes'. Da bei Lc. das Doppelgebot von vornherein nur vom Gesetzeskundigen ausgesprochen wird, beschränkt sich hier Jesus auf die Bestätigung: ‚Richtig hast du geantwortet; tue dies, u. du wirst leben' (10, 28). Mehrere minor agreements zwischen der Mt.- u. der Lc.-Fassung der Perikope könnten erwägen lassen, dass sie außer der Mc.-Fassung beide die gleiche Sondertradition dazu kannten, wobei Mt. sich deutlich enger als Lc. an Mc. gehalten hätte (Luz 3, 270f). Nur bei Mt. wird zwei Kapitel später (24, 12) das Erkalten der Liebe (N., aber wohl auch G.) als endzeitliches Zeichen erwähnt. Bei Lc. ergibt sich die Besonderheit, dass ‚das Zentrum der christl. Ethik' (Luz 3, 271) nicht von Jesus ausgesprochen wird, sondern von einem jüd. Gesetzeskundigen. Für alle drei Synoptiker gilt, dass die Zuspitzung auf das Doppelgebot vielleicht nicht völlig neu gegenüber dem Judentum ist (vgl. o. Sp. 677/9), aber doch ungewöhnlich u. pointiert. Der universale Charakter der N. ergibt sich weniger aus dem Doppelgebot allein als vielmehr aus anderen Stellen der Evv. (s. o. Sp. 689/98). Geht die ganze Perikope vom Doppelgebot in ihren Grundzügen auf Jesus zurück? Luz nennt das ‚nach heutiger Erkenntnis

mehr als unsicher' (3, 277). – Auf die Zusammengehörigkeit von G. u. Bruderliebe weist insbesondere 1 Joh. hin: ‚Und dieses Gebot haben wir von ihm, dass, wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben soll' (4, 21); ‚das nämlich ist die Liebe zu Gott, dass wir seine Gebote halten' (5, 3).

2. Patristische Auslegung. Die *Didache gebietet gleich zu Beginn ihrer Zwei-Wege-Lehre: ‚Das nun ist der Weg des Lebens: Erstens sollst du Gott, der dich geschaffen hat (Sir. 7, 30), lieben, zweitens deinen Nächsten wie dich selbst! Und alles, von dem du nicht willst, dass es dir geschehe, sollst du auch keinem andern tun!' (Did. 1, 1; dt. Übers.: K. Wengst). Es ist nicht sicher, dass die synoptische Überlieferung vom Doppelgebot hinter der Stelle steht. Erstens ist kein exaktes NT-Zitat erkennbar. Zweitens ist die N. durch das unmittelbare Folgen der (hier negativ formulierten) *Goldenen Regel mit einer Deutungstendenz verbunden, die nicht dem spezifisch christl. Gedanken der Liebe entspricht; dies mag an der vermutlichen jüd. Vorlage liegen, die vielleicht erst durch die Verse ebd. 1, 3b/2, 1 christianisiert wird, vor allem durch die Einschärfung der Feindesliebe in 1, 3; es ist nicht einmal sicher, dass diese in einigen Hss. fehlende interpolatio evangelica zur ursprünglichen Didache gehört (dt. Übers.: K. Wengst). Allerdings wird auch Clemens v. Alex. noch in ähnlicher Gleichsetzung behaupten, die (bei ihm positiv gefasste) Goldene Regel schließe ‚alles in sich', es sei aber ‚auch möglich, die Gebote in zwei Sätzen zusammenzufassen, wie der Herr sagt: ...'; es folgt Mt. 22, 37. 39f (paed. 3, 88, 1f). – In der Didache wird sodann durch die Einfügung aus Sir. 7, 30 angedeutet, dass die Liebe zu Gott vielleicht eine Antwort auf Gottes Schöpferliebe ist. Deutlicher macht der Brief an Diognet, dass wir in der Liebe zu Gott wie auch zum Nächsten Nachahmer seiner Liebe zu uns sind (10, 3/6). Noch Leo d. Gr. fasst zusammen, unsere Liebe solle Gott u. dem Nächsten gelten, wobei das Vorbild dieser Liebe Gottes Liebe zu uns sei (serm. 20, 3 [CCL 138, 82f]). Die Didache (1, 2) impliziert, dass die N. u. die Selbstliebe sich aus dem Glauben ergeben, dass man selbst u. ebenso der Nächste Geschöpfe Gottes sind. Auch der Barnabasbrief (*Barnabas) fordert: ‚Du sollst den lieben, der dich geschaffen hat' (19, 2; dt. Übers.: K. Wengst), u. schließt eine Reihe von konkreteren Geboten gegenüber den Mitmenschen an, wodurch diese Gebote ein deutliches Übergewicht gegenüber der G. bekommen; darin deutet sich wohl ein genereller, schon im NT insgesamt angelegter Trend an, die G. gegenüber der N. zurücktreten zu lassen, ‚die dann bald in Bruderliebe umgedeutet wurde' (Berger 174f). Für Letzteres ist die Umformulierung des Doppelgebots in Orac. Sib. 8, 480/5 (GCS Orac. Sib. 172) ein Zeuge, wo gefordert wird, ‚innig den Nächsten wie sich zu lieben, u. Gott aus tiefster Seele zu lieben, allein nur ihn zu ehren, sind wir doch aus Christi heiligem, himmlischem Stamme all entsprossen, werden doch Brüder (Blutsverwandte, σύναιμοι) genannt' (dt. Übers.: A. Kurfeß / J.-D. Gauger). Auffällig ist zudem, dass der Barnabasbrief anders als die Synoptiker gebietet: ‚Du sollst deinen Nächsten mehr als dich selbst (ὑπὲρ τὴν ψυχήν) lieben!' (19, 5). Die Sextussentenzen fordern weniger überraschend, Gott mehr als sich selbst (πρὸ τῆς ψυχῆς) zu lieben (106b [24 Chadwick]), u. stellen dem das Gebot voran (u. nicht etwa nach), den ὁμόφυλος zu lieben (106a [ebd.]), d. h. den Stammesgenossen oder ‚Gleichartigen', also wohl den Mitmenschen. – Die Begründung der Liebe zum Nächsten aus dessen Gottgeschaffenheit wird auch von vielen anderen Autoren betont. Clemens v. Alex. zB. meint, wer sich der Armen erbarme, erweise seine Liebe zu den ihm Gleichen (Mitmenschen) aus Liebe zum Schöpfer des Menschengeschlechts (strom. 2, 86, 7). An anderer Stelle, nicht weit entfernt von dieser, fügt Clemens das Doppelgebot gemäß Mt. 22, 37. 39f mit Joh. 15, 11f (‚dieses ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe'), Ps. 109 (108), 4; 145 (144), 9 (Barmherzigkeit u. Güte des Herrn) u. dem als γνῶθι σαυτὸν interpretierten ‚Achte auf dich selbst' (Gen. 24, 6 u. ö.) zu einer Zitatencollage zusammen, ohne zu erläutern, wie sich all diese Konzepte verbinden lassen (strom. 2, 71, 1/3). – Recht genau an den Wortlaut der Doppelgebot-Version bei Mt. hält sich Irenäus (sofern die lat. Übers. exakt ist: haer. 4, 12, 2f [SC 100, 512/6]). Ihm kommt es darauf an, dass das Gesetz (AT) u. das Ev. im Doppelgebot übereinstimmen: ‚Wenn er (der Herr) von einem anderen Vater herabgestiegen wäre, dann hätte er das erste u. höchste Gebot niemals aus dem Gesetz übernommen. ... Aber Paulus sagt: 'Er-

füllung des Gesetzes ist die Liebe" (Rom. 13, 10). Anschließend zitiert Irenäus 1 Cor. 13, 2. 13. Alles in allem sei damit ‚der Beweis erbracht, dass der Urheber von Gesetz u. Ev. ein u. derselbe ist'. Diese Gesamtdeutung der ntl. Liebeskonzepte dürfte Irenäus gegen Gnostiker, besonders aber gegen Markioniten aufbieten. Noch zwei Jhh. später argumentiert Epiphanius v. Salamis ähnlich, benötigt dafür aber nur das Gebot der N. (s. o. Sp. 698). – In der Auseinandersetzung mit der paganen Umwelt kommt es zu Versuchen, christliche Inhalte in apologetischer Absicht mit anerkannten paganen Überzeugungen gleichzusetzen. So identifiziert Justin das klass. pagane Doppelideal der εὐσέβεια u. δικαιοσύνη (s. o. Sp. 667; *Eusebeia; *Gerechtigkeit) mit dem jesuanischen Doppelgebot: ‚Daher scheint mir unser Herr u. Heiland Jesus Christus recht zu haben, der gesagt hat, dass alle Forderungen der Gerechtigkeit u. Gottgefälligkeit mit der Beobachtung zweier Gebote erfüllt werden', die Justin dann zitiert (dial. 93, 2). Dagegen meint Tertullian innerchristlich vor einer askesefeindlich-laxen Deutung des Doppelgebotes warnen zu müssen: ‚Wir wissen ..., wie leicht gesagt wird: 'Ich muss nur aus ganzem Herzen im Glauben bekennen, dass ich Gott u. den Nächsten wie mich selbst liebe. Denn an diesen beiden Geboten hängt das Gesetz u. die Propheten, nicht aber an der Leerheit der Kehlen u. Gedärme'. Daher müssen wir zunächst einmal bekräftigen, ... wieviel gerade diese Leerheit bei Gott gilt' (ieiun. 2, 8/3, 1 [CCL 2, 1259]; vgl. die implizite Deutung bei Hieron. ep. 22, 11). Deutlich komplexer als solche Versuche ist der für die spiralförmig aufsteigende Mystik Gregors v. Nyssa charakteristische Gedanke, dass Gottes Liebe zum Menschen die Liebe des Menschen zu Gott entzünde, woraus sich die N. ergebe, woraus dann wiederum eine vertiefte Liebe zu Gott entspringe, die wiederum zu einer verstärkten N. führe usw. (inst.: GregNyssOp 8, 1, 72f). – Origenes befasst sich mit der Frage, ob nicht ein Widerspruch bestehe zwischen der Aussage Mt. 22, 40, an den beiden Forderungen des Doppelgebotes hänge das Gesetz u. die Propheten, u. der Aussage des Paulus, die verschiedenen Gebote würden im Gebot der N. zusammengefasst (Rom. 13, 9). ‚Es wird ... jedes Gebot, aber auch jenes erste u. große zusammengefasst in diesem zweiten: 'Liebe deinen Nächsten wie dich selbst', weil wir, wenn wir irgendetwas aus Liebe zu uns selbst tun, auch Gott selbst lieben, der Urheber unserer Liebe geworden ist, damit wir uns gegenseitig lieben ... Wenn wir nämlich dafür Dank abstatten, dass wir vernunftbegabt sind u. berufen zur Erkenntnis Gottes u. seine Wohltaten u. Gnade empfangen, fassen wir die Liebe Gottes im zweiten, dem ersten ähnlichen (Gebot) zusammen. ... Ähnlich ist das zweite Gebot dem ersten, weil es die Liebe zum Menschen ist, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist. ... es ist offenkundig, dass niemand, der die Bosheit liebt, seinen Nächsten liebt wie sich selbst, weil er ja nicht einmal sich selbst liebt' (comm. in Mt. ser. 2f [GCS Orig. 11, 4/7]; dt. Übers.: H.-J. Vogt). Die Deutung der Einheit der beiden Teile des Doppelgebots im Sinne der Liebe zu Gott u. seinem Ebenbild, dem Menschen, setzt sich in großen Teilen der griech. Tradition bis Cyrill v. Alex. u. Joh. Chrysostomus fort: Auch in der N. wird letztlich Gott geliebt (Belege: Th. Barrosse, The unity of the two charities in Greek patristic exegesis: TheolStud 15 [1954] 355/88). Bemerkenswert ist, dass auch Ben Azzai zu Beginn des 2. Jh. nC. der Forderung der N. den Gedanken der Gottebenbildlichkeit überordnet (Sifra Qedošin Pereq 4, 12 zu Lev. 19, 18 [89a Weiss; dt.: J. Winter, Sifra (1938) 507]; zur Analyse Nissen 400/7).

b. Augustinus' Synthese. Wer meint, die Bibel oder einen Teil von ihr verstanden zu haben, in seinem Verständnis aber nicht das Doppelgebot ‚errichtet', nämlich Gott zu lieben u. den Nächsten zu lieben ‚wie sich selbst', der hat nach Augustinus nichts verstanden (doctr. christ. 1, 36, 40 [CCL 32, 29]). Augustinus bringt die im Doppelgebot angesprochenen Dimensionen der Liebe in eine Reihenfolge. Zu lieben sei erstens, was über uns ist: Gott; zweitens was wir sind: Selbstliebe; drittens was neben uns ist: N.; viertens, was unter uns steht: der eigene Leib. Die zweite u. die vierte Liebe betrachtet Augustinus, wenn sie im Sinne der Selbsterhaltung ausgeübt wird, als selbstverständlich, sie bedürften keines Gebots (ebd. 1, 22, 22 [18]). Doch kann der amor sui wie auch die Liebe zu anderen Menschen pervertiert werden: ‚Caritas nenne ich eine Bewegung des Geistes hin zum Genuss Gottes um dessentwillen u. zum Genuss seiner selbst u. des Nächsten wegen Gott; cupiditas dagegen

nenne ich eine Bewegung des Geistes hin zum Genuss seiner selbst u. des Nächsten u. jedes Körpers, nicht wegen Gott' (ebd. 3, 10, 16 [87]). In Wahrheit sollte niemand in seiner Sündhaftigkeit geliebt werden, wohl aber als Mensch um Gottes willen, wohingegen Gott um seiner selbst willen zu lieben ist (1, 27, 28 [22]). In diesem Sinne kann Augustinus sagen, dass der eigentliche Genuss (frui) allein auf Gott zu richten sei, wohingegen der Mitmensch u. man selbst im Blick auf Gott zu ‚gebrauchen' (uti) sei, was nicht ausschließe, den anderen Menschen zu lieben, aber ‚wegen Gott' (propter deum: 22, 20f [16f]; vgl. H. Chadwick, Art. frui - uti: AugLex 3 [2004/10] 70/5). Der amor sui, der im Selbstgenuss besteht statt im rechten Gebrauch u. bis zur Gottesverachtung reicht, ist darum der Ursprung der civitas terrena; der amor dei dagegen, der alles Streben der Ordnung der G. unterwirft u. bis zur Selbstverachtung reicht, ist Ursprung der civitas dei. Die beiden amores haben die beiden civitates ‚gemacht' (fecerunt: civ. D. 14, 28). – Lieben im eigentlichen Sinne heißt nach Augustinus, eine Sache um ihrer selbst willen zu begehren; es ist eine Bewegung auf etwas hin; dieses Begehren ist nicht falsch, doch wahre Liebe kann nur auf etwas zielen, das unverlierbar ist, Gott allein (divers. quaest. 35, 1 [CCL 44A, 50]). Amor ist eine Art von Leben, das zwei Wirklichkeiten verbinde, den Liebenden u. das Geliebte; das ist sogar im Körperlichen so, um wieviel reiner im Bereich des Geistes (trin. 8, 10, 14 [ebd. 50, 291]). In Gott ist dieses Leben von gleichem Wesen wie die beiden anderen Größen; die Umarmung von Gott dem Vater u. seinem Sohn ist daher nicht ohne Genuss u. nicht ohne Liebe, sie impliziert darum den Hl. Geist (ebd. 6, 10, 11 [242]). Im Menschen dagegen ist die Liebe permanent bewegender, ruheloser Antrieb (en. in Ps. 31, 2, 5 [ebd. 38, 228]): inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (conf. 1, 1, 1). Wird die Bewegung der Liebe auf das einzig angemessene Ziel, Gott selbst, ausgerichtet, ist sie wohlgeordnet. Wenn nicht, verfehlt der menschliche Geist im experimentum medietatis, im Versuch, sich selbst zu Mitte u. Maß zu erheben, das Heil (trin. 12, 11, 16 [ebd. 50, 370f]).

c. Synthesen von PsDionysius u. von Maximus Confessor. Nur angedeutet sei, dass beispielsweise PsDionysius Areopagita u. Maximus Confessor ebenfalls umfassende Konzeptionen der Liebe entwickelt haben, die eine durchaus zentrale Bedeutung in ihrem Werk einnehmen. Bei PsDionysius sind Gnosis u. Agape die Merkmale der Vollkommenheit (eccl. hier. 1, 3 [PTS 36, 66]; vgl. B. R. Suchla, Dionysius Areopagita [2008] 111/3). Wie Augustinus erblickt auch PsDionysius in der letztlich von Gott ausgehenden Bewegung der Liebe das Movens der ganzen Schöpfung, ‚wie ein ewiger Kreis' (div. nom. 4, 10. 14 [PTS 33, 154f. 160]). Alles menschliche rechte Lieben wurzelt letztlich darin, dass der Schöpfer ‚wegen seines Übermaßes an Güte (δι' ἀγαθότητος ὑπερβολήν) alles liebt, alles schafft, alles vollendet' (ebd. 10 [155]). In Maximus' vom Doppelgebot ausgehender Theorie der Agape, die Traditionsgut von Clemens v. Alex. über Origenes u. die Kappadokier bis PsDionysius zusammenfügt, hat man es mit ‚dem eigentlichen Herzstück seiner Ethik' zu tun (W. Völker, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens [1965] 423). ‚In der Tat, nichts gleicht Gott mehr u. es gibt kein tieferes Geheimnis, nichts, was die Menschen mehr vergöttlicht, als die göttliche Liebe. ... Die Liebe ist die Vollendung alles Guten. ... Die Liebe allein ... macht anschaulich, dass der Mensch nach dem Bild des Schöpfers geschaffen ist, indem sie das, was in unserem freien Willen steht, weise der Vernunft unterordnet, nicht aber die Vernunft dem freien Willen. Sie bringt den freien Willen dazu, sich in Übereinstimmung mit der Natur zu verwirklichen, ohne je der Vernunft Widerstand zu leisten' (Max. Conf. ep. 2 [PG 91, 393/6]; dt. Übers.: G. Bausenhart).

VII. Umbildung paganer Erotik zu jüd. u. christl. Liebeskonzepten. a. Romanhafte Literatur. Dass selbst das Klischee ‚vom paganen Eros zur christl. Agape' ein Korn Wahrheit enthält, lässt sich besonders an narrativer Literatur veranschaulichen. Der pagane griech. Liebesroman hat eine seiner Wurzeln in den Liebesgeschichten der Odyssee. Vom lat. Äquivalent, Vergils Aeneis, erzählt Augustinus, als Schulkind habe er über Didos Tod Tränen vergossen; dafür tadelt er sich: ‚Was wäre auch erbärmlicher als solch ein Erbärmlicher ohne Erbarmen mit sich selbst, der Tränen hat für den Tod einer Dido, den sie vor Liebe zu Aeneas starb, u. nicht Tränen hat bei dem eigenen Tod, den er stirbt, weil er dich nicht liebte, Gott, du

meines Herzens Licht' (conf. 1, 13, 21). Seit hellenistischer Zeit entstehen griechische Liebesromane, in der Kaiserzeit auch lateinische Romane. Die wohl im 2./3. Jh. nC. verfassten Romane von Chariton, Xenophon v. Ephesus, Achilleus Tatius u. Heliodor gleichen sich in der Handlung (einzelne ähnliche Motive bieten auch der Hirtenroman des Longus u. der Eselsroman des Apuleius, besonders das darin enthaltene Märchen von Amor u. Psyche [Apul. met. 4, 28/6, 24]): Der schöne, edle Protagonist verliebt sich in die schöne, edle Protagonistin u. umgekehrt, durch missliche Umstände werden die beiden getrennt, erleiden odysseehafte Abenteuer zu Wasser u. zu Lande, bleiben einander aber fast immer treu u. finden einander am Ende glücklich wieder. Eros u. Tyche sind die Götter dieser vielfach auf Mysterienkulte anspielenden Romane (vgl. R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962]), die zwar von der Bewahrung der Treue handeln, sich aber keine Gelegenheit entgehen lassen, Schiffbruch u. Piraterie, galantes Begehren von unberechtigter Seite, Verkauf in die Sklaverei, ins Bordell oder an edle Wohltäter zu schildern. – Der griech. jüd. Roman von Joseph u. Aseneth, zwischen dem späten 2. Jh. vC. u. ca. 132 nC. verfasst (Ch. Burchard, Joseph and Aseneth: J. H. Charlesworth [Hrsg.], The OT pseudepigrapha 2 [Garden City 1985] 187f) verwebt die atl. Erzählung von den beiden Protagonisten (Gen. 41, 45) mit paganen Romanmotiven wie der Liebe auf den ersten Blick, der Schönheit der beiden Brautleute, Intrigen, Nebenbuhlern, Entführungsversuchen u. schließlichem Happy End in Gestalt der glücklichen Hochzeit. Die Liebe Josephs u. Aseneths wird in diesem Roman positiv bewertet. Die religiöse Sphäre bleibt stets präsent, denn das Problem dieser Liebe liegt darin, dass Aseneth Heidin ist, doch Joseph segnet sie u. bittet Gott, sie durch heiligen Geist zu erneuern u. ins Volk Gottes aufzunehmen (Jos. et As. 8, 3/9). Die Konversion macht sie noch schöner (ebd. 18, 10), Joseph u. Aseneth sind ein füreinander bestimmtes Traumpaar. Gewissermaßen übernimmt hier der Gott des AT die Stelle der Tyche u. des Eros der paganen Liebesromane. – In der byz. Lit. entstehen seit dem 12. Jh. Romane nach dem Muster der antiken Liebesromane, doch das antike Christentum setzte den griech. Romanen ganz anders konzipierte Texte entgegen (vgl. H.-G. Beck, Byz. Erotikon [1984]). Die ps-clementinischen Recognitiones des 4. Jh. nC. (GCS PsClem. 2^2), so betitelt nach den romantypischen Wiedererkennungsszenen (anagnorisis), transponieren das Schema des Liebesromans in einen christl. Familienroman, der Clemens, dem Vorsteher der röm. Gemeinde aE. des 1. Jh., in den Mund gelegt wird (vgl. M. Vielberg, Klemens in den ps-klementinischen Rekognitionen = TU 145 [2000]; *Clemens Romanus II [PsClementinen]). Die handlungsauslösende Trennung ist nicht diejenige eines Liebespaares, sondern liegt in der Flucht der Mutter des Clemens mit zweien seiner Geschwister, weil ihr angeblich ein Traum gebietet, diese nach Athen in Sicherheit zu bringen. Dort kommt sie jedoch nie an, der Vater macht sich auf die Suche u. ist bald ebenfalls verschollen. Clemens sucht nun seinerseits u. lernt dabei den Apostel Petrus kennen. Es entfaltet sich eine mehrsträngige Handlung wie in den Liebesromanen, aber völlig entschärft, was die Versuchungen der Helden u. der Mutter angeht, überhaupt mit viel weniger Sensation u. Sinnlichkeit. Dennoch gibt es die obligatorischen Reisen quer durch den Mittelmeerraum, von langen christl. Predigten u. von Wundertaten der N. des Petrus unterbrochen. Am E. ist die Familie des Clemens mit tätiger Hilfe des Petrus u. des Zufalls wieder vereint, wie es das Schema des Liebesromans vorsieht. – Ein ähnlicher Trend zur Ent-Erotisierung des Romanschemas lässt sich schon bei manchen apokryphen Apostelgeschichten u. später in manchen Heiligenlegenden finden. In den Acta Pauli et Theclae, in der Urform wohl dem 2. Jh. nC. zugehörig, wird diese Tendenz explizit (vgl. auch G. Schöllgen, Der Eros der Jungfräulichkeit: Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen, Festschr. G. Adriányi [2000] 597/606): Paulus zieht nach Ikonium u. hält asketische Predigten (5 [AAA 1, 238f]: ‚Selig, die Frauen haben, als hätten sie sie nicht, denn sie werden Gott beerben'). Thekla, eine junge, unberührte Frau, hört diese Reden zufällig durch das offene Fenster u. ist fasziniert. Es ergeht ihr wie den Heldinnen der Romane, wenn sie von der Liebe auf den ersten Blick ergriffen sind: Sie kann nicht mehr schlafen, weicht tagelang nicht mehr vom Fenster, um Paulus hören zu können. Ihr Bräutigam u. andere klagen, Paulus mache den Männern der

Stadt ihre Frauen u. die Jungfrauen, den Frauen wiederum ihre Männer abspenstig, indem er verkündige, es gebe keine Auferstehung, wenn man das Fleisch befleckt. Ein kurzes Tribunal bringt Paulus ins Gefängnis; Thekla folgt Paulus freiwillig, um weiter seine Lehre zu hören, u. muss sich vor Gericht verantworten. Sie wird zum Tode verurteilt, aber das Feuer auf dem Scheiterhaufen kann ihr nichts anhaben. Paulus u. Thekla, beide wieder freigelassen, finden sich draußen vor der Stadt wieder, u. beim Zusammentreffen herrscht ‚große Liebe', geschwisterliche, geistliche Liebe (ἀγάπη πολλή: ebd. 25 [252]). Da Paulus nun Thekla mit auf Reisen nimmt, diese mancherlei Nachstellungen Dritter ausgesetzt ist, u. es zu Trennung u. Wiederfinden kommt, gibt es viele Parallelen zu den griech. Liebesromanen. Nur bewahrt die Heldin ihre Keuschheit jetzt, um christliche Jungfrau zu bleiben, u. nicht, wie in den paganen Romanen, um ihrem geliebten Ehemann treu zu bleiben. Die Handlung ist wie ein Anti-Liebesroman: Held u. Heldin sind von der Agape als Liebe zu etwas Höherem, als Liebe zu Gott, entzündet; dafür gilt es gerade, die erotische Liebe zu meiden. Wie eine Parodie auf den Liebesroman liest sich, dass Thekla ihren ursprünglichen Bräutigam nicht am Ende glücklich in die Arme schließt, sondern bei ihrer Heimkehr mit großer Erleichterung erfährt, dass er mittlerweile verstorben ist (ebd. 43 [269]). Schemata u. Motive der Romane des Eros werden in den Apostelgeschichten systematisch in asketische Romane der christl. Agape umgewandelt (vgl. R. Söder, Die apokryphen Apostelgesch. u. die romanhafte Lit. der Antike [1932]). – Auch die christl. Legendenlit. unternimmt gelegentlich Ähnliches. Hieronymus versucht um 386 in Bethlehem, unterhaltsame christliche Lesestoffe zu verfassen. Seine Vita Malchi (**Biographie II), obgleich nur wenige Seiten kurz, liest sich wie die Kurzfassung eines Romanes. Das Paar besteht aus dem Mönch Malchus u. einer Frau, die beide keine Ehe eingehen wollen, doch zwangsverheiratet werden. Fortan leben die beiden wie Geschwister miteinander (PL 23, 53/60). Die Hochzeit, in den paganen Liebesromanen Inbegriff des erstrebten Glücks, ist zum Schreckensszenario geworden. Mit Motiven des Liebesromans schreibt Hieronymus ein Asketenexempel. Allerdings sollte man keine übertriebenen mentalitätsgeschichtlichen Schlüsse aus diesen Transformationen ziehen; immerhin sind die paganen Liebesromane offensichtlich durch Christen handschriftlich erhalten u. tradiert worden.

b. Vergils ‚Omnia vincit amor' in der Patristik. Auch Vergils Eklogen umkreisen das Thema von Liebesleid u. -lust. Der Klage Corydons in ecl. 2, 68 über die versengende Macht des Begehrens (me tamen urit amor) entspricht am Schluss des Zyklus ebd. 10, 69 die Ergebung des Dichters Gallus gegenüber der Liebe, woraus seine Poesie erwächst: Alles besiegt die Liebe, auch wir wollen nun der Liebe Platz machen (omnia vincit amor: et nos cedamus amori). Der wohl pagane Macrobius kennt den Vers als gerne angeführtes Zitat (Sat. 5, 16, 7). Von den wichtigeren Theologen des lat. antiken Christentums zitiert hingegen einzig Marius Victorinus den Vers, doch nur in einer grammatischen Schrift (gramm. 1, 5 [GrammLat 6, 30]). Andere christl. Autoren dagegen haben das Vergilwort erkennbar im Gedächtnis, geben ihm aber eine paulinische Färbung. So Petrus Chrysologus, der in seiner Predigt über den Vers vom guten Hirten (Joh. 10, 11) zunächst ein bukolisches Idyll entwirft, um die Selbsthingabe des guten Hirten für seine Schafe dann mit einem Hymnus auf die Liebe zu feiern: An ihr prallen alle Pfeile ab, sie trotzt allen Gefahren u. verlacht den Tod. ‚Wenn es Liebe ist, besiegt sie alles' (Si amor est, vincit omnia: serm. 40, 2 [CCL 24, 227]). – Paulinus v. Nola besingt anlässlich des Festes des hl. Felix v. Nola die Mühen der von weither angereisten Wallfahrer: Die Liebe zu Christus besiegt alles (amor omnia Christi / vincit: carm. 14, 79f [CSEL 30, 48]). Auch Augustinus preist die christl. Liebe, die dem Gläubigen von Gott geschenkt wird: Ein größeres Geschenk gibt es nicht, alles besiegt die Liebe (omnia caritas vincit: serm. 145 [PL 38, 793]).

c. Methodius v. Olympus. Den christl. Trend zur Enterotisierung bestätigt deutlich auch das Symposium des *Methodius v. Olympus, eine Kontrafaktur zu Platons Symposion u. Phaidros (vgl. K. Bracht, Vollkommenheit u. Vollendung [1999] 174/83). Hier ist es nun eine Gruppe christlicher Asketinnen, die im Garten der vornehmen Arete Reden zum Preis der Jungfräulichkeit halten. In der von Markella gehaltenen ersten Rede (1 [SC 95, 52/67]) wird die platonische Eros-

Konzeption transformiert: Die ἁγνεία (Keuschheit) sei nur wenigen starken Menschen möglich, u. diese könnten dann den Wagen ihrer Seele nach oben lenken u. mit entschleierten Augen die Unvergänglichkeit schauen. Die Aufstiegsetappen des platonischen Eros werden umgebildet zu Menschheitsphasen, von denen die meisten sich erledigt hätten. Es gibt in den nächsten Reden zunächst Widerspruch, dann aber bestätigende Differenzierungen, bis schließlich Thekla ihren Gegenentwurf zu Diotimas Rede in Platons Symposium vorträgt. Die Jungfräulichkeit (παρθενία) wird etymologisch als Gottnähe (παρθεῖα, ein Phantasiewort) gedeutet (ebd. 8, 1 [200]); zwar geht es immer noch im Letzten um die Schau des Schönen schlechthin, des Göttlichen, aber dazu bedarf es nicht mehr des Sinnlichen, sondern im Gegenteil der Enthaltsamkeit, der Beherrschung der *Affekte u. der Transformation des ganzheitlich Erotischen in eine sublimiert-verbalerotische Christus- u. G.

D. Pagane Reaktionen. I. Kritik u. Rezeption der christl. Agape in paganer Religion u. Polemik. Bei den meisten paganen kaiserzeitl. Quellen sind Bezüge zum Christentum, sofern dieses nicht explizit erwähnt ist, nicht sicher nachzuweisen. Wenn zB. der Isis-Papyrus von Oxyrhynchus (s. o. Sp. 660) im 2. Jh. nC. das vor der LXX kaum oder nicht belegte, im Christentum jedoch von Anfang an zentrale Wort ἀγάπη als einen der Namen von Isis präsentiert, könnte man sich fragen, ob jüdischer oder vielleicht sogar christlicher Einfluss möglich ist, aber eine sichere Antwort dürfte aus den heute bekannten Quellen unmöglich sein. Ähnlich steht es um den verbreiteten paganen u. von den Apologeten bestrittenen Vorwurf, die Christen würden Kannibalismus u. Inzest betreiben (zB. Theophil. Ant. ad Autol. 3, 4/5, 15; vgl. Min. Fel. Oct. 9; *Anthropophagie; **Blutschande [Inzest]). Die traditionelle Lehrbuchmeinung besagt, der Inzestvorwurf sei aus einem paganen Missverständnis des christl. Agapemahles u. der innerchristl. Rede von den einander liebenden ‚Brüdern u. Schwestern' erwachsen. Das ist jedoch keineswegs sicher: Es handelt sich dabei vielmehr um antike Standardvorwürfe zur Ausgrenzung unerwünschter Gruppen (A. McGowan, Eating people. Accusations of cannibalism against Christians in the 2nd cent.: JournEarlChrStud 2 [1994] 418_{15}), insbesondere wenn Frauen an Mählern teilnahmen (vgl. K. E. Corley, Private women, public meals [Peabody 1993] 75/8). Eindeutig dagegen ist die Kritik des *Celsus, der gleich als das erste von Origenes genannte Argument gegen die Christen die ‚heimlichen Zusammenschlüsse gegen die gesetzliche Ordnung' nennt; nach Origenes will Celsus ‚die sog. Liebe (ἀγάπη) der Christen untereinander verleumden, insofern sie aus der gemeinsamen Gefahr resultiere u. stärker sei als jeder Eid' (Orig. c. Cels. 1, 1; zur Frage, inwiefern in dieser Wiedergabe der Wortlaut des Celsus-Zitats erhalten ist u. ob die Liebe oder die Agapefeier gemeint ist, vgl. H. E. Lona, Die ‚wahre Lehre' des Kelsos [2005] 73). Origenes antwortet, um der Wahrheit willen sei es immer erlaubt, Zusammenschlüsse zu bilden, wie auch immer die örtlichen Gesetze lauten mögen. Auf die Feindesliebe geht Celsus zwar nicht direkt ein, wohl aber auf das Hinhalten der anderen Wange (Mt. 5, 39 par. Lc. 6, 29): Diese Mahnung sei nur eine bäuerische Wiedergabe eines alten Gedankens, den Celsus treffend mit Plat. Critias 49bc (s. o. Sp. 666) belegt, der aber noch älter sei (Orig. c. Cels. 7, 58; vgl. ebd. 7, 18). Origenes leugnet diese Vorgängerschaft nicht (vgl. ähnlich ebd. 8, 35), antwortet jedoch, eine christl. Lehre sei nicht schon dadurch widerlegt, dass sie durch einzelne Heiden früher vertreten wurde, zumal die Bücher der Juden älter als die der Heiden seien. Vor allem sei diese Lehre Platons nur für Gebildete verständlich formuliert, Jesu Lehre dagegen sei allen Menschen begreiflich (ebd. 7, 59/61). Um die gleiche Zeit wie Celsus malt Lucian das satirische Bild einer äußerst engagiert um Unterstützung ihres in Gefangenschaft geratenen Predigers Peregrinus bemühten Christianer-Sekte (mort. Peregr. 11/45; H.-G. Nesselrath, Art. Lukian v. Samosata: o. Bd. 23, 692f) u. karikiert die auch in 1 Tim. 5, 10 erwähnte Liebestätigkeit der Witwen sowie Elemente der Agapefeier (mort. Peregr. 12; vgl. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 [1961] 9f). – Wenn Tertullian behauptet, die Liebestätigkeit (operatio dilectionis) habe den Christen in den Augen vieler ein Mal eingebrannt: ‚Seht, wie sie einander lieben' (vide, inquiunt, ut invicem se diligant: apol. 39, 7; ähnlich Min. Fel. Oct. 31, 8), dann wird man dies nicht ohne weiteres als Beschreibung von Fakten lesen. Doch anderthalb Jhh. später klagt Kaiser *Iulianus über

die Schmach, dass die Juden für die Ihren sorgen, die gottlosen Galiläer sich um die Ihren u. um die Heiden kümmern, die Heiden aber noch immer keine soziale Hilfe (ἐπικουρία) zustande gebracht haben; Julians Bemühen, den Ἑλληνισμός als ein paganes Pendant zur Kirche neu zu organisieren (vgl. K. Bringmann, Kaiser Julian [2004] 129/52), umfasst daher den Auftrag, die Heiden an derartige Werke der Wohltätigkeit (εὐποιία; vgl. Hebr. 13, 16) zu gewöhnen (ep. 84, 430d/431a [1, 2, 145f Bidez]).

II. Kritik u. Rezeption der christl. Liebesidee im Neuplatonismus. Dass sich pagane Neuplatoniker mit dem Christentum befasst haben, ist nicht zu bestreiten: In Plotins Umgebung ‚gab es viele Christen' (Porph. vit. Plot. 16), u. der Meister setzt sich mit Gnostikern explizit in einem Traktat auseinander (Plot. enn. 2, 9 [33]). Porphyrius schrieb ausführlich gegen die Christen (R. M. Berchman, Porphyry against the Christians [Leiden 2005]). Für das 5./6. Jh. nC. sind philosophische Debatten zwischen Heiden u. Christen auf hohem Reflexionsniveau bezeugt (C. Scholten, Joh. Philoponus. De aeternitate mundi 1 [2009] 95/8. 127/35). Doch sind die möglichen Bezüge häufig nicht sicher nachweisbar. Unmittelbar greifbar ist der Bezug jedoch in einem Gleichnis aus Plotins Schrift gegen die Gnostiker (vgl. B. Aland, Frühe direkte Auseinandersetzung zwischen Christen, Heiden u. Häretikern [2005] 36/47): In einem schönen Haus wohnen zwei Menschen. Der eine rügt Haus u. Baumeister, bleibt aber in ihm wohnen; der andere rühmt die Kunst des Baumeisters u. harrt gleichzeitig des Moments, in dem er keines Hauses mehr bedarf u. ausziehen darf. Der Erstere steht offenbar für die Gnostiker: Sie halten die Welt für schlecht u. gelangen dennoch nicht über sie hinaus. Der andere, weise Mensch dagegen, der Neuplatoniker, nimmt die Welt als Werk der Weltseele an, wie sie ist, u. ‚liebt im Stillen das Schöne der Steine' (ἀγαπῶν ἡσυχῇ τὸ κάλλος τῶν λίθων; Plot. enn. 2, 9 [33], 18), bereitet sich aber gerade so auf das *Jenseits der Welt vor. Plotin meint, einen Widerspruch bei den Gnostikern mit ihrer gespaltenen Ablehnung der Schöpfung zu finden: Sie nennen noch die geringsten Menschen ‚Brüder', verweigern diesen Namen aber anderen, höheren Instanzen der geschaffenen Welt, sogar der Weltseele (ebd.). – Ein anderer möglicher Berührungspunkt von Neuplatonismus u. Christentum betrifft die zunächst an die paulinische Trias von Glaube, Liebe, Hoffnung erinnernde, von mehreren Neuplatonikern kommentierte Triade ‚Glaube, Wahrheit, Liebe' aus einem Chaldäerorakel (Orac. Chald. 46 [78 des Places]: πίστις, ἀλήθεια, ἔρως; *Chaldäer), wozu nach einigen, darunter Porphyrius (ad Marcell. 24), noch in irgendeiner Weise als vierte Tugend die Hoffnung (ἐλπίς) hinzukommt. Bei Porphyrius wirkt die Parallele zur christl. Vorstellungswelt besonders eng, weil er sie damit begründet, dass man glauben müsse, dass das Heil einzig in der Hinwendung zu Gott liege, aus der sich ergebe, dass man die Wahrheit über Gott näher erkennen, das Erkannte lieben u. seine Seele mit Hoffnungen nähren solle (ebd.). Die ursprüngliche Konzeption des Chaldäerorakels meint mit den drei Tugenden kosmische Mächte, ‚in denen alles beherrscht wird u. alles sich befindet' (48 [79 d. P.]); dies scheint mit der paulinischen Trias in keinem Zusammenhang zu stehen u. andere Hintergründe zu haben (so zumindest H. Lewy, Chaldaean oracles and theurgy [Paris 1978] 144/8). Bei manchen neuplatonischen Interpreten der Trias hingegen können Bezüge zum Christentum erwogen werden. Bei Proclus, der diese Triade wiederholt kommentiert (in Plat. Tim. 2 prooem. [1, 212 Diehl]; in Plat. Alc. 51f [1, 42f Segonds]), ist besonders deutlich, wie stark der Neuplatonismus religiöse Züge annimmt. Gebet u. Glaube werden zu zentralen Elementen seiner Ausrichtung. ‚At all events, while positive Christian influence on Proclus must remain unproven, it seems clear that the need to construct a religion rivalling Christianity is a major force behind his use of the terms just considered' (R. T. Wallis, Neoplatonism² [London 1995] 155). In diesen Kontext gehören vielleicht auch die Analysen des Proclus zum Eros-Konzept, in denen die erwähnte Trias des Chaldäerorakels zitiert wird. Proclus unterscheidet zwei Formen der Liebe, nämlich zum einen die gewohnte platonische ‚aufsteigende' Form, die das Niedrigere sich nach dem Höheren auszustrecken veranlasst, zum anderen eine absteigende vorsehende Form, die das Höhere sich um das ihm Unterstehende zu kümmern veranlasst (in Plat. Alc. 30/59 [1, 24/49 S.]). Ob bei dieser zweiten Form christliche Einflüsse wirksam wurden, muss hier offenblei-

ben. Man könnte einen solchen Einfluss von Nygrens Schema der einander ausschließenden Bewegungsrichtungen von paganem Eros u. christlicher Agape her vermuten. Doch selbst Nygren erkennt an, dass schon Plotin das Schema eigentlich aufbricht, behauptet aber, dies sei Folge der Vermischung des Platonismus mit orientalischen Mysterienreligionen, u. die absteigende Bewegung sei nur ein kosmologischer Prozess, nicht vergleichbar einer liebenden Herabneigung Gottes, während der Mensch sich im Eros laut Plotin nach wie vor selbst erhebe (Nygren 132). Bei Proclus habe allerdings darüber hinaus das ‚Höhere ... sich für das Niedere zu interessieren begonnen', ‚der Eros hat seine Bewegungsrichtung geändert': ‚Zweifellos haben hier Einflüsse sowohl aus dem antiken Vorsehungsglauben als auch aus der christl. Agapeanschauung mitgespielt' (ebd. 449). Diese Einflüsse sind möglich, aber nicht zweifelsfrei. Nygrens Behauptung ergibt sich aus seiner Deutung des platonischen Eros, gegen die aber u. a. eingewandt wurde, dass schon die Liebe im exakten Sinne Platons keineswegs als eine aus dem Menschen allein erwachsende egoistische Bedürfnisbefriedigung zu verstehen sei, sondern von der Schau des Geliebten entzündet werde, womit die Vorstellung einer einlinigen Bewegungsrichtung sogar im Blick auf Platon bereits aufgegeben werden müsse (Osborne; vgl. zum Thema auch Ch. Tornau, Der Eros u. das Gute bei Plotin u. Proklos: M. Perkams / R. M. Piccione [Hrsg.], Proklos [Leiden 2006] 201/29). Wie auch immer die Frage paganer oder christlicher Quellen von Proclus' Liebestheorie beantwortet werden mag, bemerkenswert bleibt, dass seine Theorie von PsDionysius stark rezipiert worden ist (div. nom. 4, 12 [PTS 33, 157f] u. ö.). Vielleicht ist also eine ebenso von paganen wie jüdischen u. spezifisch christlichen Liebeskonzepten her entstandene christl. Liebesauffassung von Proclus pagan interpretiert u. durch PsDionysius wieder rechristianisiert worden, oder aber die Auffassung des Proclus hat ebenso generell antike Wurzeln wie die christl. Theorie u. wurde entsprechend rezipiert.

E. Bildliche Darstellungen. Die antike Kunst ist äußerst reich an Darstellungen der Liebesgottheiten u. erotischer Liebesszenen (zB. Ch. Miles / J. J. Norwich, Love in the ancient world [London 1997]; A. Delivorrias, Art. Aphrodite: LexIconMythClass 2, 1 [1984] 2/151; A. Hermary / H. Cassimatis / R. Vollkommer, Art. Eros: ebd. 3, 1 [1986] 850/942; N. Blanc / F. Gury, Art. Eros / Amor, Cupido: ebd. 952/1049). Liebe als Begriff u. insbesondere die Liebe zu Gott u. zum Nächsten lassen sich dagegen nur schwer darstellen, u. entsprechend seltener sind solche Bilder (R. Vollkommer, Art. Caritas: ebd. 180f; T. Hölscher, Art. Clementia: ebd. 295/9; Ch. Augé, Art. Philadelpheia I: ebd. 7, 1 [1994] 372f; ders., Art. Philadelpheia II: ebd. 373f). Selbst die im 6. Jh. vC. in die griech. Kunst eingeführte, durchaus noch keinem allzu sublimierten Liebesbegriff entspringende Ausstattung des Eros mit Flügeln wurde bereits im 4. Jh. vC. bespöttelt: ‚Wer war es, der zuerst in Bild u. Plastik | uns Eros beflügelt dargestellt? | Der Mensch vermochte nichts als Schwalben malen, | denn von des Gottes Wesen wusste er nichts. | Der ist nicht leichtbeflügelt: wer durch ihn | erkrankt, wird nicht so einfach frei, er drückt | ihn schwer. Wie hätte also so ein Ding wohl Flügel? Unsinn ist's, was du auch sagst' (Eubulus: Athen. dipnos. 562C = frg. 40 [PoetComGr 5, 213]; dt. Übers.: U. / K. Treu). Die Eroten, oft als Begleiter von Aphrodite u. Venus, aber auch des Dionysos (*Liber) dargestellt, verkörpern in der antiken Kunst überwiegend Aspekte des Erotischen wie das Treffen mit dem Pfeil, verbundene Augen, den Schlaf usw., können auch mit gesenkter Fackel den Tod verbildlichen; vielfach sinken sie zu bloßen Dekorationselementen herab, die zB. symbolische Gegenstände ins Bild zu halten haben. Eroten, Amoretten u. Cupido-Gestalten tauchen häufig auch in antiken jüd. Grab- u. Synagogenmonumenten (Goodenough, Symb. 8, 3/21) u. in der antiken christl. Kunst auf (A. Rumpf, Art. Eros [Eroten] II: o. Bd. 6, 337/41; H. Leclercq, Art. Amours: DACL 1, 2, 1606/48). Ob man als Hintergrund dafür tatsächlich Elemente griechisch-platonischer Liebesphilosophie bemühen darf (so Goodenough aO.) oder nicht eher an die konventionell-dekorative Funktion denken sollte, wie sie dann vollends den Putten eignet, mag hier offenbleiben. Das spezifische Thema der Liebe zu Gott u. zum Nächsten lässt sich naturgemäß kaum in abstracto bildlich darstellen. Bilder zB. kaiserlicher Pietas u. Gottesnähe (P. Zanker, Augustus u. die Macht der Bilder[5] [2009] 42/65; 108/40; 232/9), manche *Orans-

Bilder als Repräsentation paganer wie christlicher εὐσέβεια (vgl. Th. Klauser, Stud. zur Entstehungsgesch. der christl. Kunst: JbAC 2 [1959] 115/45; 3 [1960] 112/33; *Eusebeia), oder diejenigen christl. Darstellungen des Guten *Hirten, die sich nicht auf pastoral-idyllische Konvention beschränken, sondern Jesus meinen (J. Engemann, Art. Hirt: o. Bd. 15, 601/7), sind Beispiele für Verbildlichungen des Themas am konkreten Exempel. Die Caritas als Personifikation im Bild zu zeigen, scheint hingegen erst in mittelalterlichen Prudentius-Hss. belegt zu sein, nicht dagegen in der Antike (M. Boskovits / M. Wellershoff, Art. Caritas: LexChrIkon 1 [1968] 349/52). – In der Petrus u. Marcellinus-Katakombe in Rom sind vier Männer u. eine Frau um einen Tisch versammelt, auf dem ein Fisch liegt. Über der Frau, die einen Becher in der Hand hält, steht zu lesen: AGAPE MISCE. Vielleicht ist eine Mahlzeit zum Totengedächtnis dargestellt; ob die Frau schlicht den Eigennamen Agape trägt u. zum Mischen des Weines aufgefordert wird, oder ob die Personifikation der christl. ἀγάπη gemeint ist, ist nicht mehr sicher zu entscheiden. Was antike Christen in diesem Bild sahen, bleibt uns letztlich verborgen (N. Zimmermann, Art. Mahl VI: o. Bd. 23, 1128/30. 1133; J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke [1997] 118f mit Abb.).

J. Becker, Unters. zur Entstehungsgesch. der Testamente der zwölf Patriarchen = ArbGeschAntJud 8 (Leiden 1970). – K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum u. im AT 1 = WissMonogrATNT (1972). – M. W. Blundell, Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek ethics (Cambridge 1989). – L. Carmichael, Friendship. Interpreting Christian love (London 2004). – G. Downey, Who is my neighbor? The Greek and Roman answer: AnglTheolRev 47 (1965) 3/15. – E. Düsing / H.-D. Klein (Hrsg.), Geist, Eros u. Agape. Unters. zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion u. Kunst = Geist u. Seele 5 (2009). – M. Ebner, Feindesliebe, ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- u. religionsgeschichtl. Überlegungen zu Mt. 5, 38/47 par. Lc. 6, 27/35: From quest to Q, Festschr. J. M. Robinson (Leuven 2000) 119/42. – M. Edwards, The figure of love in Augustine and in Proclus the neoplatonist: Downside Review 127 (2009) 197/214. – R. Flacelière, L'amour en Grèce (Paris 1960). – J.-C. Fraisse, Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique (ebd. 1974). – Ch. Gill / N. Postlethwaite / R. Seaford (Hrsg.), Reciprocity in ancient Greece (Oxford 1998). – P. Grimal, Liebe im Alten Rom (1981). – E. Jenni, Art. 'hb: TheolHdWbAT 1[6] (2004) 60/73. – R. Joly, Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Φιλεῖν et ἀγαπᾶν dans le grec antique (Paris 1968). – W. Klassen, Love of enemies. The way to peace = Overtures to biblical theology 15 (Philadelphia 1984). – H. Kuhn, ‚Liebe'. Geschichte eines Begriffs (1975). – L. Lombardi Vallauri, Amicizia, carità, diritto. L'esperienza giuridica nella tipologia delle esperienze di rapporto[2] (Milano 1974). – P. W. Ludwig, Eros and polis. Desire and community in Greek political theory (Cambridge 2002). – U. Luz, Das Ev. nach Mt. 1[5] = EvKathKomm 1, 1 (2002); 3[2] = ebd. 1, 3 (2012). – H.-P. Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Unters. zum atl. Gebot der N. (Lev. 19, 18) (Fribourg 1986). – L. G. Mitchell / P. J. Rhodes, Friends and enemies in Athenian politics: GreeceRome 43 (1996) 11/30. – W. L. Moran, The ancient near eastern background of the love of God in Deuteronomy: CathBiblQuart 25 (1963) 77/87. – A. Nissen, Gott u. der Nächste im antiken Judentum. Unters. zum Doppelgebot der Liebe = WissUntersNT 15 (1974). – A. Nygren, Eros u. Agape. Gestaltwandlungen der christl. Liebe[2] (1954). – C. Osborne, Eros unveiled. Plato and the god of love (Oxford 1994). – H. Pétré, Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne = Spicilegium Sacrum Lovaniense 22 (Louvain 1948). – J. Piper, ‚Love your enemies'. Jesus' love command in the synoptic gospels and in the early Christian paraenesis. A history of the tradition and interpretation of its uses = SocNTStud 38 (Cambridge 1979). – H. Preisker, Die urchristl. Botschaft von der Liebe Gottes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte = Aus der Welt der Religion 5 (1930). – A. W. Price, Love and friendship in Plato and Aristotle (Oxford 1989). – G. Reale, Eros. Demone mediatore e il gioco delle maschere nel Simposio di Platone (Milano 1997). – J. Sanmartin-Ascaso, Art. dôḏ: ThWbAT 2 (1977) 152/67. – W. H. Schmidt / G. Delling, Art. Liebe: dies., Wb. zur Bibel (1971) 371/81. – G. Schneider, Art. ἀγάπη κτλ.: ExegWbNT 1 (1980) 19/29. – C. Spicq, Agapè dans le NT. Analyse des textes 1/3 (Paris 1958/59). – A. Spira, Freundschaft bei den Kirchenvätern: ders. / H. R. Drobner (Hrsg.), Kl. Schriften zu Antike u. Christentum. Menschenbild - Rhetorik - Gregor v. Nyssa = Patrologia 17 (2007) 143/60. – A.-J. Voelke, Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius = Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie (Paris 1961). – V. Warnach, Art. Liebe: HdbTheolGrundbegr 2 (1963) 54/75.

Roland Kany.

Nag Hammadi s. Gnosis II (Gnostizismus): o. Bd. 11, 537/659.

Nagel der Seele.

A. Nichtchristlich. I. Plato. Plat. Phaedo 82de erklärt Sokrates: ‚Die Lernbegierigen erkennen: Ihre Seele war, ehe die Philosophie sie in ihre Obhut nahm, völlig an den Körper gekettet u. geklebt', denn ‚jede Lust u. Trauer führen gewissermaßen einen N. mit sich, mit dem sie sie an den Leib festnageln, anheften u. sie körperartig machen' (83d). Diese beiden Metaphern für das Verhältnis von Seele u. Körper finden sich bei Plato nur in diesem Abschnitt; doch sie haben große Nachwirkung in Philosophie u. patristischer Literatur u. bis in die Karolingerzeit.

II. Mittelplatonismus u. Stoa. Nach Philo verlieben sich die Seelen in die Körper, wodurch sie vor allem die äußerlichen Güter schätzen lernen u. ihnen verhaftet bleiben; wie ein enthaupteter Leichnam sind sie an die vergängliche *Materie u. die Unbildung genagelt u. auf sie gespießt (post. Cain. 61; somn. 2, 213). Dieses Bild der Pfählung erinnert an Ciceros Bemerkung im Hortensius (frg. 95 Müller; im Anschluss an Aristoteles' Protrepticus), dass solche Seelen fest an den Körper gebunden sind, so wie die Gefangenen der etruskischen Seeräuber lebendig an Leichname gebunden waren. Laut Plutarch bewirkt der N. d. S., dass die Dinge der Sinnenwelt wirklicher erscheinen als die intelligiblen (quaest. conv. 8, 2, 718D). Ser. num. vind. 26, 565D erwähnt er Seelen, die, sei es aufgrund des Grads ihrer Unbildung, sei es, weil die Liebe zum Vergnügen sie an den Körper nagelt, einer Metensomatose in Tiere verfallen. *Neros Seele wird im *Jenseits dadurch gestraft, dass sie von glühenden N. durchbohrt wird (ebd. 32, 567F). *Epiktet rät den Menschen, so, wie sie darauf achten, beim Gehen nicht auf einen N. zu treten, auch auf den höheren Teil ihrer Seele Acht zu geben u. diesen nicht mit N. zu durchbohren (ench. 38; s. u. Sp. 723).

III. Neuplatonismus. Plotin scheint die N.-Metapher nicht verwendet zu haben. Bei Porphyrius findet sie sich dagegen zweimal (einmal ausdrücklich als Platon-Zitat), jeweils in Verbindung mit den Metaphern Fessel u. *Leim bzw. mit dem Verbot des Selbstmords (abst. 1, 31. 38). Auch *Jamblich verwendet die Phaedo-Stellen mit ihren Metaphern Leim u. N. (protr. 13). Ein Fragment seines Briefes über die Mäßigung (bei Joh. Stob. flor. 3, 5, 45 [3, 270 Wachsmuth / Hense]) erhebt diese über alle anderen Tugenden u. wertet die Leidenschaften ab, die die Seele an den Körper nageln. In vit. Pyth. 32, 228 (wo er eine Reihe von Regeln den Pythagoreern zuschreibt, die auch bei Plato begegnen) ermahnt er, sich von den Leidenschaften abzuwenden, die die Seele an den Körper nageln u. klammern. Myst. 2, 6, 83, 9 lehrt er, dass der Blick einer Seele, die kein Engel ist, genüge, um sie in die geschöpfliche Welt absteigen zu lassen u. mit Leidenschaften zu erfüllen, die sie an den Körper nageln. – Kaiser *Iulianus identifiziert in seiner ‚Rede auf König Helios' die Sonne mit dem unsichtbaren Hades, zu dem nach Plat. Crat. 403b die Seelen aufsteigen, die in vollkommener Gerechtigkeit gelebt haben (or. 11, 136ab [2, 2, 108 Bidez / Lacombrade]). Diesen Hades darf man sich, laut Julian, nicht nach den abschreckenden Bildern der Mythen vorstellen. Vielmehr befreit er die Seelen von den Banden der Geschöpflichkeit u. erhebt sie zu den Gipfeln der intelligiblen Welt, u. nagelt sie nicht zur Bestrafung erneut an Körper (ebd.). *Libanios spielt ebenfalls auf die Strafe der Annagelung an (ep. 811 [10, 733 Foerster]; vgl. or. 64, 99 [4, 485 F.]). – Proklos zitiert Plat. Phaedo 83d über den N. in Verbindung mit PsPlat. Ax. 365b über die Seele, die sich nach dem Tod nur schwer aus dem Körper herausreißen lässt (in Plat. remp.: 1, 121 Kroll). – Der alex. Kommentator Simplicius, Schüler des Ammonius u. Sohn des Hermias, erklärt aE. des 5. Jh. Epiktets Enchiridion u. erwähnt dabei mehrfach die Metapher vom N. d. S. Er unterscheidet Seelen, die in der Erde verwurzelt sind, besonders die der Pflanzen, u. Seelen, die von sich aus vollkommen frei sind.

Die rationale Seele des Menschen hat eine dazwischen angesiedelte Natur, denn sie ist durch den freien Willen in der Lage, den Körper als bloßes Werkzeug zu behandeln; es kann aber auch geschehen, dass sie den Körper u. seine Leidenschaften liebt. Die Lust ist der N., der bewirkt, dass sie an den äußeren Gegenständen hängt (in Epict. 14 [262f Hadot]). Deswegen hat Gott bestimmt, dass die körperliche Lust (wie Gaumenfreuden oder sexuelle Lust) nur von kurzer Dauer ist (ebd. 52 [420 H.]). Die irrationalen Leidenschaften sind besonders schädlich für die Seele, denn sie leimen u. nageln sie an den Körper, indem sie sie glauben machen, sie sei eins mit diesem. Der glänzende Pädagoge Epiktet habe die Menschen bereits ermahnt, darauf zu achten, sich beim Gehen nicht an einem N. zu verletzen (ebd. 56 [426 H.]; Stein 1170; s. o. Sp. 721f). Die Verbindung von Leim u. N. zeigt, dass Simplicius, mehr noch als Epiktet, auf den Phaedo zurückgreift, wohl über eine Zwischenquelle, die diese beiden Metaphern, die im Phaedo in kurzem Abstand aufeinander folgen (82e. 83d), verbindet.

B. Christlich. I. Osten. a. Erste Erwähnungen. Die Metapher vom N. findet sich schon früh in den Schriften der Kirchenväter. *Iustinus Martyr (apol. 1, 1, 58, 3) verwendet sie absichtsvoll genau dann, als er beginnt, über Plato zu sprechen (vgl. J. M. Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers [1910] 172_1) u. die Leidenschaften mit Dämonen identifiziert: Sie sind es, so sagt er, die die Seele an die irdischen Dinge nageln. Clemens v. Alex. seinerseits zitiert strom. 2, 108, 2 die Platonstelle wörtlich.

b. Die Kappadokier. Gregor v. Nyssa zieht, wie schon Porphyrius u. Simplicius, die beiden Metaphern Leim u. N. zusammen u., wie Proklos, die Phaedo-Stelle über den N. mit PsPlat. Ax. 365b über die Seele, die nur schwer aus dem Körper herauszureißen ist; er geht so weit zu sagen, dass die Sinne die Seele binden u. sie ‚wie mit einem N. anheften' können (beat. 8 [GregNyssOp 7, 2, 166]). Er deutet den Phaedo-Text so, dass der N. wie eine Heftnadel wirkt, die die Seele festheftet (anim. et res.: PG 46, 97B/C). Gregor erinnert ebenso an den Kontext dieser Stellen im Phaedo über die Illusionen, die die Sinneseindrücke u. die Schönheit der Sinnenwelt bewirken (in Eccl. hom. 8 [GregNyssOp 5, 422]; zur Bedeutung des Begriffs ἀπάτη in Gregors Lehre vgl. in Ps. comm. 1, 6f [ebd. 5, 40/51]; in Cant. 5. 11 [ebd. 6, 170. 316/8]; vit. Mos. 2: ebd. 7, 1, 141; virg. 12 [ebd. 8, 1, 302]; J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique [Paris 1944] 131/3). Virg. 5 (GregNyssOp 8, 1, 277) warnt er davor, den Höhenflug unserer Seele nicht durch den Ansturm der Begierden erniedrigen zu lassen, u. dass der Verstand, statt in den Höhen u. mit Blick auf die höheren Dinge sich zu bewegen, von den Leidenschaften des Fleisches u. des Blutes hinabgezogen in die Tiefe stürze; denn die Lust des Fleisches ist für die Seele wie ein N. Vit. Mos. 2 (ebd. 7, 1, 122f) beschreibt er die negativen Auswirkungen des Neides im Verlauf der Heilsgeschichte (der Schlange auf den Menschen im Paradies, Kains auf Abel, der Brüder Josefs), denn der Neid ist unter allen Leidenschaften ‚der spitze Stachel, der N. d. S.' par excellence. Den Neid, der sich gegen Moses wendet, vergleicht Gregor mit einem abgeschossenen Pfeil, der sein Ziel jedoch verfehlt, weil Moses über den Leidenschaften steht; umgekehrt sind Wohlergehen u. Glück Abels ebenso sehr Pfeile im Herz seines älteren Bruders (beat. 7 [ebd. 7, 2, 158f]). Der Christ kämpft gegen jede Art von Leidenschaften, indem er sein eigenes Fleisch durch die *Furcht Gottes festnagelt, denn ‚der N., der das Fleisch zurückhält, ist die Enthaltsamkeit' (vit. Mos. 2: ebd. 7, 1, 127). – Basilius schätzt ebenfalls Platons Lehre über die ἀπάτη (ad iuvenes = hom. 22, 9 [F. Boulenger (Hrsg.), St. Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres hellénistiques (Paris 1965) 54/9], unter Verwendung von Phaedo 66d/67a. 82d) sowie die Metapher vom N., die er für den Titel einer seiner Homilien heranzieht (hom. 21 [PG 31, 540B]; 21, 3 [545B] spricht er von φορτία ... βαρέα καὶ δυσχερῆ καὶ προσηλωμένα τῇ γῇ). Wie Justin legt er den N. wie eine Angriffswaffe in die Hände des Dämons: Unsere Begierden sind die Pfeile, mit denen dieser unsere Seele durchbohrt (ebd. 21, 1 [540CD]). – Ein Zitat aus Gregor v. Naz. besagt (bei Max. Conf. ambig.: PG 91, 1209B; vgl. 2 Tim. 4, 3), dass alle Worte u. Bemühungen um das Heil uns fördern, besonders solche, die geeignet sind, die N. der fleischlichen Gewohnheiten, die die Folge des Ungehorsams Adams sind, zu entfernen. Denn diese N. unterdrücken das auf Gott gerichtete Sehnen u.

Bemühen u. ziehen die Seele zur *Materie u. zu den vergänglichen Dingen.

c. Weiteres. Joh. Chrysostomus verurteilt die Freude der Frauen an Edelmetallen, durch die sie sich an die Erde nageln u. die *Flügel der Seele verlieren (in Mt. hom. 89 [PG 58, 785]; vgl. Plat. Phaedr. 246e). Im 6. Jh. kommen profane u. christliche Überlieferung zusammen: Der christl. Aristoteles-Kommentator Elias, ein Schüler Olympiodors, zitiert ausdrücklich die Phaedo-Stelle über den N. d. S. u. bemerkt, die Metapher sei in seinen Augen keine schlichte Redensart (prol. philos. 5 [CommAristotGr 18, 1, 12, 29]). Im 7. Jh. bewahrt der Kompilator Maximus Confessor sorgsam die Aussage Gregors v. Naz. über den N. d. S. (ambig.: PG 91, 1209B). Für Joh. Climacus ist die Weigerung, zu vergeben, ein N. d. S. (scal. 9 [PG 88, 841]).

II. Westen. Auch der lat. Westen übergeht die Phaedo-Stelle nicht. In seiner Polemik über die antichristl. ‚viri novi' hält Arnobius ihnen entgegen, dass sie selbst große Sorge tragen, ihre Seele nicht von den Leidenschaften festnageln zu lassen (nat. 2, 13). Ambrosius schätzt die Metapher vom N. d. S. ebenfalls. Sie erscheint bei ihm um 377 in De virginitate (16, 99 [PL 16, 305]), das stark vom Platonismus durchtränkt ist u. lange Anleihen aus dem Phaedrus macht (Courcelle, Aspects 226/32). Sie findet sich auch in Lc. comm. 4, 65 (CCL 14, 129f) in einem Kontext, der Greg. Nyss. virg. 5 (GregNyssOp 8, 1, 277; s. o. Sp. 724) sehr nahe steht. In bon. mort. 5, 16 (32, 1, 717/9) verbindet Ambrosius, wie schon Porphyrius u. Gregor v. Nyssa, die Metaphern N., Fessel u. Leim (Stein 1175f); er erklärt, dass jede Leidenschaft (bes. die Unzucht) ein N. für die Seele ist u. verdeutlicht dies, wie Gregor, durch das Bild von der Nadel (veru = ὀβελός; vgl. Hadot 213_3, der zu Recht anmerkt, dass veru eine Präzisierung des προσπερονᾷ des Phaedo ist). Schließlich setzt Ambrosius dreimal den N., die die körperlichen Leidenschaften darstellen, die ‚geistlichen' N. entgegen, durch die der Christ eben diese Leidenschaften kreuzigt (Iac. 1, 5, 17 [CSEL 32, 2, 15f]; in Ps. 118, 15, 37/9 [ebd. 62, 349/51]). *Johannes Cassianus (conl. 7, 15, 2) beschreibt, wie die Dämonen sicherstellen, dass die Pfeile der Begierde, die sie auf einen Mönch abgeschossen haben, tief in seiner Seele steckenbleiben. Im selben Sinn stellen mehrere Väter des 4. bis 6. Jh. die Leidenschaften als Stachel für die Seele dar (Courcelle, Benoît 156/60). Ähnlich wie die Neuplatoniker sagt Claudianus Mamertus (anim. 1, 22 [CSEL 11, 79, 11]), dass schöne Körper die Seele wie N. von der Betrachtung des höchsten Guts fernhalten. Noch in karolingischer Zeit übertrug Joh. Scottus Eriugena im Rahmen seiner Übersetzung von Max. Conf. ambig. die dort enthaltenen Ausführungen Gregors v. Naz. über den N. d. S. (s. o. Sp. 724) ins Lat.

III. Genese der Metapher. Die beiden Metaphern N. u. Leim könnten als einfache Redensarten aus der Philosophie in die Vätertexte, aus der griech. Welt in den lat. Westen gelangt sein (A. Dirking, S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina, Diss. Münster [1911] 8; für den sprichwörtlichen Gebrauch vgl. Plaut. asin. 156; trin. 1039; Hor. carm. 1, 35, 18; 3, 24, 5/8; Cic. Verr. 5, 22, 53; Petron. sat. 75); jedoch handelt es sich in diesen Fällen nicht um N., die die Seele am Körper festhalten. – Tatsächlich sind sich die meisten derer, die das Bild vom Leim oder das vom N. verwenden, über seinen platonischen Ursprung u. Zusammenhang im Klaren. Es lassen sich sogar wiederholt bemerkenswerte Ähnlichkeiten zwischen lateinischen u. griechischen Texten feststellen. So findet sich zB. bei Porphyrius, Gregor v. Nyssa u. Ambrosius die Verschmelzung der drei Metaphern Fessel, Leim u. N., obwohl die vom N. bei Plato von den beiden anderen getrennt auftritt. Hier zeigt sich eine Neu- u. Umgestaltung, u. zwar nicht nur im Zusammenhang des Phaedo, sondern auch in der Gegenüberstellung mit anderen platonischen Dialogen: zB. gibt es bei Gregor v. Nyssa u. Proklos die Vermischung des Bildes vom N. mit PsPlat. Ax. 365b oder bei Gregor u. Ambrosius die Umwandlung des N. in eine Heftnadel der Seele. Es scheint jedoch unmöglich, dass irgendeine der zitierten Gregor-Stellen die direkte Quelle des entsprechenden Ambrosius-Textes ist. Wenn die Forschung zu Gregors Neuplatonismus nicht neue aus dem Phaedo entlehnte Stellen entdeckt, die Ambrosius als direkte Quelle gedient haben könnten, ist die einfachste Hypothese die einer gemeinsamen Quelle, die eine Auslegung des Phaedo enthielt. Diese Quelle kann nicht der Protrepticus des *Jamblich gewesen sein, denn dieser begnügt sich damit, die Zitate aus

dem Phaedo ohne Kommentar in sein Werk einzufügen. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist die gesuchte gemeinsame Quelle die Schrift De regressu animae des Porphyrius (zur Diskussion, ob diese eine eigenständige Schrift ist oder nur Teil einer anderen, vgl. A. Smith, Porphyrian studies since 1913: ANRW 2, 36, 2 [1987] 731/7, der für Ersteres plädiert; weitere Lit. ebd. $732_{78.\ 80}$). Im Folgenden soll dargelegt werden, worauf sich diese Hypothese stützt. a) Zunächst ist die Tatsache bezeichnend, dass der N. d. S. in der Lehre der ‚viri novi' eine Rolle spielt: Unter diesem Namen bekämpft Arnobius die antichristl. Argumentation von De regressu animae (nat. 2, 11/66; P. Courcelle, Les sages de Porphyre et les ‚viri novi' d'Arnobe: RevÉtLat 31 [1953] 257/71, bes. 261). b) Zum anderen zeigt der Vergleich von *Macrobius, Ambrosius u. Augustinus, dass Ambrosius manchmal eine Phaedo-Auslegung benutzte, die er De regressu animae entnahm (ders., Recherches sur les confessions de S. Augustin[2] [Paris 1968] 134f). Dies ist besonders deutlich in ihren Ausführungen über den Selbstmord. Macrobius' diesbezügliche Darlegung stammt laut F. Cumont (Comment Plotin détourna Porphyre du suicide: RevÉtGr 32 [1919] 113/20) aus De regressu animae u. nicht unmittelbar aus Plotin; Cumont führt hier besonders den mit der Lehre Plotins unvereinbaren Gedanken an, dass die Seele des Selbstmörders an den Leichnam oder an die Umgebung des Grabes gebunden bleibe (ebd. 115 mit Anm. 2). Dieser Gedanke begegnet bei Gregor v. Nyssa wieder, u. zwar im unmittelbaren Zusammenhang der Stelle über das Schicksal, das den bösen, seinem Körper verhafteten Reichen ereilt (anim. et res.: PG 46, 85D. 88A): Die Seele, die die Leidenschaft an das Fleisch geleimt hat, bleibe, wie einige lehrten, wie ein Gespenst in der Nähe des Grabes (ebd.: 88B; vgl. Plat. Phaedo 81d; Sallust. de diis 19, 2 [24 Rochefort]; Stein 1174). Schließlich erwähnt auch Porphyrius die Phaedo-Stelle über Leim u. N. im Zusammenhang mit dem von Affekten bestimmten Selbstmord, der im Gegensatz zum ‚philosophischen Tod' steht (abst. 1, 38). Alle diese Gedanken finden sich auch in Ambrosius' De bono mortis, wo er auf die lange Auslegung des Porphyrius in regr. anim. rekurriert, durch die dieser die Überlegungen Platons aus dem Phaedo mit denen Plotins über den Suizid in Übereinstimmung zu bringen versuchte: Weil die Leidenschaft die Seele an den Körper nagelt, nagelt der Verzweifelte dadurch, dass er Gewalt anwendet, um zu sterben, seine Seele an den Leichnam. Ebenfalls kommentiert Ambrosius (wie Macrob. somn. 1, 13, 16) diese Phaedo-Stelle im Zusammenhang mit der ‚perfecta purgatio' (Abr. 2, 1, 3; vgl. in Jes. frg. 6 [CCL 14, 407f]; Aug. civ. D. 10, 30; den Ursprung dieser Auslegung bildet vielleicht das καθαρμῷ von Phaedo 82d). c) Endlich bietet auch *Claudianus Mamertus eine Anzahl von Platon-Zitaten, die er Porph. regr. anim. entnimmt (anim. 2, 7; P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident[2] [Paris 1948] 225/32): Eins dieser Zitate ist die wörtliche Übersetzung der Phaedo-Stelle über die üblen Wirksamkeiten des Körpers (66b/67a). Dieselbe Stelle hatte schon Plutarch zitiert (cons. ad Apoll. 13, 108A), um zu zeigen, dass der Tod ein Gut ist. Dieses Thema griff Porphyrius in De regressu animae auf; Ambrosius bearbeitete es später christlich (vgl. Plat. Phaedo 66c bei Ambr. bon. mort. 3, 12. 6, 25 [CSEL 32, 1, 713f. 725f] u. Claud. Mam. anim. 2, 12). – Porphyrius' De regressu animae scheint demnach großen Einfluss auf das christl. Denken des 4. Jh. ausgeübt zu haben, im Osten wie im Westen. Durch diese Schrift kannten die Väter die Metaphern vom Körper, vom Band, vom Leim u. vom N. d. S. u. adaptierten sie. Mit mehr oder weniger Geschick u. Verstand haben sie den Kontext des Lehrgehalts (den Abstieg der Seele, die Vorspiegelungen der Sinne, die Begierden, das Schicksal der Selbstmörder) an den christl. Glauben angepasst. Bei Gregor v. Nyssa u. Ambrosius zeigen sich der neuplatonische Charakter u. das Aufeinandertreffen der kühnsten Formulierungen am besten.

C. Zusammenfassung. Die Metapher Platons vom N. d. S. wird pagan wie christlich breit rezipiert. Oft findet eine Um- u. Neugestaltung statt durch Verbindung mit den Metaphern Fessel u. Leim sowie der Stelle PsPlat. Ax. 365b über die Seele, die nur schwer aus dem Körper herauszureißen ist, oder der Interpretation des N. als (Heft-) Nadel. Man warnt davor, durch eine zu große Konzentration auf das Diesseits u. seine Genüsse die Seele mithilfe der Leidenschaften an den Körper zu nageln u. rät deshalb, Begierden durch Enthaltsamkeit u. Ehrfurcht vor den Geboten Gottes zu be-

kämpfen. Die zT. bemerkenswerten Ähnlichkeiten zwischen paganen u. christlichen Interpretationen lassen sich u. a. durch das Rekurrieren auf eine gemeinsame Quelle, Porphyrius' De regressu animae, erklären.

P. Courcelle, Nouveaux aspects du platonisme chez s. Ambroise: RevÉtLat 34 (1956) 220/39; S. Benoît, le merle et le buisson d'efines: JournSav 1967, 154/61; La colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (Phédon 82e; 83d): RevBelgPhilHist 36 (1958) 72/95; Variations sur le ‚clou de l'âme': Mélanges Ch. Mohrmann (Utrecht 1963) 38/40. – P. Hadot, Platon et Plotin dans trois sermons de s. Ambroise: RevÉtLat 34 (1956) 202/20. – M. Stein, Art. Leim: o. Bd. 22, 1166/77.

Pierre Courcelle † (Übers. Gerhard Rexin).

Nagran s. Himyar: o. Bd. 15, 303/31.

Nahrung s. Ernährung: o. Bd. 6, 219/39.

Name.

A. Allgemeines. Die N. (Eigen-N.) sind in ihrer normalen Form neben Gattungsbezeichnungen u. Appellativen eine Unterkategorie von Substantiven, die jede Sprache zur Bezeichnung von Individuen (im Gegensatz zu den Klassen, zu denen diese gehören) verwendet. Im Folgenden werden nur (historische) Personen-N. behandelt; andere Arten von Eigen-N., wie Götter-, Heroen-, Tier-, Völker-, Orts-N. u. Verwandtes, werden nicht berücksichtigt. – Die hauptsächli-

che Funktion der N. ist es, ihre Träger zu identifizieren, also zu ‚benennen', sie aber nicht in ‚bedeutungsvoller' Weise als etwas Bestimmtes zu ‚bezeichnen'. Das Fehlen einer (lexikalischen) ‚Bedeutung' in den N. hat dazu geführt, dass der antike N.schatz Bildungen enthält, die in morphologischer Sicht willkürliche Verstümmelungen darstellen oder einer sinnvollen Übersetzung widerstreben (bes. bei den Komposita). Auch wenn die N. ihre ‚Bedeutung' zwischenzeitlich verloren haben, so stellten sie in der Regel ursprünglich eine sinnhaltige Bezeichnung von Individuen dar. Sobald jedoch eine solche Bezeichnung zu einem rein onomastischen Element wurde, begann sie, ‚Bedeutung' einzubüßen. Dies zeigt sich besonders beim griech. N.gut. – Auch wenn es im klass. Altertum gewisse Regelungen zum Gebrauch von N. gab, so wurde dieser doch meist der Gewohnheit überlassen.

B. Griechisch. Die Hauptquelle zur Erforschung des antiken griech. N.wesens sind die äußerst zahlreichen Inschriften (einschließlich der *Münzen) u. die Papyri sowie die antiken literarischen Werke. Seit der Entzifferung der Linear-B-Texte ist das griech. N.repertoire durch N. aus dem Personenkreis der mykenischen Palastverwaltung u. ihrer Handelspartner (etwa ab 1400 vC.) erweitert worden. Im Bereich der Literatur stehen die homerischen Epen mit dem wohlklingenden N.schatz ihres Kriegeradels am Anfang. – Festzuhalten ist, dass sich tiefgreifende Übereinstimmungen im morphologischen wie im lexikalischen Bereich der N. mit anderen älteren indogerman. Sprachen, wie dem Keltischen, Germanischen, Slawischen, Baltischen, Thrakischen, Indo-Iranischen (nicht aber dem Lat.), feststellen lassen.

I. Namensgebung. In Athen u. möglicherweise auch in anderen griech. Poleis wurde der N. dem Neugeborenen während der Amphidromia gegeben, der zur Reinigung der Mutter u. des Kindes begangenen u. von *Opfern begleiteten Lustrationsfeier, die wahrscheinlich am siebten oder zehnten Tag nach der *Geburt stattfand (Isaeus or. 3, 30. 70; Demosth. or. 39, 20/4; 40, 28; Eur. frg. 2 [TragGrFrg 5, 1, 153]; Aristoph. av. 922; Suda s. v. δεκατεύειν [2, 18 Adler]; anders Schol. Plat. Theaet. 160e: fünfter Tag; Hesych. lex. s. v. ἀμφιδρόμια [1, 139 Latte]: ‚innerhalb von sieben Tagen'; ähnlich Aristot. hist. an. 9 [7], 588a 8; zu diesem Widerspruch R. Hamilton, Sources for the Athenian Amphidromia: GreekRomByzStud 25 [1984] 243/51; M. Golden, Names and naming at Athens: Échos du monde class. 30 [1986] 252/6; F. Gherchanoc, L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne [Paris 2012] 35/46. 118. 139). Ein solcher Vorgang der N.gebung ist auch für die ältesten indogerman. Völker überliefert. So erhielt ein Kind bei den vedischen Indoariern am zehnten Tag im Rahmen des N.gebungsfestes seinen N. (R. Schmitt, Entwicklung der N. in älteren indogerman. Sprachen: Eichler u. a. 1, 616f). Der ursprüngliche N. kann jederzeit durch einen neuen ergänzt oder ersetzt werden. Dies scheint jedoch nicht besonders üblich gewesen zu sein.

II. Das griech. Namenssystem. Das Kind erhielt nach altem, auch in anderen älteren indogerman. Sprachen gut bezeugtem Brauch in der Regel nur einen N. Während dieser eine N. im privaten Umgang ausreichte, war im öffentlichen Bereich eine Präzisierung nötig, um die äußerst zahlreichen den gleichen N. tragenden Personen voneinander zu unterscheiden. Dies geschah normalerweise durch Hinzufügung des Vaters-N. im Genitivus possessivus (Ἀλέξανδρος Φιλίππου); gelegentlich folgt auf den N. ein Metronymikon, zunächst wohl in der Nomenklatur unehelicher Kinder (zB. IG 2^2, 9663: Θαὶς Ἐλπίδος Μιλησία, Εὔπορος Ἐλπίδος Μιλήσιος). In den Inschriften wird normalerweise υἱός weggelassen, kann aber seit der archaischen Zeit durchaus gesetzt werden, zuerst in metrischen Grabinschriften feierlichen Stils (attisch Καλλιάδες Θοτιμίδο hυιός [sic], um 500 vC. [IG 1^3, 1252]; bei Homer wird mit dem Genitiv des Vaters-N. fast immer υἱός oder παῖς gebraucht; in der Nomenklatur röm. Bürger ist υἱός nach dem Vor-N. fakultativ, entgegen der Praxis in lat. Urkunden, in denen filius immer gesetzt wird; zum ägypt. Usus röm. Zeit D. Hagedorn, Zur Verwendung von υἱός u. θυγάτηρ vor dem Vaters-N. in Urkunden röm. Zeit: ZsPapEpigr 80 [1990] 277/82). In den äolischen Mundarten verwendete man üblicherweise ein vom Vaters-N. abgeleitetes patronymisches Adjektiv auf -ιος oder -ειος (zB. thessalisch Πεταλίας Τιμογένειος; IG 9, 2, 517). Diesen Brauch gibt es schon im Mykenischen (a-re-ku-tu-ru-wo e-te-wo-ke-re-we-i-jo, d. h. Ἀλεκτρύϝων Ἐτεϝοκλεϝήιος

in Pylos: PY An 654, 8) u. bei Homer, sicher ein äolischer Zug (Αἴας Τελαμώνιος). Daneben finden sich im Epos Patronymika auf -ίδης -(ι)άδης u. auf -ίων (Achill ist Πηλείδης, Πηληιάδης, Πηλείων). Beides ist indogermanisches Erbe. Neben dem Vater kann auch auf die weiteren Vorfahren hingewiesen werden; gelegentlich findet sich die Bezeichnung des γένος im Gen. Pl. neben dem Personen-N. (Ἀρχῖνος ὁ Ἀμπρακιώτης τῶν Κυψελιδῶν: Aristot. resp. Ath. 17). Zudem war es üblich, außer dem Vater den Herkunftsort zu erwähnen (Εὔβιος Τιμοκράτου Θηβαῖος); im Falle der Einwohner von Bundesstadtstaaten konnte ein Syntagma vom Typ Βοιώτιος ἐκ Τανάγρας verwendet werden. Dieser Brauch unterlag besonders in Athen vielfachen Schwankungen, aber vom 4. Jh. vC. an kommen Vaters-N. u. der des Demos (oder der Phyle) zusammen vor (Δημοσθένης Δημοσθένους Παιανιεύς); es konnte jedoch auch das bloße Ethnikon Ἀθηναῖος, das in attischen Inschriften Verwendung fand, ausreichen. Es bleibt hervorzuheben, dass seit Anfang der Überlieferung sowohl in literarischen als auch epigraphischen Texten viele Personen ohne Nennung des Vaters aufgeführt werden (zB. solche niederen Standes). Alle oben erwähnten Zusätze sind nicht obligatorisch; man konnte in Griechenland während des ganzen Altertums mit einem N. auskommen. – Zu Zu-N. s. u. Sp. 741f; zu thessalischen Patronymika A. Morpurgo-Davies, Thessalian patronymic adjectives: Glotta 46 (1968) 85/106.

III. Morphologie u. Semasiologie der griech. Personennamen. Die meisten griech. Personen-N. der klass. Zeit sind Komposita, sog. Voll-N. Das hohe Alter dieses Typs lässt sich daraus erschließen, dass er auch in vielen anderen indogerman. Sprachen verbreitet ist. Im Griech. finden sich fast alle denkbaren Arten solcher Komposita; abgesehen von Formwörtern u. Allgemeinbegriffen (zB. ἀ-, ἐπι-, πολύς, ἐύς) wird aber der Kreis der N.wörter durch Tradition u. Semasiologie begrenzt. Neben diesen zweistämmigen Voll-N. finden sich (ebenfalls gemeinindogerman.) die sog. Kurz-N., bei denen entweder ein Glied wegfällt oder nur teilweise vorhanden ist. Endlich gibt es eine Menge ursprünglich einstämmige, also unabgeleitete N. Auch von Griechen geführte nichtgriechische N. (Κίμων ohne Etymologie) kommen vor.

a. Vollnamen. 1. Morphologisches. Entweder fällt ein Voll-N. mit dem entsprechenden appellativischen Kompositum zusammen oder es fehlt das gleichlautende Kompositum. Wenn ein N.kompositum üblicherweise auch als Appellativum verwendet wurde, kann es oft schwierig sein zu entscheiden, ob es sich um einen ‚echten' Voll-N. handelt oder ob der N. direkt zum existierenden Appellativum gebildet wurde. So ist zB. fraglich, ob solche zu poetischen Appellativen gebildete N. wie Ἁβροκόμας oder Μεγάθυμος als echte Voll-N. zu bewerten sind (alle vier Glieder wurden in der Bildung von Voll-N. gebraucht) oder ob ein N. wie Σώφρων als Voll-N. aufgefasst oder eher zum Adjektiv σώφρων gestellt wurde (Bechtel, Histor. Personen-N. 415 rechnet ihn unter die Voll-N.); ein N. wie Εὐτύχης wurde im allgemeinen Bewusstsein kaum als Voll-N. aufgefasst (anders ebd. 175, der ihn zu den Voll-N. auf Εὐ- rechnet). – Was die Art der Zusammensetzung betrifft, so finden sich sehr häufig a) possessive N. (Bahuvrihi) vom Typ Ἱπποκλῆς (‚durch Rosse Ruhm erwerbend'), Πολυκράτης; b) Determinativkomposita (Tatpurusa) vom Typ Θεόδοτος Θεόδωρος; c) verbale Rektionskomposita vom Typ Ἀλεξιμένης oder Ἀγέλαος; ferner können d) die Glieder oft in umgekehrter Reihenfolge erscheinen: Ἀναξικλῆς - Κλεάναξ; Νικοκράτης - Κρατίνικος; Ἱππομένης - Μενέσιππος (ein σ-Stamm als Hinterglied erhält, wenn vorangestellt, eine an verbale Rektionskomposita erinnernde Endung auf -εσι-); ferner gibt es e) einige im Griech. bei Appellativen seltenere Kompositionsarten (die jedoch in anderen indogerman. Sprachen öfter auftreten) in der griech. Anthroponymie (so ist zB. Πολίαγρος als Kopulativkompositum [Dvandva] mit possessivem Sinn zu verstehen: ‚einer, der Stadt u. Feld hat'); schließlich können f) gelegentlich beide Glieder denselben Stamm wiedergeben (Κλεῖκλος, ‚durch seinen Ruhm berühmt', als ein zweistämmiger Kurz-N. zu deuten [vgl. H. Solin, Varia onomastica 5. Κλεῖκλος: ZsPapEpigr 51 (1983) 180/2]; Φιλόφιλος, ‚der seinen Freund liebt').

2. Semasiologisches. In der Regel, aber nicht immer, weisen die Voll-N. auf positive Eigenschaften hin; N. wie Μελάμβιος (dazu Bechtel, Histor. Personen-N. 303) oder Οἰνογένης legen Zeugnis vom weiten Spektrum dieses N.typs ab. Die meisten griech.

Voll-N. bezeichnen etwas Rühmendes, die Kompositionsglieder haben also positiven Appellativsinn u. enthalten die Ideale des griech. Volkes. Da diese N. in der Bedeutung große Ähnlichkeit mit denen anderer indogerman. Sprachen haben, darf man ein hohes Alter in der Auswahl ihrer Elemente annehmen. Außer farblosen Formwörtern u. Allgemeinbegriffen wie ἀ-, ἀντι-, ἐπι-, εὖ (vgl. M. Leumann: ByzForsch 1 [1966] 194/9), πολύς, ὑπερ- (auch ihnen kann aber ein positiver Begriffsinhalt innewohnen) gibt es u. a. solche, die sich (in beiden Gliedern) auf hervorragende Eigenschaften im *Krieg u. in der Verwaltung des Staates beziehen.

α. Mannhaftigkeit, Wehrhaftigkeit u. Tapferkeit. Hierzu gehören zB. N. wie Ἀλκίμαχος, Ἀλεξιμένης, Δεινόβιος, Θρασύβουλος, Θυμοκλῆς; N. mit den Gliedern κράτος (Πολυκράτης), σθένος (Μεγασθένης), μάχη (Καλλίμαχος), λόχος (Ἀρχίλοχος), στρατός (Λυσίστρατος), π(τ)όλεμος (Πολεμαίνετος), νίκη (Φιλόνικος). Eine bedeutende Rolle in der N.gebung besaßen die Tiere Wolf (Λυκοῦργος), *Löwe (Πανταλέων) u. *Pferd (Ἵππαρχος); so lässt sich zB. in Eretria auf Euboia, wo der Schwerpunkt der Kriegskunst auf der Reiterei lag (Aristot. pol. 4, 1289b 39f), eine große Menge Voll-N. mit ἵππος nachweisen (Bechtel, Studien 98/103).

β. Herrschaft u. Führung des Volkes. Hierunter zählen N. zu ἄγειν, ἡγεῖσθαι (Ἀγέμαχος, Ἡγησιφάνης), ἄναξ (Ἀναξαγόρας, Πλειστῶναξ), ἄρχειν (Ἀρχαγόρας, Ἀγάθαρχος); sowie N. mit den Bestandteilen κρέων (Ἀνακρέων), μέδων, ‚waltend' (Ἀστυμέδων), λαός (λεώς), δῆμος, ἄστυ, πόλις (Λέανδρος, Ἀριστόδημος, Ἀστύνομος, Εὔπολις) u. ἀγορά, βούλη, δίκη (Ἀγοράκριτος, Εὔβουλος, Εὐθύδικος).

γ. Ruhm. Κλεομένης, Περικλῆς, Κλεινόπατρος, Πολύκλειτος, Θεοκύδης, Τιμογένης sind Beispiele für N., die zu diesem Feld gehören. Der Begriff des Ruhms, sehr wichtig bei den Indogermanen, besitzt einen bedeutenden Platz auch im Griech.; allein die Zahl der bekannten Sippen-Voll-N. zu κλέϝος beträgt rund 340.

δ. Frömmigkeit u. Gottesfurcht. In diese Kategorie fallen die überaus zahlreichen theophoren N. mit θεός sowie mit den Benennungen der bekannten Götter, so zB. Θεογένης, Διόδοτος, Ἀπολλόδωρος, Ἀθηνοφάνης. Auch die N. fremder Götter können als Vorderglied verwendet werden: In Kleinasien wurden Personen-N. mit dem Bestandteil Μάνδρος modisch (Μανδρογένης, Διόμανδρος) u. verbreiteten sich auch ins griech. Mutterland, sogar bis zu den Westgriechen (in Rom begegnet ein Μάνδριππος: CIL 6, 20256); man hat daraus die Existenz einer vorderasiat. Gottheit Mandros erschließen können (zum N. Νειλόμανδρος vgl. P. Thonemann, Neilomandros. A contribution to the history of Greek personal names: Chiron 36 [2006] 11/43). Ebenfalls aus dem N. einer kleinasiat. Gottheit gebildet ist der N. Βενδίδωρος. – Als Folge der Kriegszüge Alexanders d. Gr. gelangten zahlreiche Kulte orientalischer Gottheiten in die griech. Gegenden; dies führte zur Verwendung entsprechender theophorer Personen-N. Ein gutes Beispiel ist die große Verbreitung der N.familie zu Ἶσις: N. wie Ἰσιγένης, Ἰσίδωρος finden sich seit dem 4. Jh. vC. überall in der griech.-röm. Welt; sie besagen jedoch nichts über die Herkunft der N.träger oder ihre Zugehörigkeit zu einem Isiskultverein (Isidorus zB. war in der Kaiserzeit auch bei Juden in Gebrauch u. wurde später sogar ein typisch jüd. N.; B. C. Kaganoff, Dict. of Jewish names and their history [New York 1977] 60f). Eine andere ägypt. Gottheit, die Spuren in der griech. N.gebung hinterließ, ist Serapis: zB. Σαραπόδωρος, Σεραπόδωρος; vgl. ägypt. Dvandvabildungen wie Σαραπάμμων oder Σαραποδιόσκορος (zu Σαραπο-N. W. Clarysse / M. C. D. Paganini, Theophoric personal names in Graeco-Roman Egypt. The case of Sarapis: ArchPapForsch 55 [2009] 68/89; zu N. auf -άμμων F. Dunand, Les noms théophores en -ammon. À propos d'un papyrus de Strasbourg du IIIe siècle p. C.: ChronÉg 38 [1963] 134/47).

ε. Hybride griech.-lat. Kompositanamen. Schließlich sei auf hybride griechisch-lateinische Komposita-N. wie Πρειμέρως (InschrKleinas 41, 1 nr. 304) oder Λουκαλέξανδρος (POxy. 3117) aus dem östl. Reichsteil u. Iulianodote Philocommodus Quinquaipolis (vgl. Pentapolis) aus Rom hingewiesen (Solin, Personen-N. 1398). Eusignius hieß der proconsul Africae 383 nC.

ζ. Willkürliche u. ‚unübersetzbare' Namen. Nicht alle Voll-N. sind ‚sinnvoll'; vielmehr gibt es auch solche, deren Glieder nicht adäquat u. die deshalb schwer zu übersetzen sind. Lassen sich noch Λυσανίας (‚Schmerzen lindernd') oder Λύσανδρος (‚einen Mann [aus Sklaverei oder Gefangenschaft] erlö-

send') gut übersetzen, so ist dies schon bei Λυσικλῆς, Λυσίνικος u. Λυσίτιμος erheblich schwerer; keinen brauchbaren Sinn schließlich ergeben Λυσίκριτος oder Λυσιφάνης. Sinnlos sind zB. N. wie Ἱππόξενος, Κάλλαισχρος oder Σιμάριστος (zum Letzteren Masson 1, 88, der für eine rein griech. Etymologie plädiert).

b. Kurznamen. Von Voll-N. werden Kurz-N. gebildet, indem ein Teil des Lautkörpers unterdrückt wird, sog. Kose-N. oder Hypokoristika. Normalerweise sind sie einstämmig (Κρατύλος etwa zu Πολυκράτης, Τῆλος etwa zu Τηλοκλῆς), oft mit Suffixen versehen; doch gibt es auch zweistämmige Kurz-N. (Πάτροκλος zu Πατροκλῆς). Der Kurz-N. kann durch expressive Gemination angedeutet werden, wie Κλέομμις aus Κλεομένης oder Τέλλις zu Τελέβουλος (J. Kuryłowicz, La gémination consonantique dans les noms propres: Bull. de la Société de linguistique de Paris 62 [1967] 1/8). Dieser Typ ist zurückzuführen auf hypokoristisch-familiäre Kürzung, zB. auf familiäre Anrede einer Person, die ‚offiziell' einen Voll-N. führte. Diese Benennung derselben Person bald mit dem Voll-, bald mit dem Kose-N. ist auch in vielen anderen indogerman. Sprachen belegt (im Indischen, German., Altpreußischen; R. Meister, Voll-N. u. Kurz-N. bei denselben Personen überliefert: Beitr. zur Kunde der indogerman. Sprache 16 [1890] 173f; O. Crusius: NJbb 143 [1891] 385/94). Die Kurz-N. konnten aber auch zu eigenständigen Bildungen werden, zum einzigen N. der betreffenden Person.

c. Einstämmige Namen. Es gab im Griech. zahlreiche von jeher einstämmige N. Diese sind teils substantiell mit den namenbildenden Appellativen oder anderen N.typen identisch (Ἔφηβος, Μόσχος, Κάδμος, Ῥόδιος, Ῥοδία), teils werden sie von ihnen durch Akzent (bei Adjektiven: Σῖμος Ἄγαθος), durch Stammbildung (Κέφαλος: κεφαλή) oder durch Hinzufügung von Suffixen (Μοσχίων, Ἀγαθῖνος, Κεφαλίων, Σίμων) unterschieden. Sie sind teilweise aus Spitz-N. hervorgegangen (Στράβων; vgl. Bechtel, Spitz-N.). Bei vielen einstämmigen N. ist es schwierig zu entscheiden, ob sie von den N.gebern u. den Sprachteilnehmern als Kurz-N. oder von jeher einstämmig verstanden wurden. So lässt sich zB. Ἄγαθος als Kurz-N. aus Ἀγαθοκλῆς o. ä. erklären, es kann aber auch als das Adjektiv ἀγαθός aufgefasst werden. Semasiologisch ist die Vielfalt dieser Art N. weitgefächert u. beeindruckend. – Abgesehen von den Bildungen, die sowohl als Kurz-N. als auch als von jeher einstämmige N. angesehen werden können, finden sich folgende N.kategorien (die in der Forschung teilweise als sog. ‚angeschlossene' N. bezeichnet werden): N. können sich beziehen auf 1) das körperliche oder geistige Wesen (Κέφαλος mit Wortfamilie, Μῖκος, Ἄριστος, Δρίμακος, Γαῦρος). Diese N. sind oft aus Spitz-N. hervorgegangen u. können mitunter auch als Kurz-N. aufgefasst werden; 2) äußere Umstände (Εὐτύχης, Ζώτικος, Γλύκων, Ὀνήσιμος, Ἀπόδημος); 3) Geburtsumstände u. Lebensalter (Δίδυμος, Ἔφηβος, Γέρων); 4) die Gemeinschaft (Ἀμφιθάλης, Γήθη, Βλάστος, Σύντροφος); 5) die Herkunft (Ἀστός, Νησιώτης, Παράλιος, Πελάγιος, Γενναῖος, Κτῆτος); 6) die Lebensstellung (Ἡγεμών, Ἔφορος, Γραμματεύς, Στρατιώτης, Θέωρος, Χόρηγος, Ἡνίοχος, Βουκόλος); ferner gibt es N., die abgeleitet sind 7) von Kalender- u. Zahlwörtern (Θέρινον, Ὀπώρα, Θαργηλιών, Θεοδαίσιος, Τριακαδίων, Νουμήνιος, Παννυχίς, Ἑόρτιος, Τέταρτος); 8) von Fauna u. Flora (Λέων, Λύκος, Δράκων, Περιστερά, Κισσός, Πέταλος, Φιλύρα); 9) von Erscheinungen der leblosen Natur (Κόσμος, Ἀστήρ, Ζώπυρος, Σπινθήρ, Κέλαδος, Θάλαττα, Νεφέλη, Κοράλλιον, Ἀνθράκιον); 10) von verschiedenen Gegenständen u. Erzeugnissen des Menschen (Φόρμος, Φορμίων, Κόρυμβος, Μυρώ, Συνωρίς, Λαμπάς, Θώραξ, Γυμνάσιον, Θησαυρός, Εἰκόνιον, Ὕμνος, Δίαυλος, Στέφανος); 11) von Bezeichnungen von Abstrakta (Ἀγάπη, Ἐλπίς, Λόγος, Σιγή); 12) aus der Götterwelt: theophore N. (Ἀπολλώνιος, Ἀσκληπιάδης, Σωτηρίων), Götter-N. (Ἥφαιστος, Ἀφροδίτη, Ἔρως, Εὐτέρπη, Νηρηίς, Σάτυρος), auch N. fremder Götter (Σεραπις, Βενδῖς), N. von Heroen u. Heroinnen (Ἄδμητος, Πυλάδης, Εὐρυδίκη, Μήδεια); 13) von geographischen Bezeichnungen (Ἀκαρνάν, Ἰουδαῖος τὸ γένος Ἰουδαῖος [Slg. der griech. Dialektinschr. 2, 2029], Κυπρία; Νάξος, Ἑλλάς, Ἰταλία [N. einer der Töchter des Themistokles]; Παρνασσός, Νεῖλος); u. schließlich gibt es 14) N., die nach berühmten historischen Persönlichkeiten gebildet sind, ein interessantes Beispiel politischer N.gebung (W. Judeich, Politische N.gebung in Athen: Ἐπιτύμβιον, Festschr. H. Swoboda [1927] 99/106). Der öfters in Athen u. auch an-

derswo vorkommende N. Κίμων wurde wohl meist in Erinnerung an den athenischen Staatsmann verliehen, da er in sich keine ‚Bedeutung' besaß. Ähnliches findet sich in der nachklass. Zeit: Die große Beliebtheit von Ἀλέξανδρος in der gesamten griech.-röm. Welt wird auf Alexander d. Gr. zurückzuführen sein; Entsprechendes gilt für Ἀντίοχος. Dabei ist die ‚Bedeutung' des N. vielfach verblasst, die Etymologie der N.glieder war den N.gebern u. den Sprachteilnehmern nicht mehr unbedingt bewusst (so ist zB. Ἀλέξανδρος aus Ἀλεξι- u. -ανδρος gebildet [vgl. das Adjektiv ἀλέξανδρος] u. wohl echt griech., nicht kleinasiatischen Ursprungs, wie mitunter vermutet; vgl. F. Sommer, Zur Gesch. der griech. Nominalkomposita [1948] 160/202, bes. 202). Zu dieser Art N.gebung gehören auch nichtgriechische N. makedonischer Herkunft (wie Βερενίκη; H. Solin, Von ‚Berenike' zu ‚Veronika' u. Verwandtes: Latin vulgaire et latin tardif 6 [2003] 401/18) sowie N. orientalischer Herrscher (Κροῖσος, Φαρνάκης) oder berühmter Flüsse (Εὐφράτης) oder Gebirge (Λίβανος) des Vorderen Orients.

d. Fremdsprachige Namen. Im griech. Sprachraum fanden, besonders seit der hellenist. Zeit, auch Personen-N. (ganz oder teilweise) fremder Herkunft Verbreitung: illyrische (Πλάτωρ), thrakische (Σεύθης), skythische (Ἀνάχαρσις), kleinasiatische (Μάης), semitische (Μάρθα), iranische (Οαριζας: Masson 3, 54), ägyptische (Θερμοῦθις) u. lateinische (Γάιος; A. Scherer, Fremdsprachige Personen-N. im alten Griechenland: Symbolae linguisticae in honorem G. Kuryłowicz [1965] 256/64; zu semitischen N. in Griechenland M. A. Astour, Greek names in the Semitic world and Semitic names in the Greek world: JournNearEastStud 23 [1964] 193/201).

e. Suffixe. Die Voll-N. harmonieren in ihrem Ausgang meist mit den komponierten Appellativen, doch können sie durch Suffixe erweitert werden. Besonders häufig kommen -δας u. -δης vor (Ἐπαμεινώνδας); weiter finden sich zB. -ῖνος (Θεαγγελῖνος), -ίσκος (Θεοφιλίσκος) oder -ιον (Ἀπολλοφάνιον). Die eigentliche Domäne der suffixalen Erweiterung sind aber die Kurz-N. u. die seit jeher einstämmigen N. Wichtige Suffixe sind zB. -ων bzw. fem. -αινα (Γνάθων, Γνάθαινα); fem. -ώ(ι) (Ἀγαθώ); -ᾶς, sehr häufig als hypokoristisches Suffix in Kurz-N., besonders im Ionischen (Μολπᾶς), aber auch sonst (Μικᾶς), später sogar lateinischen Stämmen angehängt (Ποπλᾶς aus Publius); -ιος ist besonders beliebt in theophoren N. als Ausdruck der Zugehörigkeit zu einem Gott (Ποσειδώνιος), ebenso -ίων (Ἡφαιστίων), fem. -ιον (Σίμιον); -ῖνος (Λυκῖνος), -ίσκος (Κυνίσκος), -λ-Suffixe (Μίκ[κ]αλος, Μικ[κ]αλίων, Μικ[κ]ύλος, Αἰσχύλος, Θράσυλλος), -χ-Suffixe (Φρύνιχος) u. -θ-Suffixe (Μίκυθος, Μικυθίων). Man hat einigen dieser Suffixe diminutive Bedeutung zugeschrieben; doch erscheint diese, anders als bei den Appellativen, in gewissen Suffixen bei den Personen-N. seltener u. später (Fraenkel 1636).

IV. Vererbung der Namen. In älterer Zeit war die Vererbung des N. vom Großvater auf den Enkel (normalerweise wohl den ältesten) die übliche Praxis (Perikles war Sohn u. Vater eines Xanthippos, Miltiades eines Kimon, Sophokles eines Sophillos). Diese Sitte erklärt sich daraus, dass man dem Kind die Eigenschaften seines Vorfahren wünschte oder dass man in ihm diesen wiederaufleben sah. Sie war noch in byzantinischer Zeit lebendig u. ist ebenfalls bei vielen indogermanischen u. auch nichtindogermanischen Völkern anzutreffen. Seit dem 4. Jh. kam daneben die Gewohnheit auf, dem Sohn den N. des Vaters zuzulegen (zB. Δημοσθένης Δημοσθένους Παιανιεύς); dies wird mit der Zeit sehr üblich. Beide Gewohnheiten lassen sich in der ganzen griech. Welt belegen. Der Enkel konnte nicht nur nach dem väterlichen, sondern auch nach dem mütterlichen Großvater benannt werden (nach Isaeus or. 10 hieß der jüngere Ἀρίσταρχος nach dem Vater seiner Mutter). Auch die Vererbung einzelner N.elemente war üblich: Der Vater des Tyrannen Peisistratos war Ἱπποκράτης, seine Enkel hießen Ἵππαρχος u. Ἱππίας; Sokrates war der Sohn des Sophroniskos, der Redner Lykurgos von Lykophron, Alkibiades' Gattin Hipparete die Tochter von Hipponikos. Seltener wird dem Sohn der N. der Mutter gegeben (IG 12, 5, 916: auf Tenos war Ἀριστιώ Mutter eines Ἀριστεύς, während der Vater Διομήδης hieß). In Familien mit mehreren Söhnen werden nach Möglichkeit die N. von Vorfahren verwendet: Der Vater des Tragikers Euripides hieß Μνήσαρχος u. seine ersten zwei Söhne Μνησαρχίδης u. Μνησίλοχος, sein dritter Sohn führte seinen eigenen N.; auch

ein Neffe des Dichters soll den gleichen N. gehabt haben. Es sind auch Fälle überliefert, in denen ein weiterer Sohn einen N. führt, der sonst in der Familie nicht vorkommt (IG 11, 4: Großvater Διακτορίδης, Vater Εὔδημος, Söhne Διακτορίδης u. Μνησικλείδης. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der zweite Sohn seinen N. von einem unbekannten Familienmitglied erhalten hat; zur Vererbung von N. vgl. M. Runes, Die Vererbung der Personen-N. im Griech.: WienStud 44 [1925] 170/8). – Ein anschauliches Bild über die Suche von N. für Kinder liefert Aristoph. nub. 60/7: Strepsiades erzählt, seine Frau habe für den Sohn einen ritterlichen N. mit ἵππος gewünscht, während er ihm der Sitte gemäß den N. des Großvaters Φειδωνίδης beilegen wollte. Sie einigten sich schließlich auf Φειδιππίδης (zu diesem oft missverstandenen Fall O. Panagl, Pheidippides. Etymologische Überlegungen zu einem aristophanischen Personen-N.: Festschr. R. Muth [1983] 297/306; vgl. J. N. O'Sullivan, Art. Φείδιππος: Lex. des frühgriech. Epos 4 [2010] 832).

V. Adoptionsnamen. Über die Gewohnheiten der N.gebung bei Adoptierten ist nur wenig bekannt (*Adoption). Die überlieferten Fälle lassen darauf schließen, dass der Adoptierte üblicherweise seinen eigenen N. u. sein Patronymikon ablegte u. einen neuen N. sowie den des Adoptivvaters im Genitiv annahm (Μῖκις Μνησιστράτου, φύσει δὲ Ἀσκληπιάδης Ἀττάλου Κυζικηνός: IG 12, 8, 188; vgl. Bull. épigr. 1964, 392). Der neue N. konnte identisch mit dem des Adoptivvaters sein (Ἡρώιδης Ἡρώιδου, φύσει δὲ Ἡγησίου: Inschr. Priene nr. 109); da Adoptivsöhne zunächst in der Verwandtschaft gesucht wurden (wie aus den attischen Rednern ersichtlich ist), kann diese N.gleichheit hierauf zurückzuführen sein. Andererseits konnte der Adoptierte seinen früheren N. behalten (ein Polyeuktos, Sohn des Polyeuktos, wurde von seinem Großvater mütterlicherseits, Xanthippos, adoptiert, behielt aber seinen früheren N.; J. K. Davies, Athenian propertied families 600/300 B. C. [Oxford 1971] 172).

VI. Zunamen. In hellenistischer Zeit verbreitete sich die Gewohnheit, dem eigentlichen N. mittels ὁ καί, ὁ (ἐπι)καλούμενος, ἐπίκλην usw. einen zweiten N. hinzuzufügen. Da dieser Brauch besonders oft in Ägypten vorkommt (R. Calderini, Ricerche sul doppio nome personale nell'Egitto greco-romano: Aegyptus 21 [1941] 221/60; 22 [1942] 3/45), nahm man an, dass er sich von dort aus in den weiteren Mittelmeerraum verbreitet habe. Die Wendung ὁ καί lässt sich jedoch bei den Griechen, wenn auch selten, schon seit ca. 400 vC. belegen (Masson 1, 67), so dass es sich auch um eine alte griech. Gewohnheit handeln kann; populär wurde sie freilich erst in hellenistischer Zeit. Diese Art Supernomen wurde in der Kaiserzeit von den Römern übernommen (s. u. Sp. 762f). Der zweite N. kann auch ohne jeden Zusatz dem eigentlichen N. folgen, was seit dem 2. Jh. vC. besonders in Kleinasien üblich wird (Ἀπολλώνιος Μόλων aus Alabanda war der Lehrer Ciceros auf Rhodos). – Eine Abart dieser Zu-N. sind die Spitz-N., meist Spott-N. Das älteste Beispiel eines Spitz-N. bei den Griechen ist Ἶρος (Od. 18, 6), eine spöttische maskuline Bildung zu Ἶρις (‚Herr Iris'), den die Freier dem Bettler Arnaios gaben; weitere Beispiele sind Demokritos v. Abdera, der wegen seines beständigen Lachens Γελασῖνος genannt wurde (Ael. var. hist. 4, 20), oder Platon, von Antisthenes als Σάθων verspottet (Athen. dipnos. 5, 220D; 11, 507A; Diog. L. 6, 1, 9; Verzeichnis bei A. Hug, Art. Spitz-N.: PW 3A, 2 [1929] 1830/7). Manche derartige Bildungen wurden zu wirklichen Individual-N.

VII. Frauennamen. Die Frauen-N. sind in der Regel ähnlich wie die Männer-N. aufgebaut. In der Morphologie folgen sie, soweit möglich, den entsprechenden Appellativen (Ἀλεξάνδρα [schon im Mykenischen], Ἀγάθη, Ἡδεῖα). Typische feminine Suffixe sind zB. die schon erwähnten -ώ(ι) u. -ιον (das mit der Zeit diminutiven Charakter annimmt). Das Suffix -ιδ-, ursprünglich Pendant zu mask. -ίδας, -ίδης, wird später oft den o-Stämmen angehängt (Ἀρχελαὶς θυγάτηρ Ἀρχελάου: V. V. Struve [Hrsg.], Corpus Inscriptionum Regni Bosporani [Moskva 1965] 362). Auch semasiologisch stehen die Frauen-N. den Männer-N. nahe, besonders die Voll-N. drücken dieselben Ideale der griech. Gesellschaft aus (s. o. Sp. 735f). Für Frauen-N. charakteristisch sind aus Bezeichnungen von Abstrakta gebildete N. (auch aus appellativischen Neutra gebildete N. wie Ἐπίτευγμα neben Ἐπίτευξις; vgl. Bechtel, Frauen-N.).

VIII. Sklavennamen. (M. Lambertz, Die griech. Sklaven-N. [1907]; Masson 1, 147/61; H. Solin, Griech. u. röm. Sklaven-N.: Fünfzig Jahre Forsch. zur antiken Sklaverei an der

Mainzer Akademie 1950/2000 [2001] 307/30 [mit Lit.].) Es gibt nur wenige N., die entweder ausschließlich Sklaven vorbehalten oder aber diesen verwehrt waren (in Athen durften Sklaven die N. der Tyrannenmörder Harmodios u. Aristogeiton nicht gegeben werden [Gell. 9, 2, 10]; dies bestätigt das erhaltene Material [doch kommt Ἁρμόδιος als Sklaven-N. auf Chios um 400 vC. vor: L. Robert, Études épigraphiques et philologiques (Paris 1938) 119]). Doch sind einige N.arten bei Sklaven besonders üblich, so die Ethnika-N. vom Typ Δᾶος, Θρᾷξ, Θρᾷττα, Καρίων, Σύρος, die wohl auf die Herkunft des Sklaven hinweisen, sowie aus den betreffenden Gebieten stammende nichtgriechische N. wie Μάης, Μάνης, Τίβειος. Auch gewisse Wunsch-N. (Ζώσιμος, Σωσίας, Ὀνήσιμος usw.) u. Götter-N. (Ἔρως, Ἑρμῆς) sind für Sklaven gebräuchlich (ebenso später in Rom, s. u. Sp. 764/7). Festzuhalten ist, dass es kaum typische Hetären-N. gibt, wie bis in die erste Hälfte des 20. Jh. vermutet wurde (so noch, wenn auch gemildert, Fraenkel 1648). In Athen lässt sich in vorchristlicher Zeit der allmähliche Ausgleich zwischen bürgerlichen u. Sklaven-N. verfolgen; in der Kaiserzeit schließlich ist im gesamten griech. Sprachgebiet der Unterschied zwischen vornehmen u. gemeinen N. völlig verblasst.

IX. Namensübersetzungen. Die (fremden) N. von Nichtgriechen konnten in griechischen Urkunden übersetzt werden; einige derartige Fälle sind in phönizisch-griechischen Inschriften überliefert: IG 2^2, 10270 = CISem 1, 116 (4. Jh. vC.): Ἀρτεμίδωρος Ἡλιοδώρου Σιδώνιος, im phönizischen Teil ‚Abdtanit, Sohn des Abdšemeš' (‚Diener der Tanit [= Artemis], Sohn des Dieners des Šemeš [= Helios]'). Ferner sind einige wenige griech. N. als Übersetzungen aus semitischen N. entstanden, zB. wohl der erst in der Kaiserzeit belegte Θεόδουλος, der das Hinterglied des entsprechenden semitischen N. ‚ʿabd' richtig mit -δουλος wiedergibt (die oben angeführten -δωρος-N. sind nicht korrekt übersetzt). Θεότεκνος, seit dem 1. Jh. vC. belegt (InschrKleinas 32 nr. 118), ist Lehnübersetzung des aram. N. Barʾallāhāʾ, ‚Gotteskind' (dagegen ist Ἀγαθόπους keine Übersetzung aus dem Semitischen, wie häufig vermutet wurde; H. Solin, Il nome Agathopus è nato in Africa?: L'Africa romana 7 [1989] 177/86; R. Herzog, N.übersetzungen u. Verwandtes: Philol 56 [1897] 33/70, der die Möglichkeiten, Lehnübersetzungen in griech. [u. lat.] N. zu erkennen, überschätzt).

X. Regionale u. mundartliche Unterschiede. Besonders in klassischer Zeit konnte der N.schatz der griech. Stadtstaaten u. Mundartgebiete eine starke lokale Kolorierung enthalten, zB. im äolischen Gebiet u. im Kyprischen. Zu thessalischen N. R. Hunold, Thessalische N.studien (2009).

XI. Verbreitung griech. Namen. Die griech. N. fanden weite Verbreitung außerhalb des griech. Sprachgebiets, so im gesamten Röm. Reich, teils als Sklaven- oder Peregrinen-N., teils als Kulturlehngut (s. u. Sp. 763/7).

XII. Namensgebrauch in röm. Zeit. Mit der röm. Expansion begannen auch lateinische N. im griech. Sprachgebiet Fuß zu fassen. Zu Anf. des 2. Jh. vC. ist in Hyettos in Böotien ein Νέρων belegt (IG 7, 2823) u. im Athen republikanischer Zeit sind mehrere lateinische N. in Gebrauch, etwa Praenomina wie Γάιος oder Μᾶρκος. Die Griechen, die römisches Bürgerrecht erlangten, nahmen Praenomina u. Gentil-N. an, zB. die des Statthalters oder des Kaisers (s. u. Sp. 764). Nicht immer wurden alle Teile des N. angeführt: So ist zB. der Gentil-N. des Apostels Paulus, der röm. Bürger war, unbekannt; andererseits wird der in Act. erwähnte Zenturio Cornelius mit bloßem Gentilicium genannt. Infolge der Constitutio Antoniniana vJ. 212 nahm die Zahl der Marci Aurelii explosionsartig zu (doch wurden diese zwei N.teile in Inschriften oft weggelassen; vgl. H. Solin, Latin cognomina in the Greek East: The Greek East in the Roman context. Proc. of a Colloquium organized by the Finnish Institute at Athens 1999 [Helsinki 2001] 189/202). Ein Beispiel aus Hadrianopolis in Phrygien (InschrKleinas 62 nr. 370) belegt ‚griechische Freiheiten' von lateinischen Bräuchen: ὁ μὲν Παύλου, ἡ δὲ Κοιντογενής, ‚er stammt ab von Paulus, sie von Quintus'.

C. Römisch. Auch für die Erforschung des röm. N.wesens bilden die äußerst zahlreichen Inschriften die Hauptquelle. Seitdem die sog. Fibula Praenestina als echt erwiesen wurde (S. Örmä / K. Sandberg [Hrsg.], Wolfgang Helbig e la scienza dell'antichità del suo tempo [Roma 2011] 179/235), lässt sich die Entwicklung der lat. N. bereits ab dem 7. Jh. vC. verfolgen. Eine weitere wichtige Quelle sind die röm. literarischen Werke. Unter diesen ist sogar ein kleiner onomastischer Trak-

tat aus der späteren Antike erhalten, der Abschnitt De praenominibus aus einer Schulgrammatik (überliefert als Buch 10 der Valerius-Maximus-Epitome des Iulius Paris; in der Subskription der Hss. wird er als Werk eines C. Titius Probus genannt). Aus der griech. Literatur liefern Poseidonios u. Plutarch (der aus diesem schöpft) wertvolle Einsichten.

I. Namensgebung. In der Regel erhielt das Kind in klassischer Zeit, wenn es vom Vater anerkannt wurde, seinen N. am dies lustricus, bei Mädchen der achte, bei Knaben der neunte Tag nach der Geburt (Macrob. Sat. 1, 16, 36). Während letztere ihr Praenomen erhielten, handelte es sich bei den Mädchen, die im Rom der klass. Zeit offiziell keine Vor-N. trugen, wohl nur um einen religiösen Weiheakt (Plut. quaest. Rom. 102; Fest. s. v. lustrici [107f Lindsay]; Suet. vit. Ner. 6, 2; Arnob. nat. 3, 4, 4; Tert. idol. 16, 1 reiht den Tag anderen sollemnitates nominalium an; abwegig Q. Scaevola: F. P. Bremer [Hrsg.], Iurisprudentiae Antehadrianae quae supersunt 1 [1896] 86).

II. Das röm. Namenssystem. a. Allgemeines. Die Römer u. die übrigen Völker Mittelitaliens hatten in der klass. Zeit ein N.system, das sich sehr vom indogerman. System (s. o. Sp. 732f) unterschied. Die offizielle Bezeichnung eines männlichen röm. Bürgers umfasste fünf Bestandteile. So lautet zB. Ciceros voller N. M. Tullius M. f. Cor. Cicero; er besteht aus 1) Praenomen / Vor-N. (Marcus), 2) nomen gentilicium / Familien-N. (Tullius), 3) Patronymikon (Marci filius), dem mitunter noch der N. des Großvaters (u. weiterer Ahnen) folgen konnte (in diesem Fall Marci nepos), 4) Tribusbezeichnung (Cornelia scil. tribu, diese konnte weggelassen werden, je nachdem, wie offiziell der Anlass war) u. 5) Cognomen (Cicero), soweit die betreffende Person ein solches besaß. Diese Ausführlichkeit war gesetzlich geregelt, so schreibt die Lex Iulia municipalis vJ. 45 vC. vor: nomina, praenomina, patres aut patronos, tribus, cognomina in tabulas publicas (d. h. die Zensuslisten) referunda curato (CIL 1^2, 593, 146/9); vgl. Lex repetundarum vJ. 123/122 vC. (CIL 1^2, 583). Die außerbehördliche Praxis war weniger streng geregelt.

b. Einnamigkeit. Wahrscheinlich führten die italischen Völker (u. die Etrusker) ursprünglich nur einen N.; hierfür gibt es direkte wie indirekte Belege. In dem erwähnten Buch De praenominibus (s. oben) wird Varro zitiert, der sagt simplicia in Italia nomina fuisse; dies schlussfolgert er aus der mythologischen Nomenklatur, wie Romulus, Remus, Faustulus. Des Weiteren findet sich auf der Fibula Praenestina (7. Jh. vC.) der Text Manios med fhefhaked Numasioi, in klassischem Latein Manius me fecit Numerio (wobei dies strenggenommen nicht die Einnamigkeit belegt; auch verwundert das Fehlen des Patronymikons). In Bezug auf indirekte Evidenz darf man damit rechnen, dass eine indogerman. Sprache das indogerman. System vererbte, das in benachbarten Sprachen wie dem Keltischen herrscht. Jedoch sind die überlieferten alten Einzel-N., die späteren Vor-N. mitgerechnet, morphologisch u. semasiologisch äußerst verschieden von denen des Keltischen, German., Slawischen, Griech., Indoiranischen etc., deren N.schatz von N.komposita, hochtrabenden Voll-N., charakterisiert war (zu Versuchen, ähnliche Kompositabildungen auch unter italischen N. zu finden, Fraenkel 1651f).

c. Entstehung des Gentilnamenssystems. (H. Rix, Zum Ursprung des röm.-mittelitalischen Gentil-N.systems: ANRW 1, 2 [1972] 700/58; L. R. Ménager, Systèmes onomastiques, structures familiales et classes sociales dans le monde gréco-romain: StudDocHistIur 46 [1980] 147/235; B. Linke, Von der Verwandtschaft zum Staat [1995] 72/7.) Das System mit einem N. überdauerte jedoch nicht bis in historische Zeit. Im Rahmen einer Revolution des italischen N.wesens kam es zur Einführung eines erblichen Familien-N., des Gentil-N. (nomen gentilicium, nomen gentile oder schlicht gentilicium). Hierdurch wurde zum ersten Mal in der Geschichte Europas eine onomastische Untergliederung der Individuen einer Gemeinschaft (was bes. in größeren Gemeinwesen nützlich ist) sowie eine Kennzeichnung aller Personen der gleichen väterlichen Deszendenz, was etwa in Rechtsfragen von Bedeutung war, möglich. Zudem bildet das Paar Individual-N. u. Familien-N. (Praenomen u. Gentile) eine tragfähige Basis für die Etablierung weiterer differenzierender N.glieder. Während auch in anderen Regionen der antiken Welt die Zugehörigkeit zu einer Abstammungsreihe angegeben wird, so bei der Priesterfamilie der Κήρυκες in Athen oder beim pers. Königshaus der Achaemeniden (Haxāmanišiya), ist nur in Mittelitalien die Angabe der Fa-

milienzugehörigkeit fester Bestandteil des N. – Zwar kann man nicht genau eingrenzen, wann der Gentil-N. in Gebrauch kam, doch lässt sich folgende Entwicklung vermuten: Den Ausgangspunkt bilden in allen italischen Sprachen die Patronymika, dabei scheint im Lat. das Patronymikon aus dem N. des Vaters durch Hinzufügen des Suffixes -ius abgeleitet zu sein. So wurde ein Quintus, Sohn des Marcus, als Quintus Marcius bezeichnet. Der N. Marcius war also ursprünglich ein Adjektiv, ‚der einem Marcus gehört'. Ab einem gewissen Zeitpunkt (möglicherweise durch eine ‚offizielle' Bestimmung oder gemeinsame Entscheidung der Bürger) wurden diese ephemeren Patronymika zu einem festen N. Da die meisten Gentil-N. im alten Mittelitalien ursprünglich Patronymika waren, ist die Entstehung des röm. N.systems wahrscheinlich in diesen zu erblichen Gentil-N. gewordenen Patronymika zu suchen. Für die vorhistorische Existenz adjektivischer Patronymika bei den Italikern können Parallelen in anderen indogerman. Sprachen herangezogen werden (griech. Τελαμώνιος Αἴας, s. o. Sp. 732f); da diese Patronymika auch in einigen italischen Sprachen belegt zu sein scheinen (im Faliskischen u. Südpikenischen), ist zu vermuten, dass sie aufgrund der großen Ähnlichkeiten im N.system der italischen Völker auch im Lat. existierten (hierfür spricht zB. die enge Verwandtschaft zwischen dem Lat. u. Faliskischen). Zudem belegen literarische Quellen Beispiele (nichthistorischer Personen) wie Hostus Hostilius oder Numa Marcius Marci filius. Die Erstarrung der Patronymika u. ihre Umwandlung zu festen Gentil-N. fand möglicherweise zuerst zwischen oberem Tiber u. Tyrrhenischem Meer, in der Kontaktzone von Etruskern, Sabellern u. Latinern, statt. Die gesellschaftlichen u. sprachlichen Voraussetzungen stammen wohl von den Italern, u. zwar der Person des pater familias. Dieser übte, besonders im Falle einer starken u. einflussreichen Persönlichkeit, die patria potestas nicht nur über seine Kinder, sondern auch über deren Nachkommen aus, weshalb es einleuchtet, dass das Patronymikon seiner weiteren Nachkommen von seinem N. (u. nicht von dem des leiblichen Vaters) abgeleitet war; dass hierdurch in einer Familie mehrere Generationen das gleiche zweite N.element tragen konnten, trug sicherlich zu dessen Verwandlung in einen festen Gentil-N. bei. Für eine sprachliche Priorität des Italischen spricht auch die feminine Motion beim etruskischen Gentile (fem. Tarχna-i; mask. Tarχna), die, da syntaktisch irregulär (das Etruskische kennt kein Genus beim Adjektiv) u. semantisch redundant, nur als Imitation einer italischen Regel verständlich ist. Der Zeitpunkt der Entstehung des Gentil-N.systems wird gegen Ende des 7. Jh. vC. anzusetzen sein, auch wenn dies aus den Quellen nicht direkt gefolgert werden kann; doch die indirekten Kriterien sind unzweifelhaft: 1) in manchen etruskischen u. italischen Inschriften des 7. Jh. werden Personen mit nur einem N. genannt; 2) bei Zweinamigkeit ist die lexikalische Variation der ersten N. im 7. Jh. vC. viel größer als ab dem 6. Jh., aber doch kleiner als die der Zweit-N., die also nicht mehr Patronymika sein können (bei welchen die lexikalische Variation etwa gleich groß sein müsste); 3) die für das frühe Rom glaubhaft überlieferten N. sind bis gegen 650 vC. patronymisch (Numa Pompilius, ‚Sohn eines Pompus', usw.). Die Etrusker übernahmen jedoch das Gentil-N.system frühzeitig u. waren maßgeblich an seiner Ausbreitung in Italien beteiligt.

d. Weitere Entwicklung in republikanischer Zeit. (H. Solin, Sulla nascita del cognome a Roma: Poccetti, Onomastica 251/93.) Am E. des 7. Jh. war das Gentil-N.system in Rom wohl schon fest etabliert. Zum Gesamt-N. gehört auch das Patronymikon, also die Filiationsangabe. Die (in vielen Urkundenarten fakultative) Tribusangabe verdankt sich den Bürgerlisten, die König Servius Tullius Mitte des 6. Jh. vC. bei der Einführung des Zensus erstellen ließ, ebenso wohl die Abkürzung der Vor-N. durch Siglen. Diese setzt wiederum eine starke Reduzierung der Zahl der verfügbaren Vor-N. voraus, was in gewissen Situationen die Identifizierung einer Person erschwerte. Aus diesem Grund wurde das Cognomen eingeführt, das sich in der historischen Überlieferung seit Anfang der Republik zu einem Charakteristikum der röm. Aristokratie entwickelt. Die faktische Einführung des Cognomens stellt ein schwieriges Problem dar. Die erste authentische Urkunde, die ein zeitgenössisches Cognomen überliefert, ist der Sarkophag des P. Cornelio (= Cornelius) P. f. Scapola pont(i)fex max. (CIL 1^2, 2835; 2. H. 4. Jh. vC.); darauf folgen die Sarkophage aus dem Grab der Scipionen, von denen der äl-

teste, der des L. Cornelius Scipio Barbatus, Konsul iJ. 298 (ebd. 1², 6, 7), zeigt, dass Scipio in der Familie ein erbliches Cognomen geworden war. In den Magistratslisten werden von Anfang an die Cognomina angeführt. Auch wenn ihre Glaubwürdigkeit in den ältesten Teilen zweifelhaft ist u. es evtl. Interpolationen gibt, so darf man ihnen doch im Ganzen eine gewisse Plausibilität zuschreiben, mit Ausnahme vielleicht der ersten Kollegien. Ebenfalls spricht vieles dafür, dass, obwohl die Cognomina in der Nomenklatur der Konsuln u. anderer *Magistrate der ersten zwei Jhh. der Republik normalerweise für spätere Zusätze gehalten werden (Solin, Nascita aO.), zumindest ein Teil von ihnen eine authentische Überlieferung darstellt (wenn auch nicht alle, so waren zB. die zweiten Cognomina vom Typ Ap. Claudius M. f. Sabinus Inregillensis wohl kaum echt). Wahrscheinlich waren die Cognomina zuerst inoffizielle, in der familiären Praxis gebrauchte Benennungen, die erst allmählich offiziellen Charakter annahmen, weshalb sie bis zum 2. Jh. vC. oft in bestimmten Urkundenarten fehlen konnten (zB. aE. einer Urkunde bei den Konsuldatierungen: Da manche plebejische Konsuln kein Cognomen führten, ließ man der Gleichförmigkeit wegen auch das Cognomen jenes Magistrats weg, der ein solches führte); den Fasti jedoch wurden sie früh eingereiht. Seit Ende des 4. Jh. vC. zeigt sich, dass das Cognomen erblich werden kann; dies führte zur Entstehung zusätzlicher Cognomina. So wurden zB. in zahlreichen Zweigen der Cornelii Scipiones, wie den Cornelii Scipiones Asinae, Barbati, Nasicae, neue Cognomina eingeführt, die ebenfalls erblich werden konnten, u. sogar ein drittes konnte erblich werden (es sind zwei Patrizier namens P. Cornelius Scipio Nasica Serapio bekannt). Doch nicht alle senatorischen gentes führten ein Cognomen, so die Antonii oder die Duillii, u. noch in der Kaiserzeit konnte es gelegentlich fehlen, wie im N. des Kaisers L. Vitellius. Mit der Einführung des Cognomens erreichte das klass. röm. N.system seine endgültige Form. – Das Cognomen wurde nur im Etruskischen u. Lat., nicht aber in den anderen italischen Sprachen verwendet. Das Etruskische trug jedoch wohl nichts Wesentliches zu Gestalt u. Entwicklung des lat. Cognomens (inklusive der Familiencognomina) bei, wie umgekehrt auch das Lat. nicht zur Entwicklung im Etruskischen; von einem gemeinsamen Ausgangspunkt verlief die Entwicklung der beiden Völker unabhängig voneinander (Rix, Cognomen 379/83).

III. Die einzelnen Bestandteile des röm. Namens. a. Praenomen. (Salomies, Vor-N.; ders., Les prénoms italiques. Un bilan de presque vingt ans après la publication de Vor-N.: Poccetti, Prénoms 15/38.) Die Vor-N. waren in vorhistorischer Zeit der einzige N. einer Person. Schon uritalisch wurden die für viele indogermanische Sprachen charakteristischen N.komposita (s. o. Sp. 733) zugunsten einstämmiger N. aufgegeben. Als N. konnten zur Personenbezeichnung geeignete Appellativa dienen, wie sie später in historischer Zeit auch als Cognomina verwendet wurden. Die Geltung als Eigen-N. konnte durch Suffixe verdeutlicht werden, zB. durch das individualisierende -ōn- (Kaeso, Volero), durch diminutives -(e)lo- (Proculus), durch sonst feminines -ā- (Numa, Agrippa) u. durch -jo- (〉 -ijo-), vielleicht ein altes Kurz-N.suffix (Lucius). Abgesehen von den Numeralpraenomina Quintus, Sextus usw. (die nicht die Geburtsreihenfolge der Söhne angeben, sondern den Geburtsmonat; vgl. O. Salomies, Nomi personali derivati da numerali a Roma: Poccetti, Onomastica 518) ist so gut wie keiner der röm. Vor-N. mehr mit einem Appellativum identisch, was die Ermittlung der appellativischen Basis dieser N. erschwert. In der Tat ist die Etymologie mancher Vor-N. nicht klar. – Neben den Zahlen-Vor-N. gibt es noch weitere N., die sich auf die Geburt beziehen, zB. Postumus ‚nach dem Tod des Vaters geboren', Vopiscus ‚überlebender Zwilling', u. vielleicht auch Kaeso von caesus ‚der aus dem Mutterleib Geschnittene'. Zudem kann Marcus den in dem nach dem Kriegsgott Mars benannten Monat März Geborenen u. Manius den frühmorgens, mane, Geborenen bezeichnen. Tiberius ist aus dem N. des Flussgottes Tiberis abgeleitet. Einige Vor-N. sind etruskischer Herkunft, so Aulus, Spurius u. wohl auch Servius. Auch oskische Vor-N. wie Eppius, Herius, Mamus, Maraeus, Minatus, Novius, Paccius, Salvius, Statius u. Vibius finden sich in lateinischen Inschriften (die drei letztgenannten häufig). Des Weiteren gibt es eine Gruppe von Vor-N., die ausschließlich in Oberitalien Gebrauch fanden, vom Typ Firmus, Geminus, Licinus, Maximus (Salomies, Vor-N. 120/31). Die Bandbreite der Vor-N.

war schon in der Frühzeit nicht besonders groß, u. in der spätrepublikanischen Zeit waren nur noch rund 18 in üblichem Gebrauch: Aulus, Decimus, Gaius, Gnaeus, Lucius, Manius, Marcus, Numerius, Publius, Quintus, Servius, Sextus, Spurius, Tiberius, Titus, daneben auch einige oskische. Die beliebtesten Vor-N. waren Gaius, Lucius, Marcus, Publius u. Quintus. In der Kaiserzeit waren auch Tiberius u. Titus in regem Gebrauch, aber die Popularität von Tiberius beruht gänzlich auf den diesen Vor-N. führenden claudischen Kaisern u. der großen Zahl der von ihnen freigelassenen Sklaven (*Manumissio), die Tiberii Claudii hießen. Titus wiederum verdankt seine Verbreitung den flavischen Kaisern. Einige Vor-N. sind in bestimmten Provinzen üblich, zB. Sextus in Gallien. Die Vor-N. wurden in der Regel abgekürzt, normalerweise mit einem Buchstaben, zT. auch mit zwei oder drei. Diese Abkürzungen sind sehr alt, sie stammen aus dem 6. Jh. (s. o. Sp. 748); ihre Form war festgeschrieben, doch erscheinen gelegentlich unregelmäßige Formen in Inschriften (u. in griech. Inschriften werden die Vor-N. meist ausgeschrieben). – Jeder Mann konnte nur einen Vor-N. führen (außer im Falle der Polyonymie, s. u. Sp. 761f). In republikanischen Familien war man bestrebt, den Söhnen unterschiedliche Vor-N. zu geben, wobei der älteste normalerweise den des Vaters bekam. Starb dieser Sohn oder wurde er von einer anderen Familie adoptiert, wurde der N. dem zweiten Sohn zugelegt, damit der Vor-N. in der Familie erhalten blieb (es kam also beim zweiten Sohn zu einer N.änderung). – Zu Vor-N. von Frauen s. u. Sp. 760f.

b. Gentilicium. (Schulze.) Die meisten röm. Gentil-N. (wie auch die der übrigen Italer) aus der früheren Republik sind ursprünglich Patronymika (s. oben). Ein weiteres Suffix neben -ius war -ilius (Hostilius zu Hostus, Lucilius zu Lucius, Quinctilius zu Quintus). Die im Bereich vom Zentralappennin bis Kampanien häufigen Gentil-N. auf -i(e)dius sind oskischer (Ovi[e]dius), die auf -na u. viele auf -mnius, -rnius, -ennius etruskischer Herkunft (Caecina, Volumnius, Perpernius, Velcennius). Viele Gentil-N. sind von bekannten Cognomina abgeleitet, wie Claudius zu Claudus oder Plautius zu Plautus, die wohl alte Individual-N. wiedergeben, welche jedoch nicht als Vor-N. belegt sind. Bei einem weiteren, nicht geringen Teil patronymisch aussehender Gentil-N. ist die Herkunft nicht mehr belegt, zB. für Fabius, Cornelius, Calpurnius (vielleicht etruskisch), Sulpicius u. Terentius. Eine zweite Quelle bilden die Ethnika: Ältestes Beispiel ist Tarquinius, mit lateinischer Endung aus dem etruskischen N. der Heimatstadt des fünften Königs Roms, Tarχna, abgeleitet (Tarquinius ist später häufig belegt); jünger, aber noch republikanisch sind Gabinius u. Norbanus. Eine reiche Quelle römischer Gentil-N. war die Latinisierung der Gentil-N. von Sabellern u. Etruskern, die röm. Bürgerrecht erlangten. Meistens bestand diese nur in der Einführung lateinischer Flexionsendungen u. ggf. des Suffixes -ijo-, manchmal auch in der Einpassung unlateinischer Laute u. Lautverbindungen: Cluvius (umbrisch Cluviieri), Cafatius (etruskisch Cafate), Arrius (etruskisch Arntni). Wenn sich ferner neben alten oskischen Vor-N. auf -ius seit republikanischer Zeit gleichlautende Gentil-N. finden (zB. Decius, Novius, Ovius, Salvius, Statius, Vibius), so ist diese Identität nur scheinbar u. durch lateinische Lautentwicklung bedingt; dass es neben den Vor-N. Manius u. Servius gleichlautende Gentil-N. gab, erklärt sich dadurch, dass beide ebenfalls alte römische Gentil-N. waren (Salomies, Vor-N. 161). Erwähnt seien auch die besonders in Süditalien vorkommenden Gentil-N. griechischer Herkunft vom Typ Eumachius: C. Nymphidius Sabinus, Prätorianerpräfekt unter *Nero, erhielt seinen N. vom Cognomen der Mutter, Nymphidia, Tochter eines kaiserl. Freigelassenen (aus seinem Gesinde scheinen die übrigen in stadtröm. Inschriften belegten Nymphidii zu stammen). Ferner aus Rom Pamphilius (C. Pamphilius Pamphilus: CIL 6, 200; 7, 88 [70 nC.]), Ambrosius, Apollonius, Charitonius; mit anderen Ausgängen als -ius zB. Hermogenes, Leucander, Macedo. In der Kaiserzeit wurden aus Cognomina neue Gentilicia gebildet (Sabinius zu Sabinus; kaum Ethnikon-N.), besonders in den Provinzen, auch aus einheimischen N. (zB. Adnamatius oder Solimarius in Gallien). In Germanien war die Sitte verbreitet, dass mit den Generationen die Gentil-N. wechselten u. den Kindern ein neuer Gentil-N. aus dem väterlichen Cognomen zugelegt wurde (zB. Vater Q. Cluvius Macer, Söhne Macrius Nivalis u. Macrius Macer: CIL 13, 5098; vgl. A. Chastagnol, Scripta varia 3 [1995] 167/80). Im griech. Osten wurden mit dem Suffix

-ianus, -ιανός versehene Gentil-N. üblich (O. Salomies: Arctos 18 [1984] 97/104; J.-L. Ferray: Cah- Glotz 19 [2008] 264/71; Th. Corsten: Onomatologos 456/63). Zum Typ Publicius, Ostiensis, Velatius s. u. Sp. 767.

c. Cognomen. 1. Entstehung. (Vgl. o. Sp. 748/50.) Soweit sich aus den dürftigen Quellen überhaupt etwas Sicheres herauslesen lässt, waren die Cognomina zuerst als Zu-N. in Gebrauch, die auf irgendeine Weise den ersten N.träger charakterisierten (um schon innerhalb einer Generation erblich zu werden). Ferner waren N. wie Capitolinus, Collatinus, Esquilinus, Maluginensis usw. ursprünglich wohl Herkunftsbezeichnungen, konnten sich aber in den Familien bald zu ,richtigen' N. wandeln.

2. Weitere Entwicklung. Die Cognomina, die lange Zeit ein Kennzeichen des Patriziats waren, wurden sehr oft erblich; in plebejischen Adelsfamilien kamen sie im 4. Jh. vC. in Gebrauch (Brutus ist seit Ende des 4. Jh. vC. bei den plebejischen Iunii als erblich belegt; desgleichen Gracchus bei den Sempronii seit etwa Mitte des 3. Jh. vC.; der älteste bekannte Sempronius Gracchus ist Ti. Sempronius Ti. f. C. n. Gracchus, Konsul 238 vC.). Von der Plebs wird das Cognomen erst viel später, seit der Übergangszeit zwischen Republik u. Kaiserzeit, verwendet (einzelne Vorläufer begegnen sporadisch schon im 2. Jh.). Dagegen waren Cognomina in der munizipalen Aristokratie einiger Städte wohl schon im 2. Jh. vC. einigermaßen etabliert; belegen lässt sich das freilich nur für Praeneste (H. Solin, Sul consolidarsi del cognome nell'età repubblicana al di fuori della classe senatoria e dei liberti: Epigrafia. Actes du colloque en mémoire de Attilio Degrassi pour le centenaire de sa naissance, Rome 1988 [Paris 1991] 165/71. 186f), abgesehen von Einzelfällen wie Ciceros Vorfahren in Arpinum. Ein spezieller Fall sind die Freigelassenen, die in ihrem Gesamt-N. den einstigen Sklaven-N. beibehalten konnten, was in literarischen Quellen schon seit dem 3. Jh. vC., in Inschriften seit Ende des 2. Jh. vC. belegt ist. Eine weitere Gattung von Cognomina aus der frühen Republik knüpft an körperliche Eigenschaften an, zB. N. wie Rufus (der erste glaubwürdige Beleg scheint der Konsul vJ. 489 vC. zu sein) oder Flavus; sie waren zweifellos ursprünglich Spitz-N., die dann zu ,richtigen' N. wurden.

3. Inhaltliche u. semasiologische Vielfalt. Sprachlich konnten Cognomina lateinisch, griechisch oder ,barbarisch' sein. Die röm. N.geber u. Sprachteilnehmer konnten N. als griechisch (uU. auch ,barbarisch') identifizieren u. über ihre ,Bedeutung' nachdenken (vgl. Solin, Griechentum). Die meisten der zu Cognomina gewordenen Substantive u. Adjektive (auch griech.) lassen sich bestimmten Bedeutungsgruppen zuordnen, von denen die wichtigsten im Folgenden aufgelistet werden (es sei noch angemerkt, dass sich das griech. N.gut in Rom bedeutend von den im Griechenland der klass. u. hellenist. Zeit gebrauchten N. unterscheidet u. dass sich beide sprachlichen Gruppen in der Verwendung von Cognomina gegenseitig beeinflussten): Cognomina können sich beziehen auf a) das körperliche oder geistige Wesen (Capito, Chilo, Longus, Maximus, Paullus, Rufus, Callistus, Clemens, Fortis, Agatho, Alcimus); b) äußere Umstände; diese N. sind zu einem großen Teil Wunsch-N. (Felix, Vitalis, Eutyches, Zosimus, Iucundus, Onesimus); c) Geburtsumstände u. Lebensalter (Primigenius, Gemellus, Didymus); d) Geschlecht u. Gemeinschaft (Masculus, Thelys, Hospes, Gamus, Blastus, Trophimus); e) die Herkunft (Urbanus, Ingenuus, Xeno); f) die Lebensstellung (Reginus, Censor, Sacerdos, Pastor, Adiutor, Basileus, Synistor, Doryphorus, Mystes, Musicus, Heniochus, Diaconus); ferner gibt es N., die abgeleitet sind g) vom Kalender (Ianuarius, Festus, Primus u. Secundus [diese können, wie auch die oben angeführten Maximus u. Paullus, auf die Reihenfolge der Geburt hinweisen], Earinus, Pannychus, Heorte, Protus); h) aus Fauna u. Flora (Aper, Leo, Lupus, Aquila, Dorcas, Melissa, Moschus, Chelido, Arbuscula, Viola, Fructus, Anthus, Thallus, Cypare, Rhodine, Carpus); i) aus Erscheinungen der leblosen Natur (Oriens, Argentillus, Cosmus, Anatole, Zopyrus, Celadus, Zmaragdus, Chrysis); k) aus verschiedenen Gegenständen u. Erzeugnissen des Menschen (Malleolus, Torquatus, Cestus, Plocamus, Stacte, Lychnis, Astragalus, Thyrsus, Thalamus, Grapte, Hymnus, Hymnis, Stephanus); l) aus Bezeichnungen von Abstrakta (Felicitas, Spes, Victoria, Auxesis, Dynamis, Helpis, Epictesis, Hedone, Sige, Logus); m) aus Verbformen (Auctus, Restitutus, Successus, Servandus, Spendo, Sozon). Besonders produktiv waren die aus anderen N.gattungen gebil-

deten Cognomina, vor allem n) aus der Mythologie: theophore N. (Martialis, Saturninus, Veneria, Apollonius, Artemisius, Epaphroditus, Asclepiades, Isias), Götter-N. (Mercurius, Silvanus, Aphrodite, Eros, Hermes) oder Heroen-N. (Romulus, Amphio, Helene); o) von berühmten historischen Persönlichkeiten (Alexander, Diogenes, Menander, Socrates, Apelles) oder literarischen Werken (Ilias); dazu gehören die N. von aus der röm. Geschichte wohlbekannten Figuren wie Cicero, Gracchus, Piso, Scipio, Sulla oder auch Hannibal, deren Verwendung in der N.gebung der Plebs u. der Sklaven auf die berühmten N.träger zurückgeht; p) aus geographischen Bezeichnungen (Italia, Etruscus, Sabinus, Romanus, Cimber, Danuvius, Hellas, Corinthus, Macedo, Lyde, Meroe, Nicopolis, Olympus, Libanus, Danuvius, Inachus, Euphrates, Eridanus); q) aus geläufigen Praenomina (Aulus, Gaius, Marcus; üblich sind Suffixbildungen wie Gaianus, Marcellus) sowie veraltete oder nichtlateinische Vor-N. als Cognomina (Agrippa, Iulus, Salvius, Statius); r) aus Gentilicia u. Gentilicia als solche als Cognomina (Iulianus, Valerianus, Antoninus, Domitilla, Antonius [CIL 6, 11952: Freigelassener], Calpurnia [CIL 6, 14208: Sklavin]). – Viele dieser N. konnten verschiedene Assoziationen hervorrufen; im Allgemeinen war die ursprüngliche ‚Bedeutung' der N. vielfach verblasst, so dass der dem N.wort innewohnende Sinn den N.gebern u. Sprachteilnehmern nicht mehr unbedingt bewusst war. – Die zahlreichste Gruppe unter den ‚barbarischen' N. sind die semitischen (sieht man vom epichorischen N.gut der Provinzen ab). Hier finden sich sehr unterschiedliche Gruppen; so unterscheiden sich etwa die palmyrenischen beträchtlich von den gemeinsyr. N. Der beliebteste aller semitischen N. im Westen war Malchio (dessen ‚Bedeutung' [wahrscheinlich ‚König'] den röm. Sprachteilnehmern bewusst sein konnte); andere übliche N. sind Barnaeus, Martha, Sabbio, mask. Sabina, Zabina. Diese N. sind meistens (anders als die griech.) ethnisch relevant, d. h. ihre Träger stammen fast ausschließlich aus Syrien oder angrenzenden Landschaften. Das gilt auch für andere ‚barbarische' N., zB. thrakische (Amatocus, Bithus, Mucatra, Seuthes), kleinasiatische (Iazemus, Tillorobus), ‚illyrische' (Das[s]ius, Epicadus, Plator), keltische (Blesamus, Bodogenes), ‚hispanische' (Tormogus), afrikanische, punische, libysche (punisch Mitthunibal, Namphame; libysch Lullu) u. ägyptische (Thermutario / Thermitarion): In Rom u. Italien (von keltischen N. in Oberitalien abgesehen) deuten sie normalerweise auf die Herkunft ihrer Träger hin. – Zu in christlichen Quellen häufig wiederkehrenden hebräisch-aramäischen N., wie Iohannes, s. u. Sp. 787.

4. Suffixe. Hier gibt es mehrere Gruppen: a) Suffixe in Ableitungen aus Appellativen: alt ist zB. -ōn- zur Individualisierung von Adjektiven, wie Cato zu catus, ‚schlau' (kaum zu Catus ‚zu stellen'), u. zur Angabe eines äußerlichen Merkmals wie Naso, ‚mit einer (auffälligen) Nase (nasus) versehen', oder Capito. Alt ist auch -a, das o-Stämme zu Männercognomina macht (Nerva zu nervus, ‚Sehne'). In republikanischer Zeit ist -io (zB. Buccio zu bucca), gelegentlich auch -inus (Mancinus [Konsul iJ. 137 vC.], wenn zu mancus) belegt. b) Sehr geläufig sind Ableitungen aus anderen Personen-N. oder N.gattungen, etwa -anus (Secundanus), -anus in der Form -ianus (sehr häufig in Ableitungen von Gentil-N., aber auch sonst, zB. Maximianus, Tertullianus), -inus (Albinus, Agrippina), -illus (Primillus; noch häufiger fem. -illa: Balbilla schon in republikanischer Zeit), -ulus (Ursulus), -ullus (Catullus), -culus (Paterculus), -alis (Fortunalis), -icus (Maioricus), -osus (Bonosus). Gegen Ende des 2. Jh. nC. kommt das Suffix -ius, -ia in Gebrauch, das ein charakteristisches Merkmal der spätantiken N.bildung wird (aus Partizipien: Abundantius, aus Verbstämmen: Exsuperius, aus Substantiven: Desiderius; sehr häufig auch in griech. N.: Olympius). Ferner finden sich griechische Suffixe: fem. -as = -άς (Aelias), mask. -as = -ᾶς (selten im westl. Reichsgebiet, zB. Lucas, Rufas; im östl. Reichsteil geläufig Ποπλᾶς), -is (Lauris), -issa (Vet[e]ranissa, Iscribonissa). Lateinischen N. angehängte keltische Suffixe sind nur in keltischen Gebieten belegt.

5. Regionale Unterschiede. Lateinische N. können in bestimmten Provinzen populär werden, wenn sie sich mit einheimischen N. decken, so zB. Bellator, Bellus, Sacer oder Mercurius Mercator im keltischen Raum. Dort finden sich auch rein lateinische N., zB. an Verwandtschaftsverhältnisse anknüpfende N. wie Avitus Maternus. Vor allem die afrikan. Provinzen bieten viele dieser rein lateinischen N., die ihre Popularität teilweise

entsprechenden punischen o. ä. N. verdanken, so etwa Sapidus Saturninus u. viele zu Partizipien gebildete N. wie Rogatus (R. Syme, Roman Papers 3 [Oxford 1984] 1105/19). Ferner waren Satz-N. vom Typ Deusdedit afrikanischer Herkunft, wobei in diesem Fall wohl keine direkte Anlehnung an punische o. ä. Vorlagen vorliegt.

6. Latinisierung griech. Cognomina. (P. Frei, Die Flexion griech. N. der 1. Deklination im Latein, Diss. Zürich [1958]; M. Leumann, Lat. Laut- u. Formenlehre = HdbAltWiss 2, 2, 1 [1977] 453/60; vgl. Solin, Beiträge 113/20.) Griechische Cognomina wurden in der Flexionsendung, gelegentlich auch in Lautstand u. Orthographie, latinisiert (Materialslg. bei Frei aO.; Leumann aO.). Von den Flexionsendungen seien der doppelte Ausgang -o u. -on der griech. N. auf -ων, oder das Nebeneinander von -a u. -as in Männer-N. auf -ας, -ᾶς genannt; die lateinisch üblichere Form von N. auf -ρος hat oft die Endung -r anstatt -rus: Agathemer, Nicephor. Lautlich bemerkenswert sind Eunia, Euplia, Homonia, wie die griech. Εὔνοια, Εὔπλοια, Ὁμόνοια sehr oft wiedergegeben werden (H. Solin, Eigen-N. u. Vulgärlatein: Latin vulgaire, latin tardif 7 [2006] 532f).

7. Zusätzliche Cognomina. Eine Person konnte mehrere Cognomina oder andere mit Cognomina vergleichbare N.elemente führen. Da es in der republikanischen Nobilität üblich war, dass ein Cognomen in einer Familie erblich wurde (s. oben), konnten diesem erblichen Cognomen eines Zweiges noch ein oder mehrere Individualcognomina angefügt werden (die ebenfalls erblich werden konnten; zuerst Scipio, dann Nasica, gelegentlich auch Serapio, sind in cornelischen Zweigen erblich geworden). Eine Häufung von Cognomina fand auch im Falle senatorischer Adoptionen statt (s. u. Sp. 761f). Aber auch in den unteren Schichten besaßen Personen mehrere Cognomina, ohne dass die Gründe dafür immer eindeutig sind. Ein Fall kann sicher erklärt werden: Wenn kaiserliche oder öffentliche Sklaven oder Freigelassene ein zweites Cognomen auf -ianus führen, ist dieses aus einem der N.bestandteile des früheren Herrn abgeleitet (Chantraine 293/388).

8. Siegerbeinamen. Einen speziellen Fall stellen die sog. Sieger-Bei-N. dar, abgeleitet vom N. eines Ortes oder Volkes, in dessen Bereich der Benannte einen Sieg errang. Sie stellen einen losen Bestandteil des röm. N. dar u. können verschwinden, ohne eine Spur in der N.gebung der Familie zu hinterlassen. Wenn sie jedoch erblich werden, können sie auch zu persönlichen Cognomina werden. Die ersten sicheren Beispiele eines Sieger-Bei-N. sind Calenus für M. Atilius Regulus, der iJ. 335 vC. als Konsul Cales einnahm, u. Privernas, den L. Aemilius Mamercinus aufgrund seines Sieges über die Privernaten iJ. 329 erhielt. Diese beiden wurden nicht erblich; Privernas kommt gar nicht als Cognomen vor. Messalla jedoch, den M. Valerius Maximus aufgrund seines Sieges über Messana iJ. 263 vC. erhielt, wurde erblich u. verdrängte in der Familie Maximus als persönliches Cognomen. Die bekanntesten Sieger-Bei-N. sind Africanus u. Asiaticus bei den Scipionen. Vergleichbar sind die kaiserl. Ehrentitel wie Germanicus, Dacicus, Parthicus (P. Kneißl, Die Siegestitulatur der röm. Kaiser [1969]). Zu den Supernomina u. Signa s. u. Sp. 762f.

9. Sprachliche u. soziale Verteilung. In der republikanischen u. Prinzipatszeit überwiegen die griech. N. leicht gegenüber den röm., während die ‚barbarischen' N. in deutlich geringerer Zahl vorkommen: In den stadtröm. Inschriften gewöhnlicher Menschen sind ca. 56% der N. griechisch, 41, 5% lateinisch, 2, 5% ‚barbarisch' (Kajanto, Studies 57; Solin, Beiträge 123); von den Sklaven-N. sind 67% griechisch, 31% lateinisch, 2% ‚barbarisch' (ebd. 124). In der fortgeschrittenen Kaiserzeit nimmt die Zahl der griech. N. ständig ab, im 4. Jh. machen sie nur noch ca. 30% aus. Dabei ist zu beachten, dass manche, sprachlich gesehen, griechischen Bildungen nicht so sehr als griechische, sondern vielmehr als christliche N. gesehen wurden, wie zB. Petrus, dessen Belege in der Zeit des ausgehenden Altertums den Prozentsatz der griech. N. beträchtlich erhöhen (s. u. Sp. 778. 786). Die hohe Zahl der griech. N. überrascht nicht. Sie kamen vor allem mit Sklaven (in geringerem Maße mit freien Peregrinen o. ä.) nach Rom (sieht man von einigen griech. Cognomina der republikanischen Nobilität ab; dazu Solin, Griechentum 96/8) u. wurden bald in der röm. N.gebung heimisch. Zuerst wurden sie fast ausschließlich als Sklaven-N. verwendet, verbreiteten sich aber im Lauf der Kaiserzeit als Folge einer starken ethnischen Mischung in alle Volksschichten. Wenn ihre

Zahl nach der Prinzipatszeit wieder abnimmt, so ist dies auf den Rückgang sowohl der Kaufsklaverei als auch der Kenntnis des Griech. zurückzuführen. Die Römer verwendeten griechische N. in der republikanischen u. früheren Prinzipatszeit hauptsächlich für ihre Sklaven (ohne Rücksicht auf deren Herkunft). Sie konnten in den Freigelassenenfamilien weitergeführt werden, auch wenn dort die Tendenz herrschte, griechische Cognomina durch ‚anständigere' lateinische zu ersetzen. Innerhalb der lat. Cognomina gibt es einige N.kategorien, die zwar üblicherweise Sklaven-N. sind, aber auch bei der freigeborenen Bevölkerung vorkommen, etwa N., die ‚gutes Glück' (Faustus, Felix) oder etwas ‚Angenehmes' (Acceptus, Iucundus, Venustus) oder ‚Nützliches' (Aptus, Lucrio, Utilis [evtl. teilweise Übersetzung des schon in Griechenland, aber auch in Rom sehr beliebten Onesimus]) bezeichnen oder an Geburtsumstände anknüpfen (Primus, Primigenius [die Popularität kann auf dem beliebten griech. N. Protogenes beruhen], Optatus). Umgekehrt gibt es kaum Cognomina, die den Sklaven verwehrt waren. Wenn alte Nobilitätscognomina nicht als Sklaven-N. belegt sind, so sind sie auch sonst außerhalb der Oberschicht selten (Poplicola kommt außerhalb des Senatorenstandes gelegentlich beim Munizipaladel vor, aber nie als Sklaven-N.). Dies gilt ebenfalls für manche alte Nobilitätscognomina mit pejorativem Begriffsinhalt (Glabrio, Labeo, Nasica, Paetus), aber nicht für alle (Balbus etwa ist auch als Sklaven-N. belegt). – Vgl. J. Baumgart, Die röm. Sklaven-N., Diss. Breslau (1936).

10. Innere Chronologie. Viele für die republikanische Periode charakteristische Bildungen sterben in der Kaiserzeit aus, während andere bis zum Ausgang des Altertums weiterleben; in der stadtröm. Dokumentation kommen von den in republikanischen u. altchristlichen Inschriften belegten N. nur 10% in beiden vor (H. Solin, Die innere Chronologie des röm. Cognomens: Pflaum / Duval 103/46). Typisch für die kaiserzeitlichen N. sind die Suffixbildungen, die stark zunehmen. Die in der N.gebung der republikanischen Nobilität verwendeten pejorativen Cognomina werden in der Kaiserzeit eher nicht deshalb weniger, weil sie ein Vorrecht der senatorischen Schicht waren, sondern weil in der Kaiserzeit die Cognomina die Stelle des offiziellen Individual-N. eingenommen hatten, dem die Eltern (u. auch die Sklavenbesitzer) keine negativen Bedeutungsassoziationen beilegen wollten. – Lit.: grundlegend Kajanto, Cognomina. Zu Cognomina in der Stadt Rom H. Solin, N. im alten Rom: Eichler 2, 1041/8; zu griech. N. Solin, Beiträge; ders., Personen-N.; ders., Griechentum. Zu jüd. N. in Rom H. Leon, The Jews of ancient Rome (1960) 93/121; D. Noy, Peace upon Israel. Hebrew formulae and names in Jewish inscriptions from Western Roman Empire: W. Horbury (Hrsg.), Hebrew study from Ezra to Ben-Yehuda (Edinburgh 1999) 135/46; zu semitischen (nichtjüd.) N. H. Solin, Juden u. Syrer im westl. Teil der röm. Welt: ANRW 2, 29 (1983) 633/47 u. ö.

IV. Frauennamen. Der N. einer freigeborenen Frau war dem männlichen ähnlich (die Tribusbezeichnung fehlt, da die Frauen nicht in eine Tribus eingeschrieben waren). Allerdings führten die Frauen in der klass. Zeit in Rom keine Vor-N. Außerhalb Roms hatten sie jedoch in republikanischer Zeit durchaus Vor-N. (reiche Belege auf Inschriften in Praeneste u. Pisaurum: Kajava); diese waren entweder durch Motion aus Männerpraenomina gebildete N. oder deskriptive Bezeichnungen, die wahrscheinlich die Geburtsordnung angaben (Maior, Minor, Maxuma, Paulla, Secunda usw. [die normalerweise nicht abgekürzt wurden]). In der Kaiserzeit wurden, besonders im griech. Osten, Vor-N. in den munizipalen Oberschichten üblich (ebd.). Den Gentil-N. hatte die Frau normalerweise von ihrem Vater; er änderte sich bei Heirat nicht (gelegentlich führte sie zwei Gentil-N., den des Vaters u. den der Mutter). Cognomina führten die Frauen der Nobilität in republikanischer Zeit nicht, abgesehen von solchen persönlichen N. wie Prima oder Tertia, sowie einigen Vorläufern des späteren Usus aus spätrepublikanischer Zeit, wie Metella, Lepida oder Atratina (H. Solin, Beiträge zur N.gebung der Senatoren: Epigrafia e ordine senatorio 1 [1982] 429). Da sie auch keine Vor-N. führten, musste man auf andere Möglichkeiten zur Unterscheidung zurückgreifen, zB. die Verwendung von Kose-N. (Cicero nennt seine Tochter Tulliola). Plebejische Frauen begannen ungefähr zur gleichen Zeit wie die Männer, Cognomina zu führen (I. Kajanto, On the first appearance of women's cognomina: Akten des VI. intern.

Kongresses für griech. u. lat. Epigraphik [1973] 402/4), in der Kaiserzeit ist dies dann, wie bei den Männern, der Normalfall. Ans Ende des N. konnte einer der N. des Ehemannes im Genitiv gesetzt werden; dies ist jedoch nur selten belegt (CIL 10, 1802: Heria M. f. Polla Rapelli). – Zu Eigentümlichkeiten der Nomenklatur von Frauen I. Kajanto, On the pecularities of women's nomenclature: Pflaum / Duval 147/59.

V. Vererbung der Namen. Die röm. Bürger (auch die Frauen) behielten in der Regel den Gentil-N. ihres Vaters bei (außer bei Adoption). War das Kind illegitim, erbte es normalerweise den N. der Mutter; dies konnte auch in anderen Fällen geschehen (zB. nahm die Kaiserin Poppaea Sabina nicht den N. ihres Vaters T. Ollius, sondern den würdevolleren des Vaters ihrer Mutter, des berühmten C. Poppaeus Sabinus, an: Tac. ann. 13, 45, 1). In republikanischen Familien wurde das Praenomen des Vaters dem ältesten Sohn beigelegt (s. o. Sp. 750f); später bediente man sich oft nur eines Vor-N. in der Familie, nachdem das Cognomen der Individual-N. geworden war (s. u. Sp. 765). Zur Vererbung des Cognomens genügt die Feststellung, dass Eltern u. Kinder sehr häufig Cognomina aus demselben Stamm führten (Vater Salvius, Sohn Salvianus; Vater Felix, Tochter Felicitas; umgekehrt kann auch der Sohn den Grund-N. führen: Vater Iustianus, Sohn Iustus; unverändert: Mutter Marina, Sohn Marinus). Gelegentlich findet man berühmten Figuren des Mythos oder der Geschichte entnommene N.paare: CIL 6, 25244 heißt der Vater Orestes, der Sohn Pylades u. in AnnÉpigr 2009, nr. 171 begegnen Zwillinge, denen diese N. zugelegt wurden (die zwei Heroen bildeten das klass. Freundespaar in der Antike: Cic. Lael. 24 u. ö.).

VI. Adoptionsnamen u. Polyonymie. In republikanischer Zeit nahm ein Adoptierter in der Regel den N. seines Adoptivvaters an, konnte aber ans Ende des neuen N. den Gentil-N. seines leiblichen Vaters als mit dem Suffix -ianus versehenen Bei-N. übertragen: Der jüngere Scipio, P. Cornelius Scipio Aemilianus, war leiblicher Sohn des Pydnahelden L. Aemilius Paullus. Der Adoptierte konnte ferner sein ursprüngliches Cognomen als solches beibehalten (M. Terentius Varro Lucullus, Konsul iJ. 73 vC., war Bruder des L. Licinius Lucullus, adoptiert von M. Terentius Varro). In der Kaiserzeit gab es viele Möglichkeiten, Adoptionen u. familiäre Verbindungen aufzuzeigen. Zuweilen kam es zu einer Häufung von N.elementen; die meisten finden sich bei Q. Pompeius Senecio Sosius Priscus, Konsul iJ. 169 nC., mit 38 N. in der tiburtinischen Inschrift CIL 14, 3609 (zu Adoptionen in republikanischer Zeit Shackleton Bailey 53/98; in der Kaiserzeit, einschließlich der Polyonymie im Allgemeinen, Salomies, Nomenclature; ders., Names and adoptions in ancient Rome: M. Corbier [Hrsg.], Adoption et fosterage [Paris 1999] 141/56; Salomies, Réflexions). – Einen speziellen Fall stellt die kaiserl. Nomenklatur dar (D. Kienast, Röm. Kaisertabelle² [1996]): Nicht nur nach einer Adoption wurde der Geburts-N. oft abgelegt oder verändert; dies geschah häufig auch nach der Erhebung zum Caesar oder Augustus. Ferner wurden aus politischen Gründen Praenomina oder Cognomina gelegentlich gewechselt (zB. von Commodus). Eine Eigenheit des 2. u. frühen 3. Jh. nC. ist die Kumulation der Nennung der Vorfahren (noch Caracalla nennt sich divi Nervae adnepos). Bemerkenswert ist ebenfalls das Praenomen Imperator, das seit Augustus am Anfang des N. des Kaisers steht. Einige heute für die Kaiser regelmäßig verwendete N., wie Caligula oder Caracalla, sind Spitz-N., die diese selbst nie gebraucht haben.

VII. Supernomina, Signa u. andere Arten von Zunamen. a. Supernomina. Sie zählen zu den Cognomina u. können grob in drei Gruppen eingeteilt werden.

1. Agnomina. Die sog. Agnomina, die an den übrigen N. durch qui, quae et oder sive o. ä. angebunden werden, sind eine aus dem griech. Osten stammende Spracheigentümlichkeit (s. o. Sp. 741), die sich nach einzelnen Vorläufern im 1. Jh. nC. (CIL 9, 41; augusteische Zeit; der N.träger stammt aus dem Osten) im 2. Jh. nC. in der röm. Nomenklatur einbürgerte (Q. Cascellius Felix qui et Iustus [ebd. 6, 14474]; Spedia sive Cerrinia Celerina [9, 1969]). Die Agnomina waren charakteristisch für die niederen Bevölkerungsschichten u. bis zur Spätantike in regem Gebrauch. Das letzte genau datierte Beispiel stammt aus dem Jahre 570 nC. (9, 941; Fortwirken im MA).

2. Sog. eigentliche Signa. Sie werden dem übrigen N. mit signum oder signo angefügt (M. Aur[elius] Sabinus cui fuit et signum Vagulus [CIL 6, 13213 = ICUR 239]; Virrullius

Hilarus signo Concordius [CIL 8, 4411]) u. stellen nur eine Abart der Agnomina dar. Auch diese N.sitte ist charakteristisch für niedere Schichten u. begegnet besonders in der späteren Kaiserzeit (unter ihnen finden sich eine große Zahl von neuen N. auf -ius, die auch an Frauen-N. angehängt werden können: Aufidia Severina signo Florenti [ebd. 6, 12853], wie es dann in 3. üblich wurde).

3. Sog. getrennte Signa. Sie sind aus griechischen Akklamationen entstanden (seit Ende d. 2. Jh. nC.) u. meistens Neubildungen auf -ius. Das Signum steht getrennt vom eigentlichen N. an einer beliebigen Stelle in der Inschrift u. hat ursprünglich u. meistens die Endung -i(i), die wohl zuerst als Vokativ, dann als Genitiv gedeutet wurde (CIL 6, 1699, Ehreninschrift des Q. Aurelius Symmachus, in der über dem Haupttext Eusebii steht). Die letztgenannten Signa waren zu Anfang nur lose Bestandteile des N., haben aber später eine festere Stellung eingenommen u. sind gelegentlich sogar zum Haupt-N. des N.trägers oder seiner Nachkommen geworden. Einige wenige beliebte spätantike N. sind aus den Signa entstanden (Gregorius vielleicht aus γρηγόρει). Während die Agnomina u. die eigentlichen Signa hauptsächlich in den niederen Bevölkerungsschichten gebraucht wurden, sind die getrennten Signa, deren Verwendung eine tiefere Kenntnis der griech. Kultur voraussetzte, in höheren gebildeten Kreisen entstanden u. verwendet worden (vgl. Kajanto, Supernomina).

b. Spitznamen. Auf die Spitz-N. ist nur am Rande einzugehen. Sie sind ein Zwischending zwischen eigentlichen N. u. den N.träger charakterisierenden Epitheta, normalerweise in Form von Spott-N. (Bsp.: T. Annius Cimber, der des Brudermordes beschuldigt u. von Cic. Phil. 13, 26 ironisch Philadelphus genannt wird; für ein Verzeichnis der Spitz-N. vgl. Hug aO. [o. Sp. 742] 1837/40, der etwas irreführend die Spitz-N. mit den Supernomina gleichsetzt). Spitz-N. sind von den ‚richtigen' Cognomina zu unterscheiden, die aus Spitz-N. hervorgegangen sind. Sie sind im N.schatz der republikanischen Nobilität besonders verbreitet, auch wenn sie weniger zahlreich als bei den Griechen auftreten.

VIII. Namen von Peregrinen u. Neubürgern, Sklaven u. Freigelassenen. a. Peregrinennamen. Die Provinzialen u. Sklaven, die kein röm. (oder latinisches) Bürgerrecht besaßen, entbehrten der Praenomina u. Nomina (Auxiliarsoldaten hingegen, die das Bürgerrecht erst nach Ende des Militärdienstes bekamen, konnten in den Truppenlisten mit den vermuteten künftigen Praenomen u. Gentile eingeschrieben sein: A. Mócsy, Die N. der Diplomempfänger: W. Eck / H. Wolff [Hrsg.], Heer u. Integrationspolitik [1986] 437/66). Die Peregrinen gebrauchten ihren Individual-N. u. ihr Patronymikon mit oder ohne Abkürzung von filius, -a (zB. Tritano Acali u. Tritano Lavi f. aus Dalmatien [CIL 3, 2792]). Auch in Rom u. Italien führten Peregrine gewöhnlich dieselbe N.form (Gorgias Irenionis f. Mylaeus gramm[aticus] [CIL 6, 33859] ist zB. recht wahrscheinlich freier Peregriner; zum Gebrauch von filius, -ia in der Nomenklatur von Sklaven u. Freigelassenen s. u. Sp. 766). Bei der Vergabe des Bürgerrechts behielt der Neubürger gewöhnlich seinen N. als Cognomen. Er konnte das Praenomen u. Gentile frei wählen. In republikanischer Zeit war es oft der Statthalter, dessen N. der Neubürger annahm, doch konnte er grundsätzlich auch einen anderen N. wählen (O. Salomies, Röm. Amtsträger u. röm. Bürgerrecht in der Kaiserzeit: W. Eck [Hrsg.], Prosopographie u. Sozialgesch. [1993] 119/45). In der Kaiserzeit wurde es üblich, dass der Neubürger den Vor- u. Gentil-N. des herrschenden Kaisers annahm. Die Filiation römischer Art konnte der Neubürger prinzipiell nicht annehmen (daher ist es denkbar, dass Personen, die die Tribusbezeichnung, nicht aber die Filiation haben, Neubürger seien). Die N. selbst waren einheimisch oder lateinisch (wobei man oft eine Latinisierung einheimischer N. beobachten kann); im östl. Reichsteil kommen auch griechische N. vor, die im westl. Teil seltener gebraucht wurden (zur N.gebung bei Bürgern der Städte latinischen Rechts J. Gascou: Ktema 26 [2001] 179/86).

b. Sklavennamen. Sie sind seit Ende des 4. Jh. vC. überliefert, u. zwar als Cognomina von Freigelassenen, die ihre einstigen Ruf-N. als Cognomina beibehielten (vgl. jedoch unten). Demnach führten sie vor allem griechische, aber auch lateinische N. oder waren cognomenlos. Die namentlich zumeist aus der Literatur bekannten Fälle beziehen sich in erster Linie auf ‚besser gestellte' Freigelassene; über N. der großen Masse der gemeinen Sklaven ist vor dem 1. Jh. vC. we-

nig bekannt (H. Solin, Zur Herkunft der röm. Sklaven: H. Heinen [Hrsg.], Menschenraub, Menschenhandel u. Sklaverei in antiker u. moderner Perspektive [2008] 104/6). Ein Kuriosum ist der seltene u. gegen Ende des 1. Jh. vC. aufgegebene Typ von Praenomen + puer in der Bedeutung von ‚Sklave' (Gaipor, Olipor, Marpor), dessen Erklärung kontrovers diskutiert wird. Möglicherweise ist der Typ als (Pseudo-)Kompositum aus dem Genitiv des Herrn + puer ⟩ por entstanden. Doch müssen sich solche N. schon früh aus dem ursprünglichen Gebrauch losgelöst haben. Als Relikt sind von dieser N.art vereinzelte Belege aus republikanischer Zeit, auch als Cognomina von Freigelassenen, bekannt (vgl. C. Cheesman, Names in -por and slave naming in Republican Rome: ClassQuart 59 [2009] 511/31 mit Lit.; Cheesmans Versuch, in dieser Bildung ein kopulatives Kompositum zu sehen [Marpor aus Marcus puer], ist allerdings missglückt). Sieht man von selten überlieferten Fällen ab, in denen ein Sklave nur mit seinem N. angeführt wird (CIL 1^2, 2902c: Carpus; 3. Jh. vC.), wird gewöhnlich in Inschriften des 2. Jh. vC. im N. des Sklaven das Gentile seines Herrn gebraucht (ebd. 1^2, 2235: Diodotus Seius C., Cn. s[ervus]). Auch Freigelassene konnten im 3. u. 2. Jh. vC. servi genannt werden (ebd. 1^2, 413: Servio[s] Gabinio[s] T. s. [wenn am Anfang des N.formulars das Praenomen steht, handelt es sich um einen Freigelassenen]). Das Gentile wurde dann oft abgekürzt u. als Genitiv empfunden: Philemo Helvi(us) A. s. (1^2, 681) wurde als Philemo Helvi A. servus umgedeutet. Dies wird im 1. Jh. vC. die übliche Form (seltener wird vom N. des Herrn nur der Vor-N. ausgedrückt: Anicet[us] P. ser [1^2, 2404]). Seit augusteischer Zeit wird die Wortstellung im N. des Herrn die normale: Dama L. Titi servus (zu diesen frühen Formen der Nomenklatur A. Oxé, Zur älteren Nomenklatur der röm. Sklaven: RhMus NF 59 [1904] 108/40). In der Kaiserzeit konnte der Herr auch mit dem bloßen Cognomen benannt werden (CIL 6, 4898: Amethystus Orfiti [servus]). Servus wird meistens mit s. abgekürzt oder ganz weggelassen; bei Sklavinnen kann ancilla gebraucht werden. Zuweilen folgt nach dem Vor-N. des Herrn n(ostri) (ebd. 6, 9425: Athictus L. n. a frumento). – Wenn der Sklave freigelassen wurde, nahm er den Gentil-N. des Herrn u. seit Ende der republikanischen Zeit regelmäßig auch dessen Vor-N. an (früher konnte er einen anderen Vor-N. führen als den des Herrn) u. behielt seinen Individual-N. als Cognomen bei (bis Ende des 2. Jh. vC. war den Freigelassenen wenigstens amtlich die Führung des ursprünglichen Ruf-N. verwehrt, doch konnte sie nicht unterdrückt werden; ihr Gebrauch ist im 3. u. 2. Jh. vC. bei röm. Autoren dokumentiert [zB. C. Furius Cresimus: Plin. n. h. 18, 41 (um 191 vC.); Cn. Publicius Menander: F. Münzer, Art. Publicius: PW 23, 2 (1902) 1902 nr. 24 (2. Jh. nC.); Solin, Griechentum mit weiteren Bsp.]). Nach dem Gentil-N. folgte die Angabe des Freigelassenenstatus durch den Vor-N. (seltener durch den Gentil-N. [CIL 6, 9375: P. Clodius P. et Curiatiae l. Rufio] oder das Cognomen [ebd. 6, 1969: D. Alleius Cilonis l. Pamphilus]; üblicher beim Weglassen des Gentil-N. des Freigelassenen [ebd. 6, 12349: Arogus Diogenis l.]) des Herrn im Genitiv (wenn der Herr einen ‚bes.' Nobilitäts-Vor-N. trug, wurde dieser normalerweise durch einen in der Familie gebräuchlichen ersetzt [6, 6543: T. Statilius Heracleo Sisennae l.]) u. die Abkürzung l. oder (seltener) lib. (noch seltener wurde in Inschriften liber[t]. abgekürzt oder das Wort ausgeschrieben) für libertus, -a (die offizielle N.form von Ciceros Freigelassenem Tiro würde lauten M. Tullius M. l. Tiro). Gelegentlich konnte die Angabe des Herrn mit seinem vollständigen N. nach dem Cognomen erfolgen (6, 8129: L. Abuccius Herma L. Abucci Epaphrae lib.). Gab es mehrere (Vor-)Besitzer, wurden die Vor-N. (u. bei Bedarf die Gentil-N.) aller genannt; handelt es sich bei ihm um eine Frau, gebrauchte man anstelle des Vor-N. ein invertiertes C = Ɔ (gelegentlich begegnet ein invertiertes M = W [zB. CIL 12, 4364]); dieses Zeichen, das ursprünglich Gaiae meinte, muss in den Inschriften als mulieris gedeutet werden. Der Freigelassene einer Frau hatte als Vor-N. normalerweise den des Vaters der Besitzerin. Eine freie Form der Filiation bei Freigelassenen liegt in Fällen wie Iulia Pepli f., Arches l. Heuresis (6, 20377) oder Aelia Ɔ. l. Iucunda Artemisiae filia vor (6, 10923); möglich ist, auch 6, 11922: Antestia Dorinis f. Thallusa eine Freigelassene zu vermuten, ebenso bei Sklaven in Hilarus Africani filius Aug. verna (6, 5305). Deswegen kann sich ein Teil des Typs der Peregrinennomenklatur Gorgias Irenionis f. (s. o. Sp. 764) auf Sklaven bezie-

hen. Ein Sonderfall ist D. Furius D. D. l., D. f. Felix (CIL 6, 18764), der vielleicht Freigelassener zweier Decimi u. ein illegitimer Sohn eines von ihnen war (Iulius libertus Maximus als freiere Form der Angabe des Freigelassenenstatus; vgl. I. Iasiello / H. Solin: ZsPapEpigr 178 [2011] 282; 3. Jh. nC.). – Ein kaiserl. Freigelassener hieß Aug. l. oder Aug. lib. = Augusti oder Augustae libertus, -a (die Angabe des kaiserl. Herrn wurde nach dem Gentil-N. gesetzt, seltener, besonders seit etwa der Mitte des 2. Jh., nach dem Cognomen). Die kaiserl. Freigelassenen konnten anstelle des Gentil-N. ihr Cognomen setzen; inschriftlich öfters belegt ist der Typ M. Ulpius Aug. lib. Valens (CIL 6, 8550), er heißt ebd. 6, 27908 Valens Aug. lib. Eine besondere Form nehmen die Gentil-N. der Freigelassenen von Städten, Provinzen, Kollegien u. ä. an. Üblich ist der N. Publicius Poblicius (zB. ebd. 5, 6630: C. Poblicius Mediolaniensum l. Alexsander). Andere N.arten: P. Ostiensis coloniae libertus Acutus aus Ostia (AnnEpigr 1939, 148); T. Velatius accensorum velatorum l. Ganymedes (CIL 6, 32314) (zur Nomenklatur der Freigelassenen G. Vitucci, Art. Libertus: DizEp 4, 2 [1985] 909/20; Chantraine; zum Inhalt der Sklaven-N. s. oben).

IX. Fakultative Namensbestandteile. a. Filiation. Im N. der Freigeborenen wurde das Patronymikon nach dem Gentil-N. gesetzt; es bestand aus dem abgekürzten Praenomen des Vaters u. dem ebenfalls mit f. (oder fil.) abgekürzten filius, -ia (wenn der Vor-N. des Vaters einen selteneren u. weniger anschaulichen N. darstellte, konnte er ausgeschrieben sein: Q. Tattius Decumedi fil. Vestinus [CIL 9, 3494]; auch die üblicheren Vor-N. konnten ausnahmsweise ausgeschrieben sein [ebd. 6, 15187]: Claudia Marci filia Veneria). Eigens erwähnt werden soll Sp. f.: Aus Spuri filius wurde aufgrund der Umdeutung s(ine) p(atre) f(ilius) die Bezeichnung eines unehelichen Kindes spuri filius, später spurius filius (Salomies, Vor-N. 51f). Ein Metronymikon anstatt Sp. f. wurde nicht gebraucht, aber ein Metronymikon nach dem Gesamt-N. erscheint in Inschriften vor allem Etruriens (CIL 1^2, 3357: A. Herennius L. f. Vibia gnatus; L. Gasperini, La dignità della donna nel mondo etrusco e il suo lontano riflesso nell'onomastica personale romana: A. Rallo [Hrsg.], Le donne in Etruria [Roma 1989] 181/211). Gelegentlich kann der Vor-N. des Vaters durch das Cognomen ersetzt werden (CIL 2^2, 14, 1150: Titus Mamilius Silonis f. Quir. Praesens; zum Patronymikon der Peregrinen u. zur Bezeichnung der unfreien Geburt s. o. Sp. 763f).

b. Tribusbezeichnung. Die normalerweise den Freigeborenen vorbehaltene Tribusbezeichnung folgt auf die Filiation, wird aber oft in verschiedenen Urkunden weggelassen. In der Kaiserzeit verliert die Tribuszugehörigkeit jede Substanz; sie ist nur ein Zeichen des Besitzes des Bürgerrechts. So konnten auch die Frauen, die nicht in einer Tribus eingeschrieben waren, in ihrem N. die Tribus gelegentlich angeben. Auch im N. von Freigelassenen konnte die Tribus sporadisch angegeben sein (meistens ist sie die Palatina). Nach der Ausdehnung des Bürgerrechts auf alle freien Untertanen des Reiches iJ. 212 nC. wurde die Tribusangabe überflüssig u. erscheint nur selten in Inschriften, um unter *Diocletianus gänzlich zu verschwinden. Der N. der Tribus wird normalerweise zu drei Buchstaben abgekürzt. – Vgl. G. Forni, Le tribù Romane 1, 1f (Roma 1996f; bisher erschienen Bd. 1, 1/4; 3, 1; 4).

X. Namensübersetzungen. Es gibt einige lat. N., die durch Übersetzung in Gebrauch kamen. Im N. der Familie der Iuventii Thalnae scheint Iuventius eine lat. Entsprechung von etruskisch Thalna zu sein; Scribonius gibt etruskisch ziχu (‚Schreiber') auf der Bilingue CIL 11, 2218 aus Clusium wieder (H. Rix: Beitr. z. N.forschung 7 [1956] 168f). Der Gebrauch von N.übersetzungen bei Geschwistern oder Eltern u. Kindern ist eine seltene Gewohnheit geblieben (Lycus - Lupus, Didymus - Gemellus, Pacatus - Irenaeus, Felix - Eutyches, Primus - Protus, Mercurius - Hermaiscus usw.; bei derselben Person Eros qui et Amor, Ἑρμῆς ὁ καὶ Μερκούριος; Nachweise: Solin, N.paare). Der N. des in Plautus' Miles gloriosus auftretenden Sklaven Lucrio ist als Übersetzung des in der attischen *Komödie beliebten Sklaven-N. Κέρδων aufzufassen.

XI. Namenswechsel. Sieht man von den beim Tod des ältesten Sohnes (s. o. Sp. 751) oder *Adoptionen (s. o. Sp. 761f) eintretenden N.änderungen, den Variationen in den N. eines Kaisers u. den im vorigen Kapitel angeführten Fällen ab, ist ein N.wechsel nicht sehr oft dokumentiert, auch wenn er nach römischem Recht grundsätzlich erlaubt ist (Cod. Iust. 9, 25 vJ. 293 nC.). Aus der frü-

hen Kaiserzeit sind einige Fälle einer vom Kaiser angeordneten Änderung des Vor-N. überliefert (H. Solin, N.gebung u. Politik. Zum N.wechsel u. zu besonderen Vor-N. röm. Senatoren: Tyche 10 [1995] 185/210); u. a. versuchte man, servile Abkunft durch den Wechsel des Cognomens zu verschleiern (ders., Beiträge 1, 134f). – Am Rande seien die sog. nomina artis erwähnt, etwa N. von Künstlern, *Gladiatoren usw., sowie die sog., mit ihnen verwandten Berufs-N. etwa die von Ärzten (in diesen Fällen handelt es sich aber nicht um N.änderungen, sondern um die Vergabe eines bei Geburt zugelegten, auf den künftigen Beruf hinweisenden N.; ders.: Onomastik. Akten des 18. internat. Kongr. f. N.forschung 3 [1999] 15/23).

XII. Inversion von Namen u. Auslassung einzelner Namensteile. Hierbei handelt es sich vor allem um stilistische Freiheiten, von denen manche zu einer ständigen Eigenheit des betreffenden Autors geworden sind. So nennt Cicero oft Mitglieder der zeitgenössischen Nobilität mit Praenomen u. Cognomen (P. Scipio, M. Metellus), wobei das Cognomen nicht selten als Ersatz des Gentil-N. dient (M. Piso M. f. Frugi hieß ein Calpurnier, der von einem M. Pupius adoptiert wurde, wobei er wohl den weniger feinen Pupius beseitigen wollte), nur selten mit Praenomen u. Gentile. Bürger geringen Standes nennt er mit Gentile oder Cognomen allein oder aber Gentile u. Cognomen, oft mit Inversion (Balbus Cornelius, auch bei Freigelassenen: Trypho Caecilius [Cic. Att. 3, 8, 3]). In Inschriften kommt die Inversion Cognomen + Gentile gelegentlich vor, zunächst im N. von Frauen (J. Curschmann, Zur Inversion der röm. Eigen-N. I. Cicero bis Livius, Diss. Gießen [1900]; vgl. R. Syme, Imperator Caesar: ders., Roman papers 1 [1979] 361/77; Shackleton Bailey; H. Instinsky, Formalien im Briefwechsel des Plinius mit Kaiser Trajan [1970]; A. R. Birley, Onomasticon to the Younger Pliny [Leipzig 2000]).

XIII. Literarische Namen. Die in der Literatur gebrauchten N. können dem Leben entnommen sein; umgekehrt gibt es auch solche, die aus der Literatur in die röm. Anthroponymie gelangt sind. So sind Ascyltus u. Encolpius durch die Lektüre von Petrons Roman in die antike N.gebung eingedrungen (H. Solin: Petroniana, Gedenkschr. H. Petersmann [2003] 193/9). – Zu literar. N. vgl. J. Booth / R. Maltby (Hrsg.), What's in a name? The significance of proper names in classical Latin Lit. (Swansea 2006) u. F. Biville (Hrsg.), Onomastique et intertextualité dans la littérature latine (Lyon 2009).

XIV. Weitere Entwicklung. Bis zum Ende der republikanischen Zeit blieb das Praenomen in römischen Familien der Individual-N. par excellence, da in der Nobilität das Cognomen vielfach erblich wurde; das gemeine Volk führte bis dahin nur selten Cognomina. Seit dem 1. Jh. nC. nimmt dann das Cognomen allmählich die Stellung des Individual-N. ein. Diese grundlegende Veränderung im onomastischen System scheint sich außerhalb des Senatorenstandes durchgesetzt zu haben, u. zwar zuerst unter den Provinzialen u. den Freigelassenen. Die Söhne des gallischen Häuptlings C. Valerius Caburus, der iJ. 83 vC. das Bürgerrecht von C. Valerius Flaccus erhalten hatte, hießen C. Valerius Procillus u. C. Valerius Domnotaurus. In solchen Konstellationen war der Gebrauch nur eines Vor-N. in der Familie eher Regel als Ausnahme, was zur Verlagerung des Individual-N. vom Praenomen zum Cognomen entschieden beitrug. Dieselbe Entwicklung lässt sich auch bei Freigelassenen beobachten, sobald sie begannen, Cognomina auch amtlich zu führen. Seit Anfang der Kaiserzeit nahmen die Freigelassenen u. ihre Söhne regelmäßig den Vor-N. ihres Patrons an (s. o. Sp. 763/7). Ihr ehemaliger Sklaven-N. blieb weiterhin ihr Individual-N., der als Ruf-N. nicht erblich sein konnte. Durch die immer häufiger werdenden Bürgerrechtsverleihungen u. massenhaft eintretenden Freilassungen vor allem kaiserlicher Sklaven wurde die an sich schon geringe Zahl der gebräuchlichen Vor-N. noch weiter eingeengt. Wenn während des Prinzipats ein guter Teil der mit dem Bürgerrecht bedachten Personen des Röm. Reichs aus C. Iulii, Ti. Claudii, T. Flavii, M. Ulpii, P. oder T. Aelii, M. Aurelii (dies besonders seit der Constitutio Antoniniana vJ. 212 nC.), oder auch M. Valerii bestand, versteht man, wie drastisch die Bedeutung der Vor-N. abnahm (auch sonst waren nur zwei Vor-N., Lucius u. Quintus, in Gebrauch geblieben). Die Entwicklung vom persönlichen Praenomen zum persönlichen Cognomen während der Kaiserzeit vollzog sich allmählich auch in der Oberklasse in einer Phase, als an die Stelle der ausgestorbenen alten Adelsfamilien im-

mer häufiger neue Senatorenschichten aus den Provinzen traten. So trug die allmähliche Zunahme der Provinzialen im Senat dazu bei, dass in einer Senatorenfamilie der Prinzipatszeit mehr u. mehr nur ein Praenomen in Gebrauch war (die drei Brüder Q. Tineius Rufus, Q. Tineius Sacerdos u. Q. Tineius Clemens [Konsuln iJ. 182, 192, 195 nC.] haben alle dasselbe Praenomen, aber verschiedene, d. h. persönliche Cognomina, was jetzt so gut wie die Regel war). Der Gebrauch der Vor-N. war längst fakultativ geworden; doch konnte sich die röm. Aristokratie ihrer bis tief in die christl. Zeit bedienen, lange nachdem ihre Nennung in offiziellen Urkunden nicht mehr verlangt wurde. Der letzte Römer, von dem wir wissen, dass er einen Vor-N. trug, ist Q. Aurelius Memmius Symmachus, Konsul iJ. 485 nC. – Zum allmählichen Verschwinden des Gentil-N. trugen teilweise die gleichen Gründe bei. Wenn in der späten Kaiserzeit ein großer Teil der Bevölkerung kaiserliche Gentilicia führte, waren auch sie im Begriff, ihre identifikatorische Funktion einzubüßen. Das Verschwinden des Gentil-N. ist gleichwohl viel langsamer vor sich gegangen als das des Praenomens, u. zwar vornehmlich aus zwei Gründen: 1) Beim Gentil-N. handelt es sich nicht um einen Individual-N., sondern um eine Bezeichnung der Zugehörigkeit der Person zu einem Großverband, zu einer gens; während das Praenomen überflüssig geworden war, verhielt es sich beim Gentil-N. anders. Er war ein zentraler Bestandteil des röm. N. u. qualifizierte den N.träger als Mitglied einer gens wie auch als römischen Bürger. Auch besaßen viele alte, traditionsreiche Gentil-N. einen starken Prestigewert; deswegen wollte man auf sie nicht verzichten. Einem banalen Vor-N. kam ein solcher Prestigewert nicht zu. 2) Die Zahl der Gentil-N. war zudem viel größer als die der Praenomina; deswegen dauerte ihr Verschwinden länger. Da sie seit jeher keine Ruf-N. waren (deren Funktion hatte das Cognomen vom Praenomen übernommen), waren sie auch zur näheren Identifizierung des N.trägers unzureichend (dies wurde besonders akut, als die kaiserl. N. unter der röm. Bevölkerung die Oberhand gewonnen hatten u. so die Zahl der üblicherweise gebrauchten Gentil-N. drastisch abnahm); aber solange es aus etwa administrativen Zwecken von Belang war, die Zugehörigkeit zu einer weiterhin bestehenden gens auszudrücken, ließ man die Gentil-N. in Gebrauch, auch wenn ihre identifikatorische Funktion, besonders nach 212 nC., an Bedeutung abnahm; von jetzt an bedeutete Aurelius für die Neubürger nicht so sehr die Zugehörigkeit zur gens Aurelia als vielmehr den Besitz des röm. Bürgerrechts. – Für die Beantwortung der Frage, zu welchem Zeitpunkt u. wie die Gentil-N. verschwanden, ist es notwendig, wie beim Vor-N., zwischen dem faktischen Verschwinden des Gentil-N. u. seiner fakultativen Auslassung zu unterscheiden. Aus den epigraphischen Zeugnissen der Kaiserzeit geht hervor, dass ein u. dieselbe Person entweder mit oder ohne Gentil-N. bezeichnet werden konnte. Wenn der Gentil-N. bis zum 4. Jh. nC. (teilweise noch länger) offiziell als Merkmal eines Bürgers in Gebrauch blieb, so hörte dann allmählich die offizielle Kontrolle derart auf, dass er in weiten Kreisen der Bevölkerung nur noch als ein fakultatives Element empfunden u. folglich weggelassen wurde. – Die Scheidelinie zwischen Gebrauch u. Verschwinden des Gentil-N. ist in konstantinischer Zeit zu suchen; dieser Eindruck stellt sich aus der Analyse der stadtröm. altchristl. Inschriften ein: Vor 313 nC. trugen von allen in den Inschriften erwähnten Personen ca. 55% das bloße Cognomen, während der entsprechende Prozentsatz für die Jahre 313/410 nC. ca. 96% u. für die Jahre 500/600 nC. ca. 97% beträgt (I. Kajanto: Pflaum / Duval 421/30). Der von diesen Zahlen her gebotene Befund wird dadurch erhärtet, dass sich in vorkonstantinischen Inschriften unter den mit bloßem Cognomen Angeführten noch viele Sklaven finden, während eine größere Präsenz von Sklaven in nachkonstantinischen Inschriften unwahrscheinlich ist (es wäre zB. unvorstellbar, dass die über 100 Mitglieder des corpus tabernariorum, die in einem auf zwischen 402 u. 408 nC. datierten Edikt [CIL 6, 9920] mit dem bloßen Cognomen genannt werden, allesamt Sklaven gewesen sind. Der Urkundentyp spricht eher dafür, dass die Tabernarii mit vollständigem N. verzeichnet wurden, d. h. sie bereits keine Gentil-N. mehr besaßen; zur Entwicklung des N.systems in der christl. Welt s. u. Sp. 774/7).

D. Christlich. Für die Untersuchung des christl. N.wesens stehen Inschriften u. Papyri zur Verfügung, wenn auch nicht in so großer Zahl wie für die Erforschung der

nichtchristl. griech.-röm. N.gebung. Besonders reichhaltig ist die epigraphische Überlieferung für die Stadt Rom. Die epigraphischen Zeugnisse aus den röm. *Katakomben setzen in der 1. H. des 3. Jh. ein (vgl. zB. P. Testini, Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma [Bologna 1966] 80; V. Fiocchi Nicolai, Art. Katakombe: o. Bd. 20, 380). Einen interessanten Sonderfall stellen die Inschriften der sog. Piazzuola in der Memoria apostolorum in San Sebastiano an der Via Appia dar (vgl. Solin, Pagano), die in die Zeit nach 150 nC. zu datieren sind; einige von ihnen sind sicher christlich, so die zwei Epitaphe der Ancotii (ICUR 12891. 12900) mit den Cognomina Auxesis, Ἐπαφρόδιτος, Εἰρήνη, Ῥοῦφος u. Ῥουφῖνος (in den übrigen evtl. christl. Inschriften der Piazzuola kommen nur übliche alte Cognomina vor). Im 5. u. 6. Jh. nimmt die Zahl der Inschriften merklich ab (die älteste genau datierte Inschrift stammt vJ. 217 [ICUR 17246]; die Zahl der vor Mitte des 3. Jh. datierten Inschriften ist gering: ebd. 19934f vJ. 222 nC., 27057 vJ. 234 nC., 6021 vJ. 235 nC., 1415 vJ. 238 nC., 3156 vJ. 249 nC.). – Die literarischen Quellen fließen für die Stadt Rom nicht sehr reichlich u. betreffen vor allem den Klerus u. die Oberschicht. Aus der Zeit vor 150 nC. stehen keine Inschriften zur Verfügung (Mitglieder der christl. Gemeinden wurden neben nichtchristl. Römern bestattet, ein typisch christl. Formular für Grabinschriften entwickelte sich später u. erst sehr langsam), u. die Zahl der literarisch bezeugten N. der Anhänger des neuen Glaubens ist gering (die Gemeinde des Römerbriefes [Rom. 16] soll nur als Besonderheit erwähnt werden, die dort Genannten waren zum größten Teil Immigranten u. Sklaven u. keiner als Christ geboren). – Zu den Inschriften u. Papyri gesellen sich literarische Texte, u. zwar nicht nur griechische u. lateinische, sondern auch in anderen in der christl. Antike verwendeten Sprachen.

I. Namensgebung. Eine spezifisch christl. N.gebung entwickelte sich sehr langsam. In den urchristl. Gemeinden wurden schlicht die hebr.-aram., griech., lat. u. sonstigen N. der jeweiligen Umgebung verwendet. Im Judentum verleiht im Allgemeinen der Vater den N. bei der *Geburt bzw. bei der *Beschneidung (Lc. 1, 59; 2, 21), eine Sitte, die sich bei *Judenchristen wohl fortgesetzt hat. Über den N.gebungsakt in heidenchristlichen Gemeinden sind die Informationen äußerst spärlich. An die Taufe ist er nicht direkt geknüpft (der N. wurde dem Kind erst im MA in der Taufe zugesprochen; ab dem 13. Jh. rückten Taufe u. N.gebung enger zusammen; vgl. Ch. Grethlein, Art. N. / N.gebung 4. Kirchengeschichtlich: TRE 23 [1994] 756; J. B. Lehner, Art. Patron: LThK[2] 8 [1963] 190). Jedenfalls sind keine Nachrichten von Tauf-N. in der Antike bezeugt, weder in literarischen Texten, die sich mit der Taufe befassen (die PsDion. Areop. hier. eccl. 2, 3 geschilderte Eintragung der N. der Taufbewerber u. *Paten ist singulär; vgl. E. J. Yarnold, Art. Taufe III: TRE 32 [2001] 685), noch in Inschriften, in denen sich eine große Anzahl an Täuflingen, zunächst Kindern, findet (sie tragen zudem herkömmliche, griech.-röm. N. [abgesehen von Κυριακός; ICUR 4016]; J. Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jhh. [1958]).

II. Namenssystem. Das röm. N.system tendiert auch christlich weiter zur Einnamigkeit (vgl. o. Sp. 745f). Der Anteil der mit Gentile u. Cognomen versehenen Personen ist dabei in den Provinzen des Röm. Reiches noch geringer als in Rom selbst, was wohl maßgeblich auf zwei Ursachen zurückzuführen ist: zum einen darauf, dass die christl. Inschriften in den Provinzen, in denen die Einnamigkeit noch stärker ausgeprägt war, späteren Datums sind als die stadtröm.; zum anderen darauf, dass in den Provinzen zudem lokale N.gebungsgewohnheiten vorherrschten, so dass dort (bes. in entlegenen Gegenden) der Gentil-N. als Importware nicht so fest in der Nomenklatur verankert war wie in Rom u. Italien. Die Etablierung der Einnamigkeit lässt sich in manchen Provinzen sogar statistisch untermauern (wenn auch an manchen Orten das Material zu gering ist, um weitreichende Schlüsse zu erlauben); so etwa in Gallien, wo u. a. reiche epigraphische Überlieferung aus Trier u. die Konzilsakten zur Verfügung stehen (vgl. I. Kajanto, The disappearance of classical nomenclature in the Merovingian period: Classica et Mediaevalia, Festschr. F. Blatt [Copenhagen 1973] 383/95; ders., Onomastica romana alle soglie del medioevo: Patronymica Romanica 1 [Tübingen 1990] 59/66). – Zu dieser grundsätzlichen Entwicklung gibt es markante Ausnahmen: In Altava u. Pomaria in der *Mauretania Caesariensis überwiegt aus einem nicht zu ermittelnden Grund bis

ins 7. Jh. inschriftlich der Gebrauch der Gentil-N. (ders., The emergence of the single name system: Pflaum / Duval 424f); ebenso bediente sich in Abellinum in Campanien die lokale Aristokratie nach dem Zeugnis der bis in die Mitte des 6. Jh. reichenden Inschriften der Gentil-N. (H. Solin, Le iscrizioni paleocristiane di Avellino: S. Accomando [Hrsg.], San Modestino e l'Abellinum cristiana [Avellino 2012] 215/38); die stadtröm. Reichsaristokratie behielt den Gentil-N. bis tief ins 6., ja sogar ins 7. Jh. bei. – Dennoch wurde die Zahl der verfügbaren Gentil-N. immer geringer, nicht nur als Folge der Constitutio Antoniniana; seit dem Ende des 3. Jh. werden die kaiserl. Gentilicia Valerius u. Flavius populärer; beliebige Gentil-N. werden durch den des regierenden Kaisers ersetzt (im jüngsten bekannten Militärdiplom RMD 78 vJ. 306 nC. [M. M. Roxan (Hrsg.), Roman military diplomas 1 (London 1978)] heißen sowohl der Empfänger Valerius Clemens natione Italus als auch alle Zeugen Valerii; sie alle haben ihr Gentile abgelegt u. das kaiserl. angenommen). Seit Konstantin d. Gr. nimmt aus denselben Gründen die Zahl der Flavii deutlich zu; außerdem wird Flavius mit der Zeit eine Rangbezeichnung, u. seine Träger sind höher gestellt als die Valerii (vgl. A. Mócsy, Der N. Flavius als Rangbezeichnung in der Spätantike: Akten des 4. Int. Kongr. f. griech. u. lat. Epigraphik, Wien 1962 [ebd. 1964] 257/63; B. Salway: JournRomStud 84 [1994] 138f; Salomies, Réflexions 5f). Eine Folge der Abnahme der Bedeutung des Gentil-N. ist, dass dieser oft als Ruf-N. oder Cognomen verwendet wurde. Dies ist ein typisch spätes Phänomen (auch wenn Belege aus der frühen Kaiserzeit nicht fehlen: Solin, Sklaven-N. 16/20; ders.: ZsPapEpigr 136 [2001] 282), das besonders oft in christlichen Inschriften belegt ist (s. unten). – Die Gründe für den Untergang der Gentil-N. sind, wie beim Praenomen, zunächst rein onomastischer Natur: Der Gentil-N. verlor seine identifikatorische Funktion. Die Polyonymie kommt als weiterer onomastischer Faktor hinzu, die schon im Prinzipat zur Verdunkelung der Bedeutung des Gentil-N. beitrug. Sie ist ein charakteristischer Zug der röm. Aristokratie der Spätantike (nicht aber der neuen aus den Provinzen stammenden Führungsschichten) u. schwächte die Stellung des Gentil-N. weiter ab, indem der N.träger bei aller N.vielfalt durch einen sog. ‚diakritischen' N. identifizierbar sein musste. Dieser N. nahm in der Regel die letzte Stelle in der N.sequenz eines Polyonymen ein. Er wurde im amtlichen Sprachgebrauch wie auch in den Rechtsquellen verwendet (zur Polyonymie vgl. A. Cameron, Polyonomy in the late Roman aristocracy: JournRomStud 75 [1985] 164/82; Salomies, Onomastique mit Lit.). – Daneben ist mit einer Vielzahl extraonomastischer Gründe zu rechnen, die wohl weniger ideologischer Natur waren, als lange angenommen wurde. Es ist unwahrscheinlich, dass der Anspruch der Christen auf Gleichstellung auch in der N.gebung eine nivellierende Auswirkung besaß (zB. F. Grossi Gondi, Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale [Roma 1920] 72); ebenso unwahscheinlich ist, dass die Einnamigkeit eine Folge der Nivellierung des politisch-sozialen Prestiges (nachdem alle freien Einwohner des Reiches die Dreinamigkeit offiziell erlangt hatten), also eine Folge des Verfalls der Bedeutung des röm. Bürgerrechts war. Bedeutender sind allgemeine historisch-demographische Gesichtspunkte: Der Einfluss der N.praxis in der östl. Mittelmeerwelt, in der die Einnamigkeit vorherrschte, begünstigte ihre Durchsetzung im gesamten Röm. Reich; besonders den christl. Gemeinden (das klass. Beispiel ist der Apostel Paulus, röm. Bürger, über dessen Gentil-N. nur Vermutungen angestellt werden können), aber auch dem Judentum war die Einnamigkeit ganz natürlich (andererseits muss man jedoch feststellen, dass sich die Mitglieder der jüd. u. christl. Gemeinden die N.gewohnheiten der umgebenden Gesellschaft aneigneten). Ein weiterer Faktor, der zu ihrer Verbreitung beitrug, ist der Einfluss der sog. **Barbaren im Westen des Reiches: Vertreter des Militärs wie hohe Staatsbeamte führten in der Regel nur einen N., sieht man von dem zum Rangtitel gewordenen Flavius ab. Ein Beispiel ist der Reichsfeldherr Stilicho, der in der Regel nur unter diesem N. bekannt ist. In denselben Zusammenhang gehören nicht zuletzt die Kaiser, die seit dem 4. Jh. auch offiziell nur einen N. führten. Die beiden letztgenannten Faktoren dürften für die weitere röm. N.gebung traditionsbildend gewesen sein. – Am Ende der antiken röm. N.gebung steht also wie an ihrem Anfang die Einnamigkeit. Die ursprüngliche Einnamigkeit, die sich zur Zwei- u. Dreinamigkeit u. sogar

zu einer Polyonymie mit allerlei Ergänzungen (etwa Supernomina) entwickelt hatte, kam, wenn auch aufgrund anderer Ursachen, wieder in Gebrauch.

III. Besonderheiten in den von Christen getragenen Namen. a. Gentilnamen als Cognomina. Der Brauch, Gentil-N. als Cognomen zu tragen, findet sich besonders oft in der christl. N.praxis. Er ist bei Frauen üblicher als bei Männern; von den Doppelgentilicia ist er zu unterscheiden (s. o. Sp. 753), gibt es doch Anzeichen dafür, dass bei der Wahl eines solchen N. ähnliche Motivationen mitspielten wie bei der Wahl von Cognomina, d. h. dass das betreffende Gentile nichts mit der Zugehörigkeit zu einer gens zu tun hat. – Die üblichsten N. in stadtrömischen Zeugnissen sind Iulius, Valerius u. Petronius. Von ihnen könnte Iulius als kalendarisches Cognomen aufgefasst worden sein, vielleicht beeinflusst von dem sehr beliebten, mit demselben Suffix versehenen Ianuarius (in der späteren Zeit der Einnamigkeit konnte die sehr populäre längere Suffixbildung Iulianus zum Beibehalten von Iulius als N. beitragen); Valerius konnte als Ableitung von valere gedeutet werden, ebenso wie Valens, Valentinus usw. Ein Spezialfall ist Petronius, der als Ableitung von Petrus galt u. als Frauen-N. viel üblicher denn als Männer-N. war (ICUR ca. 40 Belege gegen ca. 15). Petronia diente wohl als Ersatz für den praktisch ungebräuchlichen Frauen-N. Petra (gelegentlich belegt in ebd. 15145; AnnEpigr 1952, nr. 109 [Emerita]; Inscriptiones christianae Hispaniae 241 [Asturica]).

b. Doppelcognomina. Neben der reichlich bezeugten spätantiken aristokratischen Polyonymie nimmt die Mehrnamigkeit auch in christlichen Urkunden zu, vor allem in Form von Doppelcognomina (zB. ICUR 3698: Paulus Asclepius). Die meisten von ihnen werden Kindern von ihren Eltern oder *Paten bei der Geburt verliehen, doch kann ein Teil von ihnen auch später beigelegt worden sein, etwa im Zusammenhang der *Bekehrung oder der Taufe Erwachsener (bei Paulus Asclepius könnte Paulus als Gegenpol zum heidn. Asclepius hinzugefügt worden sein); die Verleihung von Doppelcognomina blieb insgesamt ein seltener Vorgang (s. o. Sp. 757).

c. Supernomina u. Signa. Sie sind in christlichen Inschriften verbreitet. Einige der als sog. getrennte Signa entstandenen oder als solche gebrauchten Bildungen wurden in der christl. N.gebung zu beliebten N., wie vor allem Gregorius (Kajanto, Supernomina 59/62; s. o. Sp. 763; vgl. H. Solin, Note di epigrafia flegrea: Puteoli 11 [1987] 38/40), Athanasius, Auxentius, Eusebius usw. Allgemein war das Suffix -ius in der christl. Onomastik sehr weit verbreitet.

IV. Interpretation einzelner Namen. a. Lat., griech. u. ‚barbarische' Namen. Hinsichtlich ihrer sprachlichen u. sozialen Verteilung überwiegen in stadtrömischen heidnischen Inschriften griechische N. Ein großer Teil der Bevölkerung bestand aus Sklaven, Freigelassenen u. ihren Nachkommen, u. griechische N. wurden mit Vorliebe als Sklaven-N. gebraucht. In den stadtröm. christl. Inschriften überwiegen hingegen zunächst lateinische N., ein Befund, der auf den Rückgang der Sklaverei u. die Abnahme der Griechischkenntnisse im spätantiken Rom zurückzuführen ist. Nach den Statistiken Kajantos (Studies 60) liegt der Anteil der lat. N. in den vor 313 nC. zu datierenden Inschriften bei 52%, u. in den zwischen 312 u. 410 nC. zu datierenden bei 70%. Zwischen 410/500 sank der Prozentsatz der lat. N. auf 63%, zwischen 500/600 sogar auf 57%. Der hierin dokumentierte Rückgang lateinischer N. ist um so bemerkenswerter, als in der Zeit vor 313 die Häufigkeit griechischer N. noch auf der hohen Anzahl von Sklaven beruhte (N. wie Petrus u. Iohannes erhöhen den Prozentsatz nichtlat. N., obwohl die Sprachteilnehmer sie nicht als griech. bzw. semitisch, sondern als bibl. N. identifizierten). In Rom erhöhte sich demnach in der Zeit des ausgehenden Altertums die Zahl griechischer N., die offenbar nicht mehr als Sklaven-N. wahrgenommen wurden. Aufgrund des Rückgangs der Sklaverei hatten griechische N. viel von ihrem sozialen Stigma verloren. Zudem verbreiteten sich speziell christliche N. griechischer oder jüdischer Herkunft (bibl. N.: Iohannes, Petrus, Sabbatius; N. mit christl. Konnotation: Agape, Anastasia, Cyriacus, -e). – Der Prozentsatz griechischer N. ist andernorts im röm. Westen dem röm. vergleichbar. In *Karthago sind 80% der N. lateinisch, 13% griechisch u. 7% nichtgriechisch-lateinisch (ebd. 58). Die verhältnismäßig hohe Zahl der letztgenannten Gruppe folgt aus der Präsenz der lokalen punischen u. berberischen N. Das häufige Auftreten lateinischer N. hat historische Gründe (geringerer Grad der Helle-

nisierung u. des Sklavenhandels als in Rom). In Gallien ist das Verhältnis zwischen lateinischen u. griechischen N. für die Zeit 314/506 ungefähr dem röm. ähnlich, während zwischen 511/600 vor allem der Prozentsatz germanischer N. zunimmt (ders., Disappearance aO. 390: lat. N. 211 = 44, 5%, griech. N. 98 = 28, 2%, christl. N. 10 = 5, 5%, andere N. 18 = 21, 8%).

b. Gebrauch von Suffixableitungen. Ein charakteristischer Zug der fortgeschrittenen Kaiserzeit ist die zunehmende Popularität suffixaler Bildungen. Für Rufus / Rufa finden sich beispielsweise in den stadtröm. heidn. Inschriften (CIL 6) außerhalb des Senatorenstandes ca. 388 Belege, während die Zahl suffixaler Bildungen ca. 268 beträgt. Dem stehen in den altchristl. Inschriften Roms (ICUR 1/10) 11 bzw. 164 Belege gegenüber (von diesen entfallen 158 auf Rufinus, -a; Rufinianus). Ein Grund für die zunehmende Beliebtheit suffixaler Bildungen liegt darin, dass die Cognomina von Kindern oft aus denen ihrer Eltern oder anderer älterer Angehöriger abgeleitet werden; deshalb nimmt mit der Zeit die Zahl längerer Formen zu. Dieses Phänomen hängt mit allgemeinen Tendenzen der Sprachentwicklung zusammen: Auch die Vulgärsprache der Kaiserzeit bevorzugt längere Formen. – Besonders wichtig für die N.bildung wurde das Suffix -ius, -ia. Nachdem der Gebrauch von Gentil-N. (die auf -ius, -ia endeten) aufgehört hatte, wurde es für die Bildung von Cognomina u. Signa häufiger verwendet (Kajanto, Studies 61/70; H. Solin, Die innere Chronologie des röm. Cognomens: Pflaum / Duval 138/40).

V. Der Prozess von heidn. zu christl. Nomenklatur. a. Das Fortleben der heidn. theophoren u. verwandten Namen. Neben onomastischen u. sozialen Faktoren gehen Änderungen in der röm. Nomenklatur auch auf religiöse u. ideologische Faktoren zurück. Theophore N. u. N. mit religiösem Inhalt waren von Anfang an ein wichtiger Bestandteil der klass. Anthroponymie. Auch wenn die lexikalische Bedeutung von N. für nichtchristliche N.geber u. Sprecher nicht unbedingt eine zentrale Rolle spielte (s. o. Sp. 731), wurde die Bedeutung der N. unter den Christen aufmerksam verfolgt. Ihre Einstellung gegenüber heidnischen (theophoren) N. ist dabei nicht grundsätzlich negativ (wie etwa gegenüber heidn. Mythen; *Mythos). Ein Vergleich zwischen der Häufigkeit theophorer N. in heidnischen u. christlichen Inschriften der Stadt Rom zeigt, wie unterschiedlich christliche N.geber sich dieser Gattung annehmen konnten: Während im 3. u. auch im 4. Jh. theophore N. noch reichlich belegt sind, nimmt ihr Gebrauch in der Zeit der ausgehenden Spätantike deutlich ab (I. Kajanto, Sopravvivenza di nomi teoforici nell'età cristiana: ActArchHung 41 [1989] 159/68). In den stadtröm. altchristl. Urkunden gibt es hierbei große Unterschiede in der Popularität einzelner N. Während die Verwendung der aus Götter-N. wie Bacchus (5-mal), Ceres (7-mal), Eros (25-mal, nur sporadisch nachkonstantinisch), Hermes (55-mal, nur wenige nachkonstantinische Belege), Neptunus (2-mal) gebildeten N. in christlichen Urkunden stetig abnimmt, sind aus Hercules, Iuppiter, Mars, Mercurius u. Venus gebildete N. sehr beliebt u. kommen in christlichen Inschriften teilweise öfter als in heidnischen vor. Andere N. wiederum wie die zur N.sippe Dionysos gehörenden Bildungen wurden in allen Perioden des Altertums ungefähr gleichmäßig verwendet, allen voran Dionysius, ein sehr beliebter N. seit der klass. griech. Periode. Er ist auch in Rom seit republikanischer Zeit reichlich belegt u. noch unter den Christen beliebt (Solin, Personen-N. 1, 323/31). Ähnlich verhält es sich mit Demetrius, der wie Dionysius im ital. MA fortlebt. Manche theophore N. mit dem Suffix -dorus werden noch von Christen gebraucht; so ist Artemidorus, -a in stadtrömischen christlichen Inschriften alles andere als selten (ca. 20-mal gegen ca. 60 Belege in nichtchristl. Quellen; ebd. 1, 316/20). Eine ähnliche Verbreitung lässt sich auch für Diodorus, Heliodorus, Isidorus, Metrodorus feststellen (ebd. 1, 40f. 70f. 90f. 116f). – Zur Erklärung dieses Befundes können verschiedene Gründe angeführt werden: 1) Bereits vor den Christen zeigen die Juden eine große Unbefangenheit im Umgang mit N. griechischen u. lateinischen Ursprungs (von den vier Evangelisten führen zwei einen lat. N.). Hinzu kommt, dass im 3. Jh. eine spezifisch christl. Nomenklatur nur anfänglich existiert, so dass alte beliebte N.bildungen leicht fortdauern konnten (wenn in den Katakomben nichtchristl. N. für Christen bezeugt sind, ist zudem zu berücksichtigen, dass in dieser Zeit Christen ihre N. oft von nichtgläubigen Eltern erhielten). 2) Heidnische

theophore N. sind aufgrund der Beliebtheit neuer N.suffixe (vor allem -ius) populär. Hieraus ist verständlich, dass die N. Herculius oder Venerius in christlichen Urkunden üblicher sind als in heidnischen. Die Popularität des N. Herculius (Herculius, -ia ist in ICUR ca. 25-mal belegt, aber in CIL 6 u. InscrGrUrbRom zweimal) beruht auch auf der allegorischen Interpretation des Herakles als Symbol der Tugend unter den Christen (G. K. Galinsky, The Herakles theme [Oxford 1972]). 3) Es ist zudem möglich, dass die auch bei Christen beliebte *Astrologie zur häufigen Verwendung theophorer N. beitrug; N., wie Iovinus, Mercurius u. Venerius, konnten mit Planeten-N. assoziiert werden. Die von diesen Götter-N. abgeleiteten N. sind folgendermaßen in stadtrömischen heidnischen (CIL 6; InscrGrUrbRom 1/4) u. christlichen (ICUR 1/10) Inschriften belegt: Iovi- heidn. ca. 2-mal, christl. 62-mal; Mercur- heidn. 114-mal, christl. 100-mal; Venus, Veneri- heidn. 170-, christl. 188-mal (in den jüd. Inschriften Roms [JewInscrWestEurope 2] sind Iovinus einmal u. N. auf Vener- zweimal belegt). – Ferner kann ein mit heidnischen Konnotationen versehener N. populär werden, wenn ihn ein Martyrer getragen hat (*Martyrium II). Teilweise kann hiermit die Beliebtheit von Dionysius erklärt werden, doch war der N. auch sonst sehr populär (s. oben). Die große Verbreitung des N. Laurentius, -ia (Solin, Problèmes 273. 287; ders., Trasformazioni 30. 36f) leitet sich sicher vor allem vom Vorbild des röm. Martyrers (gest. 258) her; er wird auch in der Depositio martyrum angeführt (MG AA 9, 72). Laurentius, -ia ist mit 218 Belegen der sechsthäufigste christl. N. Roms (Solin, Trasformazioni). Seine große Popularität ist um so bemerkenswerter, als er an sich kein typisch stadtröm. N. war; er ist einigermaßen gut in nichtchristlichen Inschriften außerhalb Roms belegt (ders., Problèmes). Dass er dennoch heidnisch seltener ist, erklärt sich durch das späte Suffix -ius (außerdem stammt ein Teil der Belege aus nichtchristl. Inschriften des 4., sogar des 5. Jh.). Der N. Laurentius ist mit heidnischen Assoziationen verknüpft. Der Grund-N. Laurens, an sich ein Ethnikon, ist in der Vorstellungswelt der Römer mit dem wichtigen Priesterkollegium der Laurentes Lavinates verbunden (doch mussten christl. N.geber u. Sprecher in Laurentius keinen mit heidnischen Vorstellungen versehenen N. erkennen; ebenso gut konnte er zB. mit laurus, ‚Lorbeer', assoziiert werden, ein passender N. für Christen, denn der Lorbeerkranz wird in der christl. Metaphorik zum Symbol des Sieges schlechthin; vgl. D. Braun, Art. Lorbeer: o. Bd. 23, 467f). – Nicht alle von berühmten Martyrern geführten N. wurden populär. Hermes, der N. eines röm. Martyrers griechischer Herkunft aus dem 3. Jh., der ebenfalls in der Depositio martyrum angeführt ist (MG AA 9, 71), war zB. zZt. der Blüte theophorer N. nicht mehr in Gebrauch (u. dies trotz der großen Beliebtheit seiner lat. Entsprechung Mercurius in christl. Inschriften). – In anderen Provinzen kann man eine stärkere u. schnellere Abnahme von theophoren N. beobachten. Während in Afrika noch in den Akten einer iJ. 256 abgehaltenen Synode (Cypr. sent. episc. [CCL 3E]) von den 87 N. der Bischöfe neben drei rein heidnischen theophoren u. mehreren ‚normalen' griechisch-römischen N. nur Petrus (nr. 72 [ebd. 3E, 93]) u. Paulus (nr. 47 [73]) als biblische N. erscheinen, werden in der Bischofsliste von 411 nC. 625 Personen verzeichnet, von denen nur zwei Martialis, zwei Saturninus u. einer Saturnus heißen (CCL 149A, 108. 141f); in der Notitia provinciarum et civitatum Africae vJ. 484 nC. werden 465 Bischöfe genannt, von denen neun einen theophoren N. führen: Cerealis, Eliodorus, Martialis, Palladius, Saturninus (MG AA 3, 63/71); unter den 61 Teilnehmern einer karthagischen Synode vJ. 525 nC. findet sich nur ein einziger Träger eines theophoren N.: Venerius (CCL 149, 271). In den genannten Listen ist die Zahl typisch christlicher N. ansehnlich (I. Kajanto, Sopravvivenza aO. 167f). – Ein ähnliches Bild ergibt sich aus dem Befund der N. des nordafrikan. Klerus u. des dortigen kirchl. Personals (ProsAfrChr). In Kleinasien aber (Material bei S. Destephen, Prosopographie du Diocèse d'Asie [325/641] [Paris 2008]) lässt sich das Fortleben alter theophorer u. ähnlicher N. bis zum 6. Jh. beobachten. Von den insgesamt 1379 N.trägern, von denen die meisten Bischöfe sind, führen insgesamt 73 Personen 44 verschiedene theophore N. Die Zahl der christl. N. beträgt 30 mit 227 N.trägern; an der Spitze stehen Iohannes mit 65 u. Paulus mit 35 Belegen, während Petros nur 11-mal belegt ist. Das alte Erbe lebt also fort; dies kommt auch darin zum Ausdruck, dass man-

che Würdenträger N. berühmter hellenistischer Herrscher (Ἀλέξανδρος [mit 22 Belegen], Ἀντίοχος, Ἄτταλος, Σέλευκος) sowie andere alte Voll-N. vom Typ Ἀλκιμήδης, Ἀριστόδημος, Παντάγαθος führen. – Zusammenfassend kann man feststellen, dass die Tradition, den Kindern theophore N. zu geben, in der antiken Gesellschaft zu stark verankert war, um schnell verdrängt zu werden. Erst aE. der Spätantike geht ihre Zahl zurück (zu den Bemühungen der Kirchenväter, christl. N. in der alltäglichen N.gebung zu bevorzugen, s. unten).

b. Herkunft spezifisch christl. Namen. 1. Allgemeines. Das Problem einer spezifisch christl. Nomenklatur ist oft behandelt worden (grundlegend Kajanto, Studies, bes. 88 mit Lit.; C. A. Kneller, Was die ältesten schriftlichen Eigen-N. erzählen: Stimmen aus Maria-Laach 62 [1902] 171/82. 272/86; Harnack, Miss.[4] 439/45; ferner Pflaum / Duval 431/56; O. De Bruyn, Onomastique chrétienne et culte des martyrs dans la Rome des III[e]/VI[e] siècles: Revue théologique de Louvain 20 [1989] 324/35; H. Solin, Zur Entwicklung des röm. N.systems: D. Geuenich [Hrsg.], Person u. N. [2002] 11/7; Solin, Episcopus 246/8; ders., Problèmes; ders., Trasformazioni). Bereits die Bischöfe u. Kirchenväter haben sich mit der Frage der Vergabe spezifisch christlicher N. befasst. Dionysios, Bischof v. Alex. (gest. 265), stellt fest (bei Eus. h. e. 7, 25, 14): ,Nach meiner Anschauung haben viele den gleichen N. mit dem Apostel Johannes gehabt; denn aus Liebe zu ihm, aus Bewunderung u. Eifer u. aus Verlangen, gleich ihm vom Herrn geliebt zu werden, nahmen viele denselben N. an, gleichwie es ja auch viele mit dem N. Paulus u. Petrus unter den Kindern der Gläubigen gibt'. Dionysios' Worte dürfen nicht so verstanden werden, dass Johannes auch ein gängiger N. in seiner Zeit gewesen wäre; seine Notiz bezieht sich auf das apostolische Zeitalter (außerdem hat er ihn als jüd., auch in Ägypten gut bezeugten [vgl. Ilan 3, 105/8] N. beobachten können). Dionysios gibt zwei Gründe für die Vergabe christlicher N. an: Die N.geber wollten einem Kind einen Apostel-N. aus Verehrung verleihen oder weil sie dachten, dass der N. göttlichen Schutz gewähre. Joh. Chrys. educ. lib. 47 (SC 188, 146) mahnt die Eltern, den Kindern nicht ihre eigenen N. oder die der Vorfahren zu geben, sondern ,die der Gerechten, der Martyrer, der Bischöfe u. Apostel. Dies soll für sie ein Ansporn sein. Der eine soll sich Petrus, der andere Johannes u. ein dritter schließlich nach irgendeinem anderen N. eines Heiligen nennen' (vgl. in Gen. hom. 21, 3 [PG 53, 177/9]). Theodrt. affect. cur. 8, 67 fordert dazu auf, Kindern die N. von Heiligen u. Martyrern beizulegen, um ihnen deren göttlichen Schutz zuzuwenden.

2. Namenswechsel. Ein N.wechsel ist nach römischem Recht zwar grundsätzlich erlaubt (Cod. Iust. 9, 25 vJ. 293 nC.; s. o. Sp. 768f), doch dürften N.änderungen, bei denen spezifisch christliche N. die alten verdrängten, selten vorgekommen sein. – Seit frühchristlicher Zeit, in der Aramäisch u. Griechisch die gängigen Sprachen der Gemeinden waren, konnte man Doppel-N. tragen. Das geht bereits aus dem NT hervor (H. Leclercq, Note de grammaire sur les doubles noms dans le Nouveau Testament grec: OrientLovPer 6/7 [1975/76] 361/72): Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος (Joh. 11, 16; 20, 25; 21, 2). Doch stellen Beispiele wie diese keinen N.wechsel dar. Aus Act. 13, 9 Σαῦλος (es wäre zu erwägen, ob im Text Σαούλ zu setzen ist) δέ, ὁ καὶ Παῦλος kann nicht gefolgert werden, dass der Apostel Paulus seinen jüd. N. abgelegt hat (dass er sich in seinen Briefen nur mit Παῦλος vorstellt, ist natürlich, da die Briefe in den Gemeinden griechisch gelesen wurden); im Umgang mit Aramäisch sprechenden Juden konnte er sich wohl Saul nennen. Über die Gründe der Wahl des neuen N. liegt keine Information vor; nach M. Hengel, Paulus u. Jakobus. Kl. Schriften 3 (2002) 89 verdankt er ihn einem Patron desselben N., was eher unwahrscheinlich ist. Erst recht ist ein Patronatsverhältnis seiner Familie mit den senatorischen Sergii Paulli aus dem pisidischen Antiochien (wie schon Hieron. vir. ill. 5 [82 Ceresa-Gastaldo] behauptete u. wie noch im vergangenen Jahrtausend gelegentlich vermutet) Spekulation (um weitere Kritikpunkte zu übergehen: Die Sergii Paulli schreiben ihr Cognomen konstant mit zwei -ll-). – Für die Frage, inwieweit ein neuer, christl. N. bei der Taufe oder zu einem anderen Anlass angenommen wurde, ist zwischen Hinzufügung eines religiös motivierten N. als zweites Cognomen oder Supernomen u. der tatsächlichen Aufgabe des alten N. (d. h. dessen vollständigen Ersatz durch einen christl. N.) zu unterscheiden. Der erste

Vorgang ist sowohl im Osten (besonders in Ägypten) als auch im Westen belegt. Ignatius v. Ant. nennt sich in Briefen (deren Echtheit umstritten ist) Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος (Ign. Eph. prooem.; Magn. prooem.; Trall. prooem. u. ö.). Westliche Beispiele sind: Licinia Aeliodora (= Heliodora) Adeodata (ICUR 1672), Paulus Asclepius (ebd. 3698), Creste quae et Agape (ebd. 24667), Petrus qui (et) Papario fil(ius) Olimpii Iudaei solusque ex gente sua ad Chr(isti) meruit gratiam pervenire (InscrAquileia 3330). Für den restlosen Schwund des alten N. sind keine sicheren Zeugnisse erhalten (die hagiographischen Legenden, die einige diesbezügliche Belege anführen, sind keine zuverlässige Quelle). Einen Grenzfall stellt Eusebius' Bericht dar (mart. Pal. 11, 3): Fünf ägyptische Martyrer hätten auf die Frage eines Beamten nicht ihren wirklichen N., sondern den atl. Propheten genannt: Ἠλίαν, Ἱερεμίαν, Ἡσαίαν, Σαμουήλ, Δανιήλ. – Normalerweise wird in der Forschung die Annahme eines zweiten religiös motivierten N. mit der Taufe in Beziehung gebracht (s. o. Sp. 774), doch kann man in der Spätantike noch nicht von wirklichen ,Tauf-N.' sprechen (der erste explizite Beleg eines christl. Tauf-N. stammt aus dem Jahr 689: Epitaph von Cedual qui et Petrus, rex Saxonum [ILCV 1, 55]). Ein N.wechsel bei der Papstwahl stellt sich erst seit Johannes XII (955/64) regelmäßig ein. Der für Johannes II (533/35) belegte N.wechsel ist ein nicht repräsentativer Einzelfall (Lib. pontif. 58, 1 [1, 285 Duchesne]: Ioannes iunior qui et Mercurius; ILCV 1, 1780: salbo papa n[ostro] Ioanne cognome[n]to Mercurio; der zweite N. war sein früherer N., wie aus einer Inschrift [BullArchCrist 1880, 167] hervorgeht). Warum er den N. Iohannes angenommen hat, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Möglicherweise ist der N.wechsel darauf zurückzuführen, dass Mercurius ein heidn. theophorer N. war (Mercurius findet sich allerdings bis in das 6. Jh. als N. von Klerikern: Ch. / L. Pietri, Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 2, 2 [Paris 2000] 1508 s. v. Mercurius nr. 7). – Vgl. W. Kroll, Alte Taufgebräuche: ArchRelWiss 8 (1905) 27/53; J. Schrijnen, Die N.gebung im altchristl. Latein: Mnem 2 (1935) 271/7; Kajanto, Studies 118/21 mit Lit.; Mitterauer, bes. 96f; G. Binazzi, Agnomina ex baptismo nelle iscrizioni cristiane d'Italia: L'edificio battesimale in Italia (Bordighera 2001) 467/75; G. H. R. Horsley, N. change as an indication of religious conversion in antiquity: Numen 34 (1987) 1/17.

3. Chronologisches. Biblische N. u. N. von Heiligen u. Martyrern treten erstmals im 3. Jh. auf, zunächst sporadisch, dann öfter. Der einzige bibl. N., der überall im Röm. Reich schon im 3. Jh. verbreitet ist, ist Πέτρος, Petrus. Paulus begegnet christlich zwar ebenfalls früh, doch ist es hier möglich, dass frühere Belege schlicht den alten zugrundeliegenden lat. N. wiedergeben. Ἰωάννης, Io(h)annes kommt seit Mitte des 4. Jh. in allgemeineren Gebrauch (s. unten).

4. Bestand u. Inhalt spezifisch christl. Namen. Der Einfluss des Christentums auf die N.wahl vor dem 4. Jh. war unbedeutend. Das wird zB. durch die röm. Bischofsliste deutlich, die bis zum Ende des 4. Jh. ausschließlich ,heidnische' N. aufweist (L. Koep, Art. Bischofsliste: o. Bd. 2, 411/4). Der erste röm. Bischof, dessen N. als genuin christlich angesehen werden kann, ist Anastasius (399/401); er hatte in den Jahren 496/98 einen gleichnamigen Nachfolger. Sonst findet sich in der Liste bis zum Ausgang der Antike mit Iohannes nur ein einziger weiterer echter christl. N., den in der Antike drei Bischöfe Roms führten (523/26, 533/35, 561/74). – Im Folgenden werden kurz vier Gruppen von N. analysiert, die allgemein als spezifisch christlich angesehen werden.

a. Namen von bibl. u. nichtbibl. Heiligen. Zu den wichtigsten N. von Heiligen gehören solche biblischer Herkunft. Unter den atl. N. wurde einzig Susanna etwas verbreiteter, ein N., der aufgrund der Susanna-Legende (Dan. 13) auch in der Katakombenmalerei populär war (Kajanto, Studies 93; zum atl. N. Aron ICUR 12262: Er wird ebd. einem cresteanu[s] hinzugefügt, um seine Zugehörigkeit zur christl. Gemeinde zu kennzeichnen). Eva u. Sara hingegen sind in der altchristl. Anthroponymie ebenso unbekannt (Sara ist unter röm. Juden einmal belegt: JewInscrWestEurope 2 [1995] 577) wie David (im Altertum gelegentlich in nichtjüd. Kreisen belegt: Im Westen: Tolosa in der Narbonensis [CIL 12, 5398]; ein afrikan. Bischof [ProsAfrChr 269; 5. Jh.]; im Osten: acht Personen [ProsLatRomEmp 3, 388/90], von denen fünf aus dem 7. Jh., die antiken aus Kleinasien u. Ägypten stammen; ferner I. Prusias ad Hypium 119 u. YaleClassStud 14 [1955] 186;

247/48 nC. [Syrien; unsicherer Deutung]). – Unter den ntl. N. sind besonders Petrus u. Iohannes verbreitet. Petrus ist ein ausschließlich von Christen geführter N. (er kann nur gelegentlich bei Personen vorkommen, die sich nicht zum Christentum bekennen; die Belege sind aber durchweg spät u. als christl. Interferenz zu interpretieren). In Rom ist Petrus 169-mal belegt; der N. kam, wie es scheint, bereits während der 1. H. des 3. Jh. in Gebrauch (H. Solin, Heidnisch u. christlich. Überlegungen zur Frühgesch. des Personen-N. Petrus: Boreas 17 [1994] 223/9). Iohannes, gebräuchlich in der aram. (Joḥanan) u. in der griech. (Ἰωάννης) Form (Ilan 1, 134/43; 2, 107/10; 3, 105/8; 4, 86f), lässt sich in Rom ca. 135-mal nachweisen; der Gebrauch dieses N. setzt erst gegen Ende des 4. Jh. ein (Solin, Problèmes 276; ders., Episcopus 247), im 5. u. 6. Jh. wird er zum häufigsten christl. N. in Rom. Unter dem italischen Klerus ist er besonders populär (im Klerus ist er 163-mal belegt, während sich der zweithäufigste N., Petrus, nur 102-mal findet; ders., Problèmes 272/7). Andere bibl. N. sind deutlich weniger verbreitet; Andreas (in Rom 19 christl. Belege gegenüber 3 heidn. [ders., Personen-N. 2, 1020f]) oder Paulus, -a (in Rom 156 gegenüber ca. 60 Belegen außerhalb des Senatorenstandes [ders., Trasformazioni]) weisen aber einen beträchtlichen Anstieg in christlichen Zeugnissen auf (Paulus ist zugleich ein altes, in allen Volksschichten beliebtes Cognomen gewesen). Ein Spezialfall ist Maria. Der N. ist zugleich ein lat. Gentilicium u. ein jüd. N. – Von N. der (außerbibl.) Martyrer ist besonders Laurentius, -ia mit ca. 218 Belegen populär (ders., Trasformazioni 30). Laurentius kann seit dem Tod des röm. Martyrers als christlicher N. gelten, auch wenn er an sich ein mit heidnischen Assoziationen versehenes Anthroponym ist (s. o. Sp. 781). Auch Stephanus mit 57 Belegen u. Martyrius, -ia mit 66 Belegen sind verhältnismäßig gut belegt (Solin, Personen-N. 3, 1267/72; 2, 1079f). Martyrius ist ein rein christl. N., während Stephanus sich schon früher in Rom einer großen Popularität erfreute (in heidn. Urkunden 200-mal belegt; jüd. JewInscrWestEurope 2, 162). Ferner sind Cyprianus, -a (13-mal im christl. Rom, unbekannt in heidn. Quellen [Solin, Personen-N. 1, 276f]) oder Sebastianus zu nennen (mit 17 ausschließlich christl. Belegen in Rom [ebd. 2, 975]). Das N.vorbild für Pantaleon, einen alten griech. Voll-N., ist im gleichnamigen Heiligen zu situieren. Pantaleon findet sich zweimal als N. eines notarius der röm. Kirche in der 2. H. des 6. Jh. (ebd. 1, 277). Interessant ist Hagne, ein beliebter Frauen-N., der aufgrund der berühmt gewordenen röm. Martyrerin auch bei Christen begegnet (zur Erklärung der Formen des N., der noch heute in den Formen *Agnes, Agnese usw. weiterlebt, vgl. ders., Le latiniste Veikko Väänänen: J. Härmä [Hrsg.], Veikko Väänänen. Latiniste et romaniste. Un bilan [Helsinki 2012] 62). T(h)ecla, N. der jungfräulichen Martyrerin, sonst unbekannt u. ohne richtige Etymologie (griechisch?), wird in Rom einigermaßen populär (ca. 17 Belege); beliebt ist T(h)ecla auch in Afrika u. im Osten, etwa in Kleinasien u. Ägypten. – Zu *Christophorus s. unten; zum Verhältnis der Verbreitung dieser N.gattung u. dem Kult der Martyrer De Bruyn aO. (o. Sp. 783) 324/35.

β. Theophore Namen. Christliche lateinische theophore N. sind Vertreter der Gattung Satz-N., die in der vorchristl. N.gebung unbekannt ist. Satz-N. enthalten das Wort deus entweder als Vorder- oder als Hinterglied: Adeodatus, Deogratias, Deusdat, Deusdedit, Deusdona, Habetdeus, Quodvultdeus, Spesindeo. Der Typ ist in Afrika als Lehnübersetzung von punischen N. entstanden (I. Kajanto: Philol 108 [1964] 310/2; N. Duval: Pflaum / Duval 451). Besonders beliebt wurde Quodvultdeus, auch außerhalb von Afrika. Dagegen waren griechische Voll-N. vom Typ Theodorus, Theodotus, Theodosius, auch Dorotheus, Dositheus seit klassischer Zeit in regem Gebrauch, die Christen haben sie später vielfach als christlich uminterpretiert (vgl. PsAur. Vict. epit. 48, 2). Einen Sonderfall stellt der Bei-N. des Ignatius v. Ant., Θεοφόρος, dar, der eher als eine Art von Ignatius sich selbst zugelegter Titel zu verstehen ist. Dagegen waren Theodulus u. Theotecnus keine echt griech. N., sondern entstanden als Übersetzungen aus dem Semitischen (s. o. Sp. 743); in Rom waren sie so gut wie ausschließlich unter Christen in Gebrauch. – Rein christlich sind N. wie Χριστόδωρος, Χριστόδοτος, Χριστόδουλος u. Χριστοφόρος (diesem diente der Heilige als N.vorbild). Sie kamen im 5. Jh. in Gebrauch u. sind besonders im Osten belegt (u. leben in Byzanz fort); im Westen kommt Χριστοφόρος nur sporadisch vor (im 6. Jh. in

Rom [Solin, Personen-N. 1, 174 mit vier Belegen]). Hierher gehört auch Christinus, -a, ein N., der gelegentlich in späten Inschriften in Rom u. Kleinasien auftaucht. Zuletzt sei Cyriacus, -e angeführt, als Männer-N. 97, als Frauen-N. 164-mal in Rom belegt (dazu kommen 14 Frg. eines unbekannten Sexus); auch andere Kyrios-N. waren bei römischen Christen modisch, wie Cyrillus, -a mit 20 bzw. 38 Belegen. Aber während dieser N. in Rom seit dem 1. Jh. nC. verwendet wurde, ist Cyriacus, -e so gut wie ausschließlich christlich (vgl. ders., Episcopus 247f). – Zu N. mit dem Vorderglied Theo- vgl. I. Kajanto, Notes on the Christian names derived from ϑεός: Onoma (Athen) 10 (1986) 36/41.

γ. Kalendarische Namen. Ganz wie die heidn. N. derselben Gattung, werden einige von ihnen unter Christen populär. So kommt der aus Sabbat gebildete Sabbatius, -ia ca. 68-mal in christlichen Inschriften vor (davon zu unterscheiden ist der in Rom beliebte Sklaven-N. Sabbatis: Solin, Juden aO. [o. Sp. 760] 645). Einen vergleichbaren Fall stellt Pasc(h)asius, -ia (ca. 60 stadtröm. Belege) dar. Sporadische Belege finden sich für Πεντηκοστή (ICUR 24821) u. Quadragesima (ebd. 6082).

δ. Namen aus christl. Begriffen. Die Interpretation der N. dieser Gattung ist schwierig. Das ist vor allem eine Folge der eher spärlichen Informationen darüber, ob diese bewusst von christlichen Begriffen abgeleitet wurden oder nicht. Der N. Agape (Ἀγάπη; 125-mal in stadtröm. christl. Urkunden belegt [Solin, Personen-N. 3, 1277f]) war beispielsweise in der klass. griech. Anthroponymie nicht ganz unbekannt, ist aber im Westen fast ausschließlich ein christl. N., mit sporadischen heidnischen Belegen aus Rom, Italien u. Dalmatien (ders., Episcopus 248). Agape gehört zur populären Kategorie von Frauen-N., die aus Bezeichnungen von Abstrakta gebildet sind u. christlich durch die von Paulus gepriesene Konzeption der Liebe einen Bedeutungswandel erfahren (man beachte auch, dass agape in der christl. Latinität als Lehnwort in Gebrauch war). Unklar ist allerdings, ob sich alle christl. N.geber u. Sprecher der Bedeutung des Wortes ἀγάπη bewusst waren. Das gilt auch für weitere N. dieser Gruppe. N. wie Anastasia, -ius, durch den die Hoffnung auf die Auferstehung zum Ausdruck gebracht wird, u. der mit ähnlicher Vorstellung aufgeladene N. Athanasia, -ius (ders. / H. Brandenburg, Paganer Fruchtbarkeitsritus oder Martyriumsdarstellung?: ArchAnz 1980, 271/84) sind in heidnischen Urkunden unbekannt, bei Juden hingegen gering u. bei Christen zahlreich belegt (Solin, Personen-N. 3, 1279). Christlich (CIL 6, 25385 scheint ein heidn. Beleg vorzuliegen) ist Refrigerius, -ia, ein N., der modisch wurde, da das Wort refrigerium (oft auch in *Grabinschriften belegt) die christl. Hoffnung auf das ewige Leben zum Ausdruck brachte (durch eine Bedeutungsentwicklung des N.wortes wurde Refrigerius ein passender N. für Neophyten). Redemptus, -a findet sich in christlichen Inschriften etwas häufiger als in heidnischen. Ein etwas andersartiges Beispiel ist Benedictus, -a, das christlich wie nichtchristlich in gleicher Weise belegt ist. Seine hohe Popularität im MA verdankt der N. zu einem großen Teil dem N.vorbild des Begründers des Klosters von Montecassino (H. Solin, Benedictus: Beitr. zur N.forschung 21 [1986] 387/400). Innocentius, -ia war ein beliebter N. im christl. Rom u. könnte eine christl. Neuerung wegen der ihm innewohnenden Idee der Unschuld des Kindes sein (dafür spricht, dass der Grund-N. Innocens nur selten belegt ist [ders., Nuove iscrizioni di Capua 2: Oebalus 5 (2010) 242/4]; eine direkte Bezugnahme auf die bei Christen üblichen Begriffe innocens u. innocentia ist daher wahrscheinlich). Irene ist in der röm. N.gebung schon seit republikanischer Zeit so populär, dass er nicht als christlicher N. eingestuft werden kann, auch wenn der Begriff ‚Frieden' christlich aufgeladen wird u. der Ausdruck ἐν εἰρήνῃ mit seiner lat. Entsprechung in pace sich auf unzähligen jüdischen u. christlichen Grabinschriften findet. Die röm. Christen haben also den in der röm. Anthroponymie populären N. adaptiert u. ihn nicht wegen des ihm an sich innewohnenden Begriffs als christlichen N. neu in Gebrauch genommen.

5. Überblick über die populärsten Namen im christl. Rom u. ihr Fortleben im MA. Die zehn beliebtesten N. unter römischen Christen sind: Leo, Lea (329-mal belegt); Ianuarius, -a (289-mal); Victoria (273-mal); Cyriacus, -e (267-mal); Felix (229-mal); Laurentius, -ia (218-mal); Felicitas (214-mal); Leontius, -ia (210-mal); Victorinus, -a (206-mal) u. Irene (193-mal) (Solin, Problèmes; ders., Trasformazioni mit Belegen). – Die Liste ist für die Kenntnis der Entwicklung

einer christl. N.gebung aufschlussreich. Mit Cyriacus, -e u. Laurentius, -ia finden sich hier nur zwei christliche N. Leo, Ianuarius u. Victoria sind bereits im vorchristl. Rom beliebt. Das gleiche gilt auch für Felix (3716 Belege bei Kajanto, Cognomina), das beliebteste von allen lat. Cognomina, sowie für Leontius, Victorinus u. Irene. Andererseits fehlen christlich manche N., die an der Spitze aller lat. Cognomina stehen. Secundus (2684 Belege bei ebd.) steht etwa mit 107 Belegen erst an der 37. Stelle des stadtröm. christl. N.repertoires. Grundsätzlich aber gilt, dass die stadtröm. Christen manche der von den vorangehenden Generationen bevorzugten N. beibehielten; von spezifisch christlichen N. haben sie zu Anfang weniger Gebrauch gemacht (Petrus steht mit 169 Belegen an der 14. Stelle der Frequenzliste der christl. N. u. Iohannes mit 133 Belegen an 28. Stelle [Solin, Problèmes 273f]). – Das hier zugrundegelegte christl. N.material Roms stammt vorzugsweise aus dem 3. u. 4. Jh. In den folgenden Jhh., im 5. u. 6. Jh., werden dann spezifisch christliche N. bedeutsamer (leider beeinträchtigt die geringe Zahl der Inschriften des 5. u. bes. des 6. Jh. das Studium des onomastischen Corpus der Stadt Rom). Die Entwicklung lässt sich zB. an der zunehmenden Popularität des N. Iohannes ablesen, der auch an der Spitze der beliebtesten N. unter dem ital. Klerus erscheint (163-mal belegt, gefolgt von Petrus mit 102 u. Felix mit 77 Belegen). – Im MA sind Veränderungen in der christl. N.gebung zu beobachten. Aus Savio ist es möglich, einen Überblick über den N.bestand in Mittel- u. Süditalien zwischen dem 10. u. 12. Jh. zu gewinnen (ders., Trasformazioni). Hiernach zählen folgende N. zu den verbreitetsten (Angabe mit Frequenzzahlen): Iohannes 13056; Petrus 6668; Benedictus 2825; Leo 2711; Gregorius 2098; Guido 1930; Stephanus 1862; Rainerius 1641; Crescentius 1576; Berardus 1567. Bis zum 10. Jh. hat demnach eine vollständige Umwandlung des Repertoires der N. in Mittel- u. Süditalien stattgefunden. Während einige N. (bes. die von Martyrern) in Gebrauch blieben (auch bedeutende christl. Persönlichkeiten des ausgehenden Altertums wie Benedictus v. Nursia haben ihre N. dem MA vermacht), verschwanden andere fast gänzlich (ebd.).

VI. Mönchtum. Dass Mönche beim Eintritt in eine monastische Gemeinschaft einen eigenen Mönchs-N. annehmen, ist erst ab dem 6. Jh. bezeugt (S. Haering, Art. N.gebung: LThK[3] 7 [1998] 628). Die Annahme eines neuen N. entspricht der Deutung des Klostereintritts als eines taufähnlichen Vorgangs (vgl. M. d'Altari, Art. Nome di Religione: DizIstitPerfezione 6 [1980] 321/5).

L. R. N. ASHLEY / M. J. F. HANIFIN, Onomasticon of Roman anthroponyms. Explication and application 1: Names. Journ. of the American Name Society 26 (1978) 297/401. – F. BECHTEL, Die attischen Frauen-N. Nach ihrem System dargestellt (1902); Die einstämmigen männlichen Personen-N. des Griech., die aus Spitz-N. hervorgegangen sind = AbhGöttingen NS 2, 5 (1898); Die histor. Personen-N. des Griech. bis zur Kaiserzeit (1917); Kleine onomastische Studien. Aufsätze zur griech. Eigen-N.forschung = BeitrKlassPhilol 125 (1981). – E. CAFFARELLI / P. POCCETTI (Hrsg.), L'onomastica di Roma. Ventotto secoli di nomi = Quaderni Italiani di Rivista Italiana di onomastica 2 (Roma 2009). – H. CHANTRAINE, Freigelassene u. Sklaven im Dienst der röm. Kaiser. Stud. zu ihrer Nomenklatur = Forsch. zur antiken Sklaverei 1 (1967). – C. CHEESMAN, Names and naming systems: E. Bispham / Th. Harrison / B. A. Sparks (Hrsg.), The Edinburgh companion to ancient Greece and Rome (Edinburgh 2006) 465/70. – A. D. CHELMES, Nomen. Συμβολή στή μελετή τοῦ ἀνθρωπονυμίου δίκαιο = Meletes historias Europaikon dikaion 1 (Ἀθήνα 1997). – M. DONDIN-PAYRE (Hrsg.), Les noms de personnes dans l'Empire romain. Transformations, adoptation, évolution = Scripta antiqua 36 (Paris 2011). – M. DONDIN-PAYRE / M.-T. RAEPSAET-CHARLIER (Hrsg.), Noms, identités culturelles et romanisation sous le Haut-Empire (Bruxelles 2001). – E. EICHLER u. a. (Hrsg.), N.forschung. Ein internationales Hdb. zur Onomastik 1/2 u. Reg. = Hdbb. zur Sprach- u. Kommunikationswiss. 11, 1/2 u. Reg. (1995/96). – A. FICK / F. BECHTEL, Die griech. Personen-N. nach ihrer Bildung erklärt u. systematisch geordnet[2] (1894). – E. FRAENKEL, Art. N.wesen: PW 16, 1 (1935) 1611/70. – P. M. FRASER / E. MATTHEWS (Hrsg.), A lexicon of Greek personal names 1/5 (Oxford 1987/2010). – J. L. GARCÍA RAMÓN, Mycenaean onomastics: V. Duhoux / A. Morpurgo Davies (Hrsg.), A companion to Linear B. Mycenaean Greek texts and their world 2 (Louvain-la-Neuve 2011) 213/51; Die histor. Personen-N. des Mykenischen: Minos 35 (2000) 461/72. – D. GEUENICH / W. HAUBRICHS / J. JARNUT (Hrsg.), Nomen et gens. Zur histor. Aussagekraft frühmittelalterl. Personen-N. (1997); Person u. N. Methodische Probleme bei der Erstellung eines Personen-N.buches des FrühMA = ReallexGermAlt ErgBd. 32 (2002). – HARNACK, Miss.[4]. – R.

HIRZEL, Der N. Ein Beitr. zu seiner Gesch. im Altertum u. bes. bei den Griechen = AbhLeipzig 36, 2 (1918). – S. HORNBLOWER / E. MATTHEWS (Hrsg.), Greek personal names. Their value as evidence = Proceedings of the British Academy 104 (Oxford 2000). – T. ILAN, Lexicon of Jewish names in Late Antiquity 1/4 = TextStudAntJud 91. 148. 126. 141 (Tübingen 2002/12). – F. JONES, Nominum ratio. Aspects of the use of personal names in Greek and Latin = Liverpool classical papers 4 (Liverpool 1996). – I. KAJANTO, The Latin cognomina = Commentationes Humanarum Litterarum 36, 2 (Helsinki 1965); Roman nomenclature during the late empire: I. Di Stefano Manzella (Hrsg.), Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica = Inscriptiones Sanctae Sedis 2 (Città del Vat. 1997) 103/11; Onomastic stud. in the early Christian inscriptions of Rome and Carthage = Acta Instituti Romani Finlandiae 2, 1 (Helsinki 1963); Supernomina. A study of Latin epigraphy = Commentationes Humanarum Litterarum 40, 1 (ebd. 1966). – M. KAJAVA, Roman female praenomina. Stud. in the nomenclature of Roman women = Acta Instituti Romani Finlandiae 14 (Roma 1995). – CH. KUNST, Identität u. Unsterblichkeit. Zur Bedeutung des röm. Personen-N.: Klio 81 (1999) 156/79. – M. LAMBERTZ, Die griech. Sklaven-N. (Wien 1907). – B. LÖRINCZ / F. REDÖ, Onomasticon provinciarum Europae latinarum 1/4, 1² (Budapest / Wien 1994/2002); 1 (Budapest 2005). – O. MASSON, Art. Les noms propres d'homme en grec ancien: Eichler 1, 1, 706/10. – O. MASSON u. a. (Hrsg.), Onomastica Graeca selecta 1f (Paris 1990); 3 = AnnÉcPratHautÉt 4e Sect. 28 (Genève 2000). – E. MATTHEWS (Hrsg.), Old and new worlds in Greek onomastics = Proc. of the British Academy 148 (Oxford 2007). – T. MEISSNER (Hrsg.), Personal names in the Western Roman world. Proc. of a colloquium held at Pembroke College, Cambridge 2011 = Stud. in classical and comparative onomastics 1 (Berlin 2012). – M. MITTERAUER, Ahnen u. Heilige. N.gebung in der europäischen Gesch. (1993). – TH. MOMMSEN, Röm. Forsch. 1/2 (1864/79). – Onomatologos. Stud. in Greek personal names, Festschr. E. Matthews (Oxford 2010). – W. PAPE / G. BENSELER, Wb. der griech. Eigen-N.² (1863/70). – H. G. PFLAUM / N. DUVAL (Hrsg.), L'onomastique Latine = ColloquInternCentrNatRechScient 564 (Paris 1977). – P. POCCETTI (Hrsg.), L'onomastica dell'Italia antica. Aspetti linguistici, storici, culturali, tipologici e classificatori = CollÉcFrançRome 413 (Roma 2009); ders. (Hrsg.), Les prénoms de l'Italie antique, journée d'études, Lyon, 26 janvier 2004 = Ricerche sulle lingue di frammentaria attestazione 5 (Pisa 2008). – ProsAfrChr. – ProsBasEmpChr. – ProsItalChr. – H. RIX, Das etruskische Cognomen. Unters. zu System, Morphologie u. Verwendung der Personen-N. auf den jüngeren Inschr. Nordetruriens (1963); Art. Etruskische Personen-N.: Eichler 1, 719/24; Art. Röm. Personen-N.: ebd. 724/32. – O. SALOMIES, Adoptive and polynymous nomenclature in the Roman empire = Commentationes Humanarum Litterarum 97 (Helsinki 1992); Réflexions sur le développment de l'onomastique de l'aristocratie romaine du Bas-Empire: C. Badel / C. Settipani (Hrsg.), Les stratégies familiales dans l'antiquité tardive (Paris 2012) 1/26; Die röm. Vor-N. Stud. zur röm. N.gebung = Commentationes Humanarum Litterarum 82 (Helsinki 1987). – M. SALVADORE, Il nome, la persona. Saggio sull'etimologia antica = Filologia classica e loro tradizioni NS 110 (1987). – B. SALWAY, What's in a name? A survey of Roman onomastic practice from c. 700 B. C. to A. D. 700: JournRomStud 84 (1994) 124/45. – G. SAVIO, Monumenta onomastica Romana medii aevi (X-XII sec.) 1/5 (Roma 1999). – W. SCHULZE, Zur Gesch. lat. Eigen-N. = AbhGöttingen NS 5, 5 (1904). – D. R. SHACKLETON BAILEY, Two stud. in Roman nomenclature² = American Classical Stud. 3 (Atlanta 1991). – H. SOLIN, Beitr. zur Kenntnis der griech. Personen-N. in Rom 1 = Commentationes Humanarum Litterarum 48 (Helsinki 1971); Analecta epigraphica 1970/97 = Acta Instituti Romani Finlandiae 21 (Roma 1998); Episcopus u. Verwandtes. Lexikographisches u. N.kundliches aus der christl. Frühzeit Roms: Philol 150 (2006) 232/50; Griechentum in Rom im Spiegel der N.gebung: Das imperiale Rom u. der hellenist. Osten, Festschr. J. Deininger (2012) 89/100; N.paare. Eine Stud. zur röm. N.gebung = Commentationes Humanarum Litterarum 90 (Helsinki 1990); Ancient onomastics. Perspectives and problems: A. D. Rizakis (Hrsg.), Roman Onomastics in the Greek east. Social and political aspects = Meletemata 21 (Paris 1996) 1/9; Pagano e cristiano: M. G. Angeli Bertinelli / A. Donati (Hrsg.), Epigrafia di confine. Confine dell'epigrafia = Epigrafia e antichità 21 (Faenza 2004) 197/221; Die griech. Personen-N. in Rom. Ein N.buch 1/3² = CIL Auctarium NS 2 (2003); Problèmes de l'onomastique du Bas-Empire: J. Desmulliez / Ch. Hoët-van Cauwenberghe (Hrsg.), Le monde romain à travers l'épigraphie. Méthodes et pratiques = Collection UL3 (Lille 2005) 271/93; Die stadtröm. Sklaven-N. Ein N.buch 1/3 (1996); Le trasformazioni dei nomi personali tra antichità e medioevo: F. De Rubeis / W. Pohl (Hrsg.), Le scritture dai monasteri. Atti del II° seminario internazionale di studio ‚I monasteri nell'alto medioevo', Roma 2002 = Acta Instituti Romani Finlandiae 29 (Roma 2003) 15/45; Zu Wesen u. Gesch. der antiken N.forschung = SbMünchen (2013). – F. SOLMSEN, Indogerman. Eigen-N. als Spiegel

der Kulturgesch. = Indogerman. Bibliothek Abt. 4, Sprachgesch. 2 (1922). – H. THYLANDER, Etude sue l'épigraphie latine = Acta Instituti Regni Sueciae 8, 5 (Lund 1952).

Heikki Solin.

Nardos s. Effeminatus: o. Bd. 4, 620/50; Gewürz: o. Bd. 10, 1172/209; Hoheslied: o. Bd. 16, 65.

Narkissos s. Blume (Blüte): o. Bd. 2, 450; Echo: o. Bd. 4, 502/4; Eros (Eroten) II (in der Kunst): o. Bd. 6, 326; Ertrinken: ebd. 396; Hund: o. Bd. 16, 789.

Narthex s. Kultgebäude (Kirchenbau): o. Bd. 22, 359/64.

Nasiräer.

A. Allgemeines. Der Begriff N. leitet sich von dem hebr. Wort nazir ab, das biblisch unterschiedliche Bedeutungen aufweist (Salmanowitsch 3_1; zur Wortentwicklung allgemein J. L. Boyd, The etymological relationship between NDR and NZR reconsidered: UgaritForsch 17 [1986] 74: ‚semantic overlap between the Hebrew root ndr and nzr'; G. Mayer, Art. nzr: ThWbAT 5 [1986] 329/34: ‚aussondern / absondern'; J. Kamlah, Vom Charisma zum Gesetz?: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?, Festschr. B. Janowski [2008] 229: im Hifʿil ‚sich enthalten'). Als terminus technicus bezeichnet N. eine Person, die ein *Gelübde abgelegt hat, sich nicht das *Haar zu scheren, sich des Weingenusses zu enthalten u. keinen Toten zu berühren. Das Haar ist beim Nasiräat bedeutsam, da es als pars pro toto für den Menschen steht. Das ständige Nachwachsen der Haare gilt zudem als Zeichen der Lebenskraft, die bei vielen Völkern als magisch eingestuft wird (Kötting, Haar 177f; ders., Gelübde 1063). Die Haarschur als Opfer oder als Gelübde ist bereits für *Aegypten (zB. Entfernung der *Horus-Locke) nachweisbar, sie war aber auch bei den Griechen verbreitet (ders., Haar 181/5). So ließ Achilles sein Haar wachsen; sein Vater Peleus hatte gelobt, ein Opfer darzubringen, wenn sein Sohn unversehrt heimkehre (Il. 23, 141/51; Salmanowitsch 10_2). Der Verzicht auf Wein als ‚verbreitetstes Mittel der *Ekstase' (M. Wacht, Art. Liber [Dionysos]: o. Bd. 23, 71) legt nahe, das Nasiräat als Verzichtsgelübde zu verstehen. Das Verbot für den N., sich an einer Leiche zu verunreinigen, ist dadurch erklärbar, dass der Tote u. a. als Träger dämonischer Unreinheit galt (J. Maier, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 582).

B. Jüdisch. I. Altes Testament. Im Segen Jakobs (Gen. 49, 26) u. im Segen Josefs (Dtn. 33, 16) bezeichnet das Wort nazir jemanden, der zu etwas Besonderem bestimmt ist (J. Kühlewein, Art. nāzīr, Geweihter: TheolHdWbAT 2 [1976] 50). Nach Amos 2, 11f sind Propheten u. N. von Gott berufen. – Anordnungen für den N. als gottgeweihte Person überliefert Num. 6, 1/21. Ebd. 6, 1/4 formuliert das Verbot für den N., Wein oder ein berauschendes Getränk (šeḵar; Boertien 17: Traubensaft) zu sich zu nehmen; Num. 6, 6f fordert, dass ein N. sich keinem Toten nähern solle. Ebd. 6, 8 betont, dass der N. heilig sei (*Heilig). Ebd. 6, 9/12 schreibt vor, wie sich der N. bei plötzlicher Verunreinigung zu verhalten hat: Er schert am 7. Tag sein Haar, bringt dann Opfer dar u. beginnt danach sein Nasiräat von neuem. Ebd. 6, 13/20 schildert die Vorgehensweise zur Beendung des Nasiräats (s. unten). Ebd. 6, 1/21 gilt insgesamt als nachexilisch (D. Kellermann, Die Priesterschrift von Numeri 1, 1 bis 10, 10 [1970] 83/95; E. Zuckschwerdt, Zur literar. Vorgesch. des priesterlichen Nazir-Gesetzes Num. 6, 1/8: ZAW 88 [1976] 191/205). – Ein N. ist eine männliche oder weibliche Person, die ein Gelübde (Berlinerblau 41: Bedingungsvertrag mit Gott; Kötting, Gelübde 1056f) ablegt, um vor Gott als heilig zu gelten. Dies beinhaltet, sich für die Zeit des Gelübdes nicht durch einen Toten zu verunreinigen. Dieses Verbot ist absolut, es schließt auch die nächsten verstorbenen Verwandten ein (Num. 6, 7). Zugezogene Totenunreinheit macht das Nasiräat ungültig. Die vorgesehene Prozedur zur Wiederaufnahme des Nasiräats ist kompliziert: Da die Totenunreinheit erst nach sieben Tagen be-

hoben werden kann (ebd. 19, 10/3), muss der verunreinigte N. diese Zeit abwarten. Er schert sein Haar am 7. Tag u. bringt dann mehrere Opfer dar: eine Taube als Sündopfer (ḥaṭṭa'ṯ), eine als Brandopfer (D. Kellermann, Art. ʿolā: ThWbAT 6 [1989] 108; Lev. 1, 14/7) u. ein einjähriges Schaf als Schuldopfer (ʾašam). Bereits biblisch ist es schwierig, zwischen ḥaṭṭa'ṯ u. ʾašam zu unterscheiden. Nach Lev. 5, 6 ist ʾašam als Bußleistung zu verstehen; es wird aber auch bei Reinigungsritualen gefordert (D. Kellermann, Art. ʾāšām: ThWbAT 1 [1973] 463/8). Sind Brand- u. Sündopfer beim N. jeweils eine Taube, besteht sein Schuldopfer im Darbringen eines einjährigen Lammes. Dies zeigt, dass die Bußleistung zur Wiederherstellung seiner geforderten Heiligkeit als schwerwiegend eingestuft wurde. – Das Nasiräat wird mit einem Ritual beendet. Der N. wird nach Num. 6, 13 vor die Tür der Stiftshütte geführt, bringt ein mehrteiliges Opfer, schert sein Haar u. verbrennt eine Handvoll davon im Dankopfer (Boertien 22: zu verstehen als Desakralisationsritus; J. Henninger, Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten: Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschr. Inst. für Völkerkunde Wien [1956] 349/68; Salmanowitsch 77f: Geheiligtes, das nicht mehr gebraucht wird, muss verbrannt werden). Die Opfer sind: ein einjähriges, fehlerloses Lamm als Brandopfer (ʿolā), ein einjähriges Lamm als Sündopfer (ḥaṭṭa'ṯ), ein fehlerloser Widder als Dankopfer (Num. 6, 14/20; Th. Seidl, Art. šᵉlāmîm: ThWbAT 8 [1995] 105: ‚bislang ungeklärter Opferterminus', für den aber die Verbrennung der Fettteile des Opfertieres obligatorisch ist), ein Speiseopfer u. ein Trankopfer. Von dem Dankopfer u. dem Speiseopfer legt der Priester einen Teil auf die Hand des N. u. schwingt ihn (‚Die ‘Webe’ hat man sich vorzustellen als ein Hinundherschwingen der Opferstücke in Richtung auf den Altar so, als wolle man die Gaben ins Feuer werfen': K. Elliger, Leviticus = HdbAT 1, 4 [1966] 102; vgl. H. Ringgren, Art. nwp: ThWbAT 5 [1986] 320). Anschließend ist dem N. der Weingenuss wieder erlaubt (Num. 6, 20). – Die Formulierung japliʾ lindor neḏer nazir lehazzir ebd. 6, 2, in der drei unterschiedliche Verben benutzt werden, um das Ablegen des Nasiräats-Gelübdes zu beschreiben, gibt die LXX mit ὃς ἐὰν μεγάλως εὔξεται εὐχὴν ἀφαγνίσασθαι ἁγνείαν κυρίῳ wieder. Das Hifʿil Imperfekt der Wurzel plʾ wird mit dem griech. Adverb μεγάλως übersetzt, das hier als ‚deutlich machen' (J. W. Wevers, Notes on the Greek text of Numbers [Atlanta 1998] 94) oder als ‚besonders sein', ‚sich aussondern' (Berlinerblau 177f) zu verstehen ist. Nasir wird mit ἁγνεία, ‚Reinsein, Reinheit', wiedergegeben, neder mit εὐχή, ‚Gelübde'. Damit präsentiert bereits die LXX das Nasiräats-Gelübde als ein besonderes Reinheitsgelübde (Chepey 27/30). Die Vulg. wählt in Num. 6, 2 die allgemeine Formulierung cum fecerit votum ut sanctificentur. Erst ebd. 6, 18/21 wird in der Vulg. dieses Gelübde, mit dem sich ein Mann oder eine Frau Gott heiligen kann, auf das Nasiräat bezogen, da der Gelobende als nazareus bezeichnet wird. – Zeichen des Nasiräats finden sich bei Simson (Judc. 13, 5; 16, 17) u. Samuel (1 Sam. 1, 11); Sir. 46, 13 (MT) u. 4QSam[a] bezeichnen Samuel als N. (M. Tsevat, Was Samuel a Nazirite?: Shaʿarei Talmon, Festschr. S. Talmon [Winona Lake 1992] 199/204; A. Catastini, 4Q Sam[a] 1. Samuele il ‚nazireo': Henoch 9 [1987] 161/95), die ihr Haupthaar nicht scheren dürfen (vgl. Nazir 9, 5; Boertien 200/7). Da aber von ihnen nicht berichtet wird, dass sie ein Nasiräats-Gelübde leisteten, wurde angenommen, dass ihr besonderer Status in ihrer Aufgabe als geweihter Gotteskrieger begründet war (Judc. 5, 2; Dtn. 32, 42; Ps. 68 [67], 22; Boertien 18/21). Der kriegerische Charakter des Gottgeweihten (Judc. 13, 5. 7: nezir ʾelohim) verliert sich in der Exilszeit; die Idee des Ausgesondertseins für den Gott Israels rückt für das Nasiräat in den Vordergrund. Von hier ist es zu erklären, dass nazir im rabbin. Kontext als paraš (sich absondern) verstanden wird (Sifre Num. 23 zu Num. 6, 3 [28 Horovitz; dt.: D. Börner-Klein, Der Midrasch Sifre zu Numeri (1997) 46]). Durch das Verbot, sich an einem Toten zu verunreinigen u. Wein zu trinken, ist der N. dem Priester ähnlich, dem ebenfalls der Weingenuss u. die durch einen Toten verursachte Verunreinigung während seines Dienstes verboten sind (Lev. 10, 8/11; 21, 10; Hes. 44, 21; Strathmann 751).

II. Frühjudentum. In der Zeit des Zweiten Tempels scheint das Nasiräat häufig gewesen zu sein, denn 1 Macc. 3, 49 nennt die (Opfer der) N. neben ‚den Erstlingen u. Zehnten'. Von einer großen Zahl von N. spricht auch Gen. Rabbah 91, 3 zu Gen. 42, 4 (dt.: Wünsche, BR 1, 2, 444): 300 N. wollten

zZt. des Schimon ben Schetach die vorgeschriebenen 900 Opfer darbringen. Für 150 fand dieser einen Ausweg, sie von ihrem Gelübde zu entbinden. Das Geld für die anderen 150 erbat er von Alexander Jannai (103/76 vC.). Diese Geschichte betont, dass das Nasiräat populär, aber wegen der darzubringenden Opfer oft zu kostspielig war. *Josephus bestätigt dies (ant. Iud. 19, 293f) u. erwähnt die Sitte, die Opferkosten für arme N. zu übernehmen. Auch Agrippa I (37/44 nC.) habe die Kosten für Nasiräatsopfer bei seiner Ankunft in *Jerusalem übernommen. Josephus erwähnt das Nasiräat Berenikes, der Schwester Agrippas, die 66 nC. nach Jerusalem kam, um dort die vorgeschriebenen Opfer darzubringen (b. Iud. 2, 313). Das Nasiräats-Gelübde, so Josephus (ebd.), werde von Menschen in schwerer *Krankheit oder tiefem Unglück abgelegt (Tos. Nazir 4, 7; Sifre Num. 22 zu Num. 6, 2 [26 Horovitz; dt.: Börner-Klein, Numeri aO. 43]; bNedarim 9b; bNazir 4b: um den bösen Trieb bezwingen zu können). Dies wohl in der *Hoffnung, Gott möge sie nach Ableisten des Nasiräats aus ihrem Schicksal befreien. Als eine von der bibl. Praxis abweichende Sitte erwähnt Josephus (ant. Iud. 4, 72), der N. händige den Priestern sein abgeschorenes Haar aus, das nach Num. 6, 18 verbrannt werden muss. – Philo sieht im Nasiräat eine Selbstweihe (spec. leg. 1, 247/54). Aus diesem Grund versteht er das Verbrennen des Haars aE. des Nasiräats als Ersatz für ein Menschenopfer: ‚Da er gelobt hatte, sich selbst darzubringen, der hl. *Altar aber nicht mit Menschenblut befleckt werden darf, jedoch ein Teil unter allen Umständen geopfert werden musste, so wählte der Gesetzgeber einen Teil, dessen Entfernung weder Schmerz noch Schaden bereitet‘. – In den sog. Qumranschriften ist ein Nasiräat nicht belegt.

III. Rabbinen. In der rabbin. Literatur werden folgende Arten von Nasiräat unterschieden: a) Das Nasiräat für eine bestimmte Zeit, das in der Regel auf 30 Tage begrenzt ist (Nazir 1, 3; 3, 1/4; die Zahl 30 wird u. a. mit Hilfe der Gematrie aus der Verbform jihjeh in Num. 6, 5 erklärt; bNazir 5a); b) eine Aneinanderreihung zeitlich begrenzter Nasiräate (Nazir 1, 3); c) ein beständiges Nasiräat, das mit Ablegen des Gelübdes beginnt u. für den Rest des Lebens andauert, bei dem aber das Haupthaar alle 30 Tage geschoren wird (ebd. 1, 4; Tos. Nazir 1, 3); d) ein Nasiräat des Simson, das ein lebenslanges Nasiräat ist, bei dem das Haar beständig frei wachsen muss (Nazir 1, 2; bNazir 4b); e) ein Nasiräat für eine festgelegte Zeit, die länger als 30 Tage dauert (während einer Reise: Nazir 1, 6; für ein Jahr: ebd. 1, 7). – Alle drei wesentlichen Bestandteile des Nasiräats-Gelübdes sind rabbinisch diskutabel. Besteht die Pflicht, sich zu scheren, so bei der Heilung vom *Aussatz, hat diese Pflicht Vorrang (ebd. 7, 3; 8, 2). Besteht die Pflicht, einen Toten zu bestatten, hat dies Vorrang (ebd. 7, 1). Das Trinken von Wein wird zum Pesachfest oder zu Schabbat erlaubt (Sifre Zuṭa zu Num. 6, 5 [241 Horovitz; dt.: D. Börner-Klein, Der Midrasch Sifre Zuta (2002) 43]; dagegen Sifre Num. 24 zu Num. 6, 4 [29 Horovitz; dt.: Börner-Klein, Numeri aO. 48]; Nazir 4, 3; 6, 1; Tos. Nazir 4, 1). Nach Sifre Zuṭa kann ein Nasiräats-Gelübde nur in Israel gültig sein. Diese Entscheidung wird auf einen in der Schule Hillels begutachteten Präzedenzfall zurückgeführt: Helena, die Königin v. Adiabene (Boertien 95), musste die Zeit ihres Nasiräats im Land Israel wiederholen (Nazir 3, 6; Sifre Zuṭa zu Num. 6, 5 [241 Horovitz; dt.: Börner-Klein, Zuta aO. 43f]). – Sifre Num. 22 zu Num. 6, 2 (26 Horovitz; dt.: Börner-Klein, Numeri aO. 42) hält ausdrücklich fest, dass niemand eine andere Person zum N. weihen kann. Sifre Num. 38 zu Num. 6, 21 (41 Horovitz; dt.: Börner-Klein, Numeri aO. 70) bekräftigt, dass das Gesetz des Nasiräats für alle Generationen gilt. Das schließt ein, dass das Nasiräat auch unabhängig von der Existenz des Tempels in Jerusalem abgelegt werden kann. – Die in der Mischna überlieferten Formulierungen von Gelübdeformeln zur Verpflichtung zum Nasiräat (Nazir 1, 1; 4, 1) tragen umgangssprachliche Züge. Dies deutet darauf hin, dass Personen, die des Hebräischen nicht mächtig waren, mit diesen Formeln Nasiräate gelobten (ebd. 1, 1: Wer sagt ʾewheʾ [‚schön werde ich sein‘], so ist er ein N.; Ch. Albeck, Unters. über die Redaktion der Mischna [1923] 144f). Nazir 2, 1 (‚Ich will ‘nazir’ sein von Dörrfeigen‘) zeigt, dass ein Bedeutungswechsel des Wortes stattgefunden hat: Hier wird nazir als ‚sich absondern‘, ‚sich enthalten von‘, also im Sinne eines asketischen Gelübdes, verstanden (so auch ebd. 2, 3). Erwähnt wird auch ein mit einem spontanen Schwurgelübde gelobtes Nasiräat (ebd. 2, 1; vgl. 5, 6f) u. ein Nasiräat als Be-

dingungsgelübde (2, 7/10). – Waren beim Ablegen des Nasiräats-Gelübdes biblisch nur die das Gelübde ablegende Person sowie ein Priester, der die Opfergaben in Empfang nimmt u. zubereitet, involviert, spricht Nazir 5, 3 einem Rabbi das Vermögen zu, das Gelübde eines N. zu bestätigen oder aufzulösen. – Nach der Zerstörung des Tempels iJ. 70 nC. konnten die Nasiräatsopfer nicht mehr dargebracht werden. Daher war nur noch ein lebenslanges Nasiräat möglich (ebd. 5, 4).

C. Christlich. I. Neues Testament. Die in Lc. 1, 13/5 geschilderte Verkündigung der Geburt *Johannes d. Täufers ist mit der Geburtsgeschichte Simsons u. Samuels verwandt. Auch Johannes wird der Wein- u. Alkoholgenuss verboten, nicht jedoch das Scheren des Haupthaars. Dennoch bezeichnet ihn *Epiphanius als N. (haer. 24, 5 [GCS Epiph. 1, 262]). Hegesipp (gest. um 180) beschreibt den Herrenbruder *Jakobus als vom Mutterleib an Geheiligten, der keine alkoholischen Getränke trank, kein Fleisch aß, sich das Haar nicht schor, sich nicht salbte u. kein *Bad nahm (bei Eus. h. e. 2, 23, 4/7; E. Zuckschwerdt, Das Naziräat des Herrenbruders Jakobus nach Hegesipp: ZNW 68 [1977] 276/87; W. Pratscher, Der Herrenbruder Jakobus u. die Jakobustradition [1987] 111f; ders., Art. Jakobus [Herrenbruder]: o. Bd. 16, 1230/2). Ein Vermeiden der Totenunreinheit wird hier für Jakobus allerdings nicht erwähnt. Damit fehlt ein wichtiges Kriterium für das Nasiräat. Der Jakobus zugeschriebene Verzicht auf Fleischgenuss, Öl u. Bad zeigt, dass er als Asket auftritt, dessen Abstinenz als Merkmal eines frommen, Gott wohlgefälligen Lebens bewertet wurde (Strathmann 752). – Nach Act. 18, 18 schor Paulus sein Haupthaar wegen eines Nasiräats-Gelübdes (B. J. Koet, Why did Paul shave his hair [Acts 18, 18]?: M. Poorthuis [Hrsg.], Centrality of Jerusalem [Kampen 1996] 136/42; zu den Gründen, κειράμενος auf Paulus u. nicht auf Aquila zu beziehen, Haenchen 484/9; Lüdemann 212). Der Bericht in Act. 21, 15/27, Paulus habe ein Nasiräat auf sich genommen u. die Kosten für die Opfer von vier N. übernommen, ist in sich widersprüchlich (Lüdemann 240): Ein Nasiräat dauerte mindestens 30 Tage u. nicht, wie Lukas hervorhebt, sieben Tage (nach Haenchen 485 hatte Lukas keine genaue Vorstellung vom Nasiräat). Wenn aber Lukas auf das in Act. 18, 18 genannte Gelübde anspielt, dann hätte Paulus zuvor das Nasiräat auf sich genommen, das in Jerusalem beendet worden wäre (R. Tomes, Why did Paul get his hair cut? [Sheffield 1995] 187/97; Chepey 159/74; M. Bachmann, Jerusalem u. der Tempel [1980] 315/32; F. W. Horn, Paulus, das Nasiräat u. die N.: NovTest 39 [1997] 117/37). Nach Lüdemann enthält Act. 21 ‚historisch zu nennendes Traditionsgut', das die guten Beziehungen des Paulus zur Jerusalemer Gemeinde u. deren Leiter Jakobus sowie die Gesetzestreue des Paulus hervorheben soll (Lüdemann 23). Haenchen bestreitet zu Act. 21 ein Nasiräat des Paulus. Dieser habe zwar für die vier armen N., deren Zeit des Nasiräats abgelaufen war, die Kosten der Opfer übernommen. Da Paulus aber aus dem Ausland kommend als levitisch unrein galt, habe er sich erst am dritten u. am siebten Tage im Tempel mit Entsühnungswasser reinigen müssen, denn erst als levitisch rein habe er bei der Ausweihungszeremonie der vier N. anwesend sein dürfen (Haenchen 548f). – Die Bezeichnung Ναζαρηνός bzw. Ναζωραῖος für Jesus (Act. 22, 8) u. im Plural für die Christen (ebd. 24, 5) ist mit Blick auf Jes. 11, 1 eine Anspielung auf Nazaret, den Geburtsort Jesu, u. weist keine Verbindung zum Nasiräat auf (H. H. Schaeder, Art. Ναζαρηνός, Ναζωραῖος: ThWbNT 4 [1942] 879/84; E. Zuckschwerdt, Nazoraios in Mt. 2, 23: TheolZs 31, 2 [1975] 65/77; P. Seidensticker, Die Gemeinschaftsform der religiösen Gruppen des Spätjudentums u. der Urkirche: LibAnnStudBiblFranc 9 [1958] 183_{154}; anders E. Schweizer, ‚Er wird Nazoräer heißen': Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. J. Jeremias [1960] 93, der auf die Möglichkeit verweist, dass aufgrund des Anklangs der Herkunftsbezeichnung ‚Nazarener' Jesus mit Verweis auf Judc. 16, 17 [‚Heiliger Gottes'] so bezeichnet worden sei). Da Jesus somit nicht als N., sondern als Nazarener, als aus Nazaret stammend, beschrieben wird, ist auch die Aussage, ‚Lasst die Toten die Toten begraben' (Mt. 8, 21; Lc. 9, 60) nicht auf den Aspekt der Unreinheit zu reduzieren, die ein N. vermeiden muss, sondern darauf, keine Zeit zu verlieren, sich Jesu Gefolgschaft anzuschließen.

II. Alte Kirche. Nach Ammonius Alex. ist die Haarschur des Paulus mit einem Gelübde verbunden gewesen, das eingeschlossen

habe, ein gottgemäßes Leben zu führen, was bedeute, fromm zu sein u. ebenso zu handeln (frg. in Act. 18, 18 [PG 85, 1569/72]). Theodoret bezieht Act. 21, 23 direkt auf Num. 6, 1/21 (in Num. quaest. 11 [PG 80, 361/5]; vgl. dagegen Procop. Gaz. comm. in Num. 6, 21 [PG 87, 805/8]). Oecumenius, Bischof v. Thessalien (10. Jh.), bezeichnet die Sitte, wegen eines Gelübdes den *Kopf zu scheren, als jüdisch (comm. in Act. 18, 18 [PG 118, 243]). Theophylactus v. Bulgarien (11. Jh.) erklärt das Scheren des Haars bei dem Gelübde des N. als sichtbares Zeichen für die Sterblichkeit (expos. in Act. 21, 24 [PG 125, 787]). – Das Wort nazir, das die Vulg. bereits im Zusammenhang mit Num. 6, 1/3 mit ‚*Consecratio', ‚Weihe', ‚Heiligmachung', speziell aber auch ‚Priesterweihe', in Verbindung bringt, nimmt in späterer Zeit die Bedeutung ‚Mönch' an. Das Wort minzar, modernhebräisch für ‚Kloster', ‚ist eine Neubildung, die erst entstehen konnte, nachdem man angefangen hatte, das Wort nazir in der Bedeutung 'Mönch' zu benutzen' (Boertien 16_{13}). Boertien schließt daraus, dass die Gleichstellung von N. u. ‚Mönch' entweder durch das lange Haar der Mönche der Ostkirche, oder im Gebiet der Westkirche, wo Mönche den Kopf scheren u. die Vorstellung der Askese im Vordergrund steht, eine Identifizierung mit dem N. hervorgerufen haben könnte. Das *Mönchtum galt unter Christen als ‚vornehmste Weise, wie man dem Ruf Gottes folgen konnte' (P. Hawel, Das Mönchtum im Abendland [1993] 14). Steht beim Mönchtum zwar die Askese im Vordergrund (K. S. Frank, Frühes Mönchtum im Abendland 1 [Zürich 1975] 7), waren doch die Motivationen, sich für das Leben eines Mönches zu entscheiden, so vielfältig, dass die Entwicklung des Mönchtums noch bis zum Ende des 4. Jh. nicht eindeutig beschreibbar ist (F. Prinz, Askese u. Kultur [1980] 13). Folgten die einen der Aufforderung des Paulus, man solle ohne Unterlass beten (1 Thess. 5, 17), spielte bei anderen die griech. Vorstellung eine Rolle, nach der nur der asketisch lebende Mensch das Geistig-Göttliche zu erkennen vermag (Hawel aO. 16). Auch Apc. 14, 3, die nur 144 000 Gerechten, die unbefleckt gelebt haben, den Eingang in den *Himmel verheißt, ist für die Entwicklung des Mönchtums richtungsweisend. Ebenso war Mt. 19, 21 (‚Verkaufe deinen Besitz u. gib dein Geld den Armen') für die Entwicklung von Eremiten- u. Mönchtum zentral. In der syr. Kirche folgt aus der biblisch geforderten Heiligkeit (Lev. 11, 44; Mt. 5, 46) dauernde (sexuelle) Abstinenz (G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung der frühchristl. Askese: K. S. Frank [Hrsg.], Askese u. Mönchtum in der alten Kirche [1975] 145). Nach Eph. 5, 17 will Christus seine Kirche heilig u. makellos, nach 1 Cor. 12, 12f ist sie es als der Leib Christi (D. König, Amt u. Askese [1985] 12). Kötting sieht im Nasiräat eine ‚analoge Vorstufe zu den frühen christl. Dauer-Gelübden' (Gelübde 1063), da die griech. Väter sich in ihrer Begründung der freiwilligen geschlechtlichen *Enthaltsamkeit auf Num. 6, 1/21 beziehen. Dies ermöglichte bereits die LXX, die nazir mit ἁγνεία wiedergibt, weswegen schon Origenes das Nasiräat als Hingabe an Gott sieht, verwirklicht durch ein Keuschheitsgelübde (in Num. hom. 24 [GCS Orig. 7, 227/30]; Kötting, Gelübde 1087).

N. Avigad, The burial-vault of a nazirite family on Mount Scopus: IsrExplJourn 21 (Jerus. 1971) 185/200. – K. Berger, Jesus als Nasoräer / N.: NovTest 38 (1996) 323/35. – J. Berlinerblau, The vow and the ‚Popular religious groups' of ancient Israel = JournStudOT Suppl. 210 (Sheffield 1996). – M. Boertien, Nazir (1971). – T. Cartledge, Were Nazirite vows unconditional?: CathBiblQuart 51 (1989) 409/22. – S. Chepey, Nazirites in late Second Temple Judaism (Leiden 2005). – G. B. Gray, The Nazirite: JournTheolStud 1 (1900) 201/11. – E. Haenchen, Die Apostelgesch.[10] = Meyers-Komm 3 (1956). – B. Kötting, Art. Gelübde: o. Bd. 9, 1055/99; Art. Haar: ebd. 13, 177/203. – Ch. Lemardelé, Être ‚nazir': HistRel 224 (2007) 275/88. – G. Lüdemann, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apg. (1987). – J. Neusner, How the Halakhah unfolds 2A = Stud. in Judaism (Lanham 2006); Vow-taking, the Nazirites, and the Law: NovTest Suppl. 98 (Leiden 1999) 59/82. – H. Salmanowitsch, Das Naziräat nach Bibel u. Talmud (1931). – P. Seidensticker, Prophetensöhne, Rechabiter, Nasiräer: LibAnnStudBiblFranc 10 (1960) 65/119. – H. Strathmann, Art. Askese I: o. Bd. 1, 749/58. – Z. Weisman, The biblical Nazirite, its types and roots: Tarbiz 36 (1967) 207/20. – R. Wenning / E. Zenger, Der siebenlockige Held Simson: Bibl. Notizen 17 (1982) 43/55. – M. Wojciechowski, Le nasiréat et la Passion: Biblia 65 (1984) 94/6.

Dagmar Börner-Klein.

Natur I (Terminologie u. Vorstellung) s. Physis.

Natur II (Naturdarstellungen).

Vorbemerkung. Als N.darstellungen bezeichnet die Forschung die Umsetzung eines N.ausschnittes oder eines Segmentes der optisch erfahrbaren Welt ins Bild. Im Gegensatz zu den isolierten u. den rein ornamental verwendeten N.motiven versteht man darunter die in kohärenter u. gezielter Anordnung erscheinende Komposition von Einzelmotiven aus der N. (zB. Wiese mit Blumen, Tier am Baum, Vögel u. Pflanzen), die parataktisch, heraldisch bzw. antithetisch oder seltener auch perspektivisch gestaffelt abgebildet sein können. Vorliegender Artikel beschäftigt sich daher mit Darstellungsform, Entwicklung u. Bedeutung der o. skizzierten Bildzeichen zur Darstellung von N. in Abgrenzung zu den RAC-Beiträgen, die N.elemente als autonome Bildmotive (zB. *Baum, *Berg, *Fluß II [ikonographisch]) u. bestimmte Landschaftstypen (zB. *Locus amoenus) behandeln.

A. Nichtchristlich. I. Ägypten u. Vorderer Orient. In den frühen Hochkulturen *Aegyptens, Mesopotamiens u. Assyriens spielen N.darstellungen eine untergeordnete Rolle. Landschaft ist immer typisiert abgebildet u. dient nur als Bühne für bestimmte Lebensvorgänge, vor allem für Jagd- u. Arbeitsszenen. Stark stilisiert u. zugleich detailreich in der N.form wurden bei den Ägyptern hügelige Wüsten in Treibjagden sowie Papyrussümpfe (Nillandschaften; *Nil) als Jagdfolien u. ferner landwirtschaftliche Szenen (Acker-, Wein-, Gartenbau) in Malerei u. Relief abgebildet (J. S. Karig, Die Landschaftsdarstellung in den Privatgräbern des Alten Reiches, Diss. Göttingen [1962]; H. Pitsch, Art. Landschaft [-Beschreibung u. -Darstellung]: LexÄgypt 3 [1980] 923/8; J.-C. Hugonot, Ägypt. Gärten: Carroll-Spillecke 9/44; Rauch). – Seit dem 11. Jh. vC. wurden in den Palastgärten u. Parkanlagen der assyr. Residenzen, die als Ort der königlichen Jagd dienten, exotische Baum- u. Straucharten angepflanzt, u. Tiere eroberter Gebiete als Ausdruck für den Wohlstand des Landes u. somit für die Macht des Herrschers gehalten (das griech. παράδεισος [Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 473] u. das hebr. pardes [Gesenius, HebrAramHdWbAT[18] 1075] gehen auf das altiranische pairidaeza zurück; J.-C. Margueron, Die Gärten im Vorderen Orient: Carroll-Spillecke 45/80; T. S. Kawami, Antike pers. Gärten: ebd. 81/99); seltene Darstellungen dieses Themas in Relief zeigen den Baumbestand, die Bewässerungs- u. Architekturanlagen solcher weitläufigen Gartenanlagen als übereinandergestaffelte stereotype Bildelemente (zB. Sanheribs Prunkgarten auf einem Relief des Assurbanipal im British Museum: S. Dalley, Nineveh, Babylon and the Hanging Gardens: Iraq 56 [1994] 51 Abb. 1). Der berühmteste Lustgarten aus altbabylonischer Zeit, die ‚Hängenden Gärten' in Babylon bzw. Niniveh, die Teil einer Palastanlage waren, ist weder archäologisch nachweisbar noch hat er Reflexe in der antiken Bildkunst hinterlassen (K. Brodersen, Die sieben Weltwunder [1996] 47/57). Gartendarstellungen des Vorderen Orients u. Ägyptens, die symbolisch als Locus amoenus galten, u. ägyptische Nillandschaften wurden in griechisch-römischer Zeit übernommen u. dienten somit als Vorbilder jüdisch-christlicher Paradiesvorstellungen (M. Hutter, Adam als Gärtner u. König [Gen. 2, 8. 15]: BiblZs NF 30 [1986] 258/62; H. D. Galter, Enkis Haus u. Sanheribs Garten. Mesopotamische N.sicht im Wandel: R. P. Sieferle / H. Breuninger [Hrsg.], N.-Bilder [1999] 43/72); auch den Garten Eden verlegte man in den Vorderen Orient (Gen. 2, 8. 15).

II. Griechenland. Im Gegensatz zur autonomen N.darstellung der minoischen Kultur (J. Schäfer, Gärten in der bronzezeitlichen ägäischen Kultur?: Carroll-Spillecke 101/40) lassen sich in der anthropozentrischen Kunst des historischen Griechenland keine eigenständigen Landschaftsbilder nachweisen, wobei der Verlust der griech. Malerei eine eindeutige Beurteilung erschwert. N. fungierte in der Bildkunst der archaischen u. klass. Zeit als minimalistische Ortsangabe

für eine Szene unter freiem *Himmel, zB. in der Vasenmalerei (J. M. Hurwit, The representation of nature in early Greek art: D. Buitron-Oliver [Hrsg.], New perspectives in early Greek art [Washington 1991] 33/62), u. ferner als räumliche Kulisse in den selten überlieferten Beispielen der Monumentalmalerei (zB. Jagdfries an der Fassade des sog. Philippsgrabes in Vergina: M. Andronikos, Vergina [Athens 1984] Abb. 58/63). Erst im Hellenismus entstand mit der Herausbildung von Großstädten ein verstärktes Interesse an N. u. Landschaft, reflektiert in den Hirtendichtungen Theokrits u. den Erzeugnissen der Kleinkunst mit bukolischen Motiven (vorwiegend traditionelle Träger von Glückszeichen wie Gemmen u. Fingerringe mit dem Bild des einfachen Landmannes oder eines schlichten ländlichen Heiligtums: Kotsidu 44. 63. 88; *Bukolik). Auch in der großformatigen Plastik wurden *Hirten, Fischer (*Fisch, Fischer, Fischfang) u. Landleute erstmals zum bildfähigen Sujet u. feierten das Ideal des einfachen u. friedlichen Daseins als eine Vorstellung vollkommenen Glücks (Himmelmann 83/108). Sehr kontrovers beurteilte Bildwerke wie das Nilmosaik in Palestrina u. der Odysseezyklus vom Esquilin in Rom können trotz wiederholter Versuche kaum eine Vorstellung von der verlorengegangenen Landschaftsmalerei des Hellenismus vermitteln (P. G. P. Meyboom, The Nile mosaic of Palestrina [Leiden 1995]; J. F. Moffitt, The Palestrina mosaic with a ‚Nile scene': ZsKunstGesch 60 [1997] 227/47; P. H. Schrijvers, A literary view on the Nile mosaic at Praeneste: L. Bricault / M. J. Versluys / P. G. P. Meyboom [Hrsg.], Nile into Tiber. Egypt in the Roman world [Leiden 2007] 223/39; M. Hinterhöller, Das Nilmosaik von Palestrina u. die Bildstruktur eines geographischen Großraums: RömHistMitt 51 [2009] 15/107 Abb. 1/42; M. Rodziewicz, On Alexandrian landscape paintings: G. Pugliese Carratelli [Hrsg.], Roma e l'Egitto nell'antichità classica [Roma 1992] 329/37; H. Mielsch, Röm. Wandmalerei [2001] 50/3; B. Andreae, Antike Bildmosaiken [2003] 79/110). Die hellenist. Grabmalerei des gesamten Mittelmeerraumes bediente sich schlichter N.formen (*Girlanden, Ranken, Blüten), die im sepulkralen Kontext auf Elysium-Vorstellungen bezogen werden (Schlapbach 238), sowie des repräsentativen Themas der Jagddarstellungen nach dem Vorbild orientalischer Paradeisoi (S. Steingräber, Gab es eine Koinè in der mediterranen Grabmalerei der frühhellenist. Zeit?: Barbet 202. 205); in ptolemäischen Gebieten lebte die Nillandschaft fort (S. Rozenberg, Hellenistic funerary painting in Israel: ebd. 313/9).

III. Etrurien. In der etruskischen Grabmalerei finden sich vom 6. bis zum 4. Jh. vC. N.wiedergaben nicht nur als gliedernde u. ornamentale Elemente, sondern auch als eigenständige Bildthemen; herausragendes Beispiel ist die Tomba della Caccia e Pesca aus dem späten 6. Jh. mit belebter Jagd- u. Meereslandschaft (Vogeljagd u. Fischfang: M. Moretti, Etruskische Malerei in Tarquinia [1974] Abb. 21f; zu einem Vergleich zwischen etruskischen u. unteritalischen Grabmalereien mit N.wiedergaben Hurwit aO. 36/40; *Meer). Solche Idealbilder diesseitiger Aktivitäten u. der Lebensfreude werden zuweilen eschatologisch interpretiert (I. Zanoni, N.- u. Landschaftsdarstellungen in der etruskischen u. unteritalischen Wandmalerei [Bern 1998] 102/8. 343/6), eine Verbindung mit Jenseitsvorstellungen (*Jenseits) lässt sich jedoch nur in bestimmten Fällen ikonographisch nachweisen; so könnte erwogen werden, ob die Darstellung im Giebel der Tomba dei Tori aufgrund der abgebildeten Fabelwesen (*Mischwesen) an die aus der griech. Tradition übernommene Vorstellung von der Insel der Seligen (Hesiod. op. 167/73) anschließt (D. Steiner, Jenseitsreise u. Unterwelt bei den Etruskern [2004] 80/92 Abb. 63a).

IV. Römisches Reich. Seit dem 1. Jh. vC. gewinnen Landschafts- u. N.darstellungen in allen Bereichen der röm. Bildkunst an Eigenwert; die Frage, ob hier eine Fortsetzung der hellenist. Tradition oder eine genuin röm. Erfindung in Zusammenhang mit der röm. Villenkultur u. deren Gartenanlagen vorliegt, erübrigt sich, da sich beides nicht gegenseitig ausschließt (Kotsidu 88f). Von der überwiegenden Mehrheit römischer Bilder der Wandmalerei, welche Sakrallandschaften (ländliche Szenerien mit Architekturen kultischen Charakters, Hermen u. Adoranten) zeigt (dazu ausführlich M. Hinterhöller, ‚Die gesegnete Landschaft'. Zur Bedeutung religions- u. naturphilosophischer Konzepte für die sakral-idyllische Landschaftsmalerei von spätrepublikanischer bis augusteischer Zeit: JahreshÖstInst 76 [2007]

129/69; dies., Typologie u. stilistische Entwicklung der sakral-idyllischen Landschaftsmalerei in Rom u. Kampanien während des Zweiten u. Dritten pompejanischen Stils: RömHistMitt 49 [2007] 17/57; dies., Die Wandmalereien des Dritten Stils in der Casa dell'Erma di Bronzo in Herculaneum u. ein Landschaftsfresko im Nationalmuseum von Neapel: RömHistMitt 50 [2008] 112/60), interessieren hier nur ihre bukolischen u. idyllischen Motive als konstituierende Stimmungsträger. Daneben thematisiert ein größerer Kreis von Bildthemen in verschiedenen Medien die Ideallandschaft als idyllische Allegorie des friedlichen Glücks (locus amoenus als Ort irdischer Glückseligkeit; Schlapbach): Hafenbilder, Ufer-, Villen-, Nil- u. bukolische Landschaften. Aufgrund der abstrakten allegorischen Aussage des Bukolischen als Glücksprojektion (Engemann; Himmelmann 109/20; Kotsidu) können die bukolischen Darstellungen zu einzelnen Chiffren reduziert werden; die meisten stammen aus der sepulkralen Sphäre, vor allem der Sarkophagkunst, u. implizieren die Hoffnung auf ein friedliches Dasein nach dem Scheiden aus dem Leben; eine ähnliche allegorische Aussage aus dem Gedankenkreis der posthumen Glückseligkeit u. der Elysium-Vorstellung (Schlapbach 238) lässt sich auch bei den maritimen N.darstellungen feststellen (Brandenburg 251f; Kotsidu 57f). Seit dem Ausbau der idyllisch-bukolischen Thematik in augusteischer Zeit zur utopischen Gesamtidee eines paradiesischen Harmoniezustandes (‚Goldenes Zeitalter' in Vergils 4. Ekloge; A. Kurfeß, Art. Aetas aurea [Goldenes Zeitalter]: o. Bd. 1, 147) erscheint N. als eine Park- u. Gartenlandschaft mit utopischen Motiven: befriedete Tierwelt, agrarische Fülle, völlige Ruhe (Himmelmann 15f; Kotsidu 64/8 Abb. 47/9). Nach der Schlacht bei Actium 31 vC. verbreitete sich der Bildtypus der Nillandschaft auch im westl. Mittelmeerraum in allen Bereichen der Bildkunst (Wandmalerei u. Mosaik, Tonreliefs, Metallarbeiten, Gemmen: Rauch 251/8). Die Beschäftigung mit dem Nilland nahm auch in der Literatur einen merklichen Aufschwung (B. Postl, Die Bedeutung des Nil in der röm. Lit. [Wien 1970]; vgl. ferner J. Assmann, Ägypten als Gegenwelt: T. Hölscher [Hrsg.], Gegenwelten [2000] 67f). Die Darstellung der exotischen Ideallandschaft mit märchenhaften Zügen konstituiert sich durch die Wasserfläche u. die typisch ägypt. Flora u. Fauna, wobei das Bemühen der Bildkunst um landschaftliche Schilderung des fruchtbaren Ortes deutlich ist (Brandenburg 251; Kotsidu 58/62 Abb. 41/3; M. J. Versluys [Hrsg.], Aegyptiaca Romana. Nilotic scenes and the Roman views of Egypt, Diss. Leiden [2002]; P. G. P. Meyboom / M. J. Versluys, The meaning of dwarfs in Nilotic scenes: Bricault / Versluys / Meyboom aO. 170/208; für eine apotropäische Symbolik im sepulkralen Kontext J. R. Clarke, Sex, death, and status. Nilotic tomb imagery, apotropaic magic, and freedman acculturation: Barbet 85/91). Größte illusionistische Wirkung innerhalb der antiken N.darstellungen geht von der großformatigen Gartenmalerei aus, deren Bildelemente der Zaun im Vordergrund, das Wasserbecken sowie eine üppige Pflanzen- u. Vogelwelt bilden; abgebildete Dekorationselemente des realen Gartens entstammen der dionysischen u. ägypt. Welt (Kotsidu 69/76 Abb. 51/5; zur antiken Gartenkultur: C. Schneider, Art. Garten: o. Bd. 8, 1053/5; Carroll-Spillecke 153/76. 285/9). Gartenmalereien dienten in der Hausdekoration zur Steigerung des anschaulichen Vergnügens u. sind von der gleichzeitigen Gartenkultur nicht zu trennen; im sepulkralen Kontext deuten stilisierte Bäume, Gewächse u. Vögel auf das Elysium (F. Ghedini / M. Salvadori, Tradizione e innovazione nelle pitture di vigne e giardini nel repertorio funerario romano: Barbet 93/8; N. Blanc, Tombes jumelles et symbolisme funéraire: ebd. 115/8). Eine metaphorische Bedeutung der einzelnen Bildelemente bis hin zur Apotheose, so für die Gewölbe- u. Wandmalereien des röm. Grabes der Nymphen in Ashqelon (T. Michaeli, The iconographic program and symbolism of the tomb of the nymphs at Ashkelon: ebd. 168), lässt sich nur mit Gewalt herauslesen. Durch Tierkampfbilder u. Jagddarstellungen als Bilder der urtümlichen, unkultivierten N. wurde das Gesamtkonzept N. in der illusionistischen Gartenmalerei abgerundet (Kotsidu 32/6 Abb. 16f).

V. Judentum in Israel u. Diaspora. Die stark fragmentierte archäologische Hinterlassenschaft des Judentums dokumentiert die Tradierung idyllischer Bildmotive seiner nicht-jüd. Umwelt. Darstellungen von Tieren u. floralen Mustern sind als Schmuck von Bodenmosaiken in Synagogen vom 3. bis zum

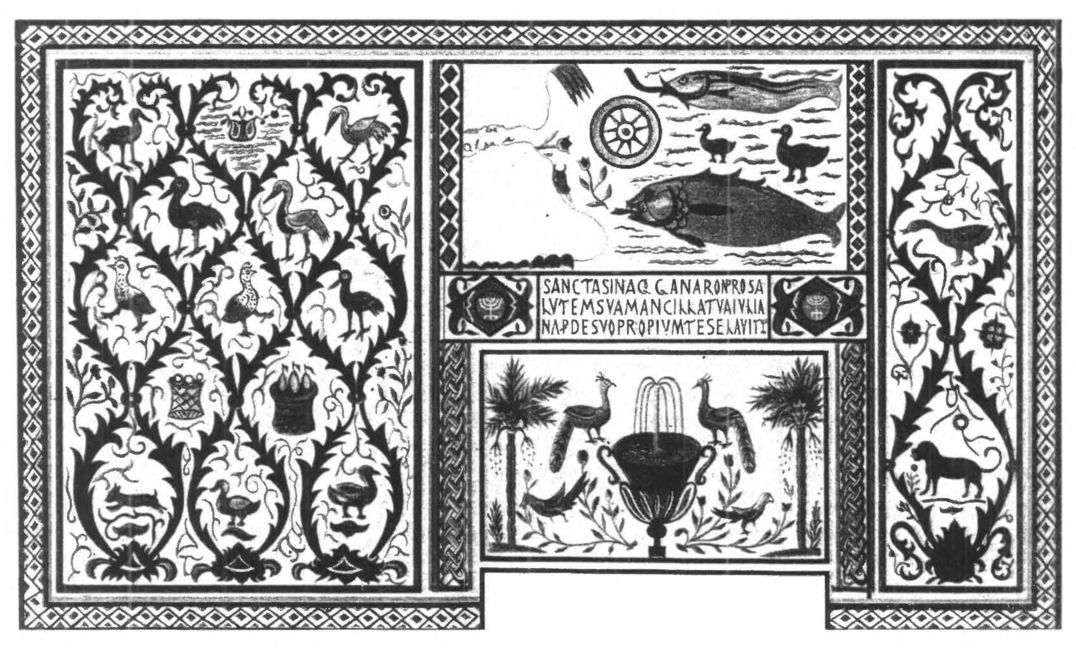


Abb. 1: Bodenmosaik der Synagoge in Hammam Lif, Tunesien, ca. 500 nC. Nach Levine Abb. 57.

7. Jh., vereinzelt schon ab dem 1. Jh. vC. anzutreffen; dabei wurden neutrale Muster antiker N.darstellungen assimiliert u. gelegentlich mit explizit jüdischen Bildelementen versehen (S. Schwartz, On the program and reception of the synagogue mosaics: Levine / Weiss 165/81 mit Bemerkungen zu den Bildprogrammen; Levine 585/9; Hachlili 379/97). Das bei Pavimenten weit verbreitete Flächenmuster der Weinranke mit Trauben u. mit diversen Tieren u. Früchtekörben als Füllmotiven ist zB. in der Synagoge von Maʿon (Nirim) mit einer von zwei *Löwen flankierten großen *Menorah unterhalb der Inschrift u. in der Synagoge von Beth Shean mit demselben Bildelement als zentralem Füllmotiv überliefert (A. Ovadiah, Excavations in the area of the ancient synagogue at Gaza: IsrExplJourn 19 [1969] 193/8; D. Bahat, A synagogue at Beth-Shean: L. I. Levine [Hrsg.], Ancient synagogues revealed [Jerus. 1981] 82/5). Die Wechselwirkungen mit der christl. Ikonographie beim Bodenmosaik von Beth Shean wurden betont von G. Foerster, Christian allegories and symbols in the mosaic designs of 6th cent. Eretz Israel synagogues: D. Jacoby (Hrsg.), Jews, Samaritans and Christians in Byz. Palestine (ebd. 1988) 198/206. Konsequent wird bei solchen N.darstellungen in Synagogen auf menschliche Figuren gänzlich verzichtet. Zur postulierten Symbolik der Weinranke u. zum Motiv des angebundenen Widders eine Diskussion mit Forschungsüberblick bei R. Talgam, Similarities and differences between synagogue and church mosaics in Palestine during the Byz. and Umayyad periods: Levine / Weiss 95/9. 102f. Eine Zusammenstellung der gängigen N.darstellungen wies der umfangreiche Dekor des Bodenmosaiks der Synagoge in Hammam Lif in Tunesien von etwa 500 nC. auf (Abb. 1; ausführlich dazu E. Bleiberg, Tree of paradise. Jewish mosaics from the Roman Empire [Brooklyn 2005]; A. Wharton, Erasure. Eliminating the space of late-antique Judaism: Levine / Weiss 209f; Levine 260f Abb. 57; Hachlili, Art 207/9; S. Fine, Jewish art and biblical exegesis in the Greco-Roman world: Picturing the Bible, Ausst.-Kat. Fort Worth [New Haven, Conn. 2007] 27f). In den zwei seitlichen Feldern ist ein für nordafrikanische Mosaiken typisches Flächenmuster aus Akanthusranken mit tierischen u. pflanzlichen Motiven sowie Obst- u. Früchtekörben als Füllwerk vor weißem Hintergrund angebracht, in der Mitte zwei weitere Bildfelder (Inschrift mit Erwähnung der Synagoge von Naro u. seitlich dargestellte Rauten mit jeweils einer Menorah); das obere Feld zeigt eine *Nil-Landschaft

mit überdimensionierten Fischen, Enten u. *Lotus-Blumen, war jedoch schon bei der zufälligen Entdeckung des Mosaiks annähernd zur Hälfte zerstört. Nilotische Landschaften werden mit Gen. 2, 13 in Zusammenhang gebracht u. mit dem Quellfluss des Gartens Eden, der sich in vier Arme spaltet; da der Paradiesfluss Gihon ‚das ganze Land Kusch' umfloss, erblickte man in ihm den Nil (Hermann). Im Bildfeld unterhalb der Inschrift wird ein Kantharos mit sprudelndem Wasser oben von zwei *Pfauen, unten von zwei weiteren Vögeln (Tauben?) u. am Bildrand von zwei Palmen flankiert; auch dieses Motiv, hier durch die Verdoppelung der Tierpaare u. der *Palmen bereichert, ist von der antiken Gartenmalerei abhängig u. wird gelegentlich eschatologisch gedeutet, so wie das gesamte Bodenmosaik als symbolische Darstellung des Himmels oder der Weltschöpfung interpretiert wird (zurecht skeptisch dazu Levine 260f mit Lit.). Umrankender *Efeu u. ein zentral platzierter Kantharos mit flankierenden Pfauen bilden den Mosaikschmuck der Apsis in der Synagoge von Sardis (Hachlili 230f Abb. IV-18). Im Gegensatz zu den personenleeren Nillandschaften der Synagogen stehen erzählende Darstellungen der privaten Hausdekoration, so das Bodenmosaik im Haus des Kyrios Leontis in Beth Shean aus dem 5. Jh. (N. Zori, The house of kyrios Leontis at Beth Shean: IsrExplJourn 16 [1966] 123/34 Abb. 3f Taf. 11/3) mit der Personifikation des Nils, aus dessen Krug das Wasser des Flusses strömt, der im unteren Teil zusammen mit der typischen Wasserflora Ägyptens abgebildet ist, ferner mit Tierkampfszene u. Architekturen neben der Beischrift ‚Alexandria' im linken oberen Teil. Dieses Gebäude war entgegen früheren Meinungen keine Synagoge (Levine 200f. 587; Turnheim 30/3). Die Wandmalereien in Katakomben bestätigen die Übernahme antiker N.darstellungen auch im sepulkralen Bereich der jüd. Kultur. Vögel u. Pflanzen, Girlanden u. Kantharoi, aus denen Blumen herauswachsen, gehen direkt auf die antike Gartenmalerei zurück, ohne ihr streng symmetrisches Kompositionsprinzip aufzuweisen, u. werden als symbolische Darstellungen des Paradieses gedeutet (für den urzeitlichen Garten: Gen. 2f; Hes. 31; für das heilseschatologische Hoffnungsgut: Jes. 2, 4; 11, 6/9; 51, 3; Hes. 36, 35). Beide atl. Vorstellungen kommen für Darstellungen des sepulkralen Bereichs in Frage (C. Colpe, Art. Jenseits: o. Bd. 17, 344) u. bedienen sich des Vokabulars der antiken Idylle; bildliche Reflexe einer Lokalisierung am Ende der Welt (Jub. 8, 16) oder in der himmlischen Welt (Hen. aeth. 32, 2f) sind in den Bildern nicht vorhanden. Abgesehen von wenigen Ausnahmen aus dem 1. Jh. nC., so die Wandmalereien im monumentalen ‚Grab des Goliath' bei Jericho (illusionistische Weinranken belebt mit Vögeln, ferner Pergolareste?: R. Hachlili, Jewish funerary customs, practices and rites in the Second Temple period [Leiden 2005] 133/46 Abb. IV-4f), stammen die Beispiele vorwiegend aus dem 4. Jh. u. finden sich sowohl in Rom als auch in Ägypten u. Israel (L. V. Rutgers, Überlegungen zu den jüd. Katakomben Roms: JbAC 33 [1990] 140/57, bes. 145 mit Anm. 40f; Baumlandschaft mit Tieren im Arkosol IV der Villa-Torlonia-Katakombe in Rom: H. W. Beyer / H. Lietzmann, Die jüd. Katakombe der Villa Torlonia in Rom [1930] 26 Taf. 14b; Bisconti 97/100; L. V. Rutgers, Archaeological evidence for the interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity: AmJournArch 96 [1992] 105/7 mit Lit.). N.darstellungen der hellenist. Koiné, darunter Jagd- u. Meeresdarstellungen sowie Nillandschaften, finden sich bereits in hellenistischer Zeit in Gräbern Israels (Überblick bei Rozenberg aO. [o. Sp. 808] 313/9 bes. 315 mit Anm. 26). Das Bildthema der Weinranke, das im 1. Jh. nC. zaghaft beginnt u. sich ab dem 2. Jh. großer Beliebtheit erfreut, wird gelegentlich durch die Darstellung mythologischer Figuren, vor allem Eroten, bereichert (Bsp. bei Hachlili, Customs aO. 138/42); als Bsp. sei der Sarkophag mit Eroten bei der Weinlese aus einem Grab der jüd. Katakombe der Villa Torlonia genannt (A. Konikoff, Sarcophagi from the Jewish catacombs of Ancient Rome [1990] 29 Taf. 7, II-8). Ob u. wann die Motive der N.darstellungen in der jüd. Bildkunst vor allem in neuen Kontexten u. in Kombination mit rein jüdischen Bildelementen ihre antike pagane Bedeutung ablegen u. eine spezifisch jüd. Symbolik erhalten, wird noch diskutiert (Hachlili 396f).

B. Christlich. Auch bei den Christen wurden heidnische Bildthemen idyllischen Charakters übernommen, doch hier gilt im Allgemeinen die Wendung vom ästhetischen Bezug zum Symbolgehalt. Obwohl N. nicht mehr als Ort des sinnlichen Genusses ver-

standen wurde, blieb die realistische Wiedergabe von N.motiven weiterhin üblich; ihre Ursprünge gehen auf die antike Gartenmalerei, die Nillandschaft u. die kaiserzeitliche Darstellung des ,Goldenen Zeitalters' zurück.

I. Im Zusammenhang mit Gräbern. Die Katakombenmalereien wollen die Hoffnung der Verstorbenen auf ein seliges Dasein im jenseitigen Paradies zum Ausdruck bringen. Für diese Zentralaussage wurden neue Formulierungen alttradierter Bildthemen ausgebildet, wobei sich aus einer neutralen langsam eine dezidiert christl. Ikonographie entwickelte (Überblick bei Bisconti 100; vgl. ferner E. Dassmann, Art. Jenseits: o. Bd. 17, 399; Schlapbach 243). Aus den Traditionen des antiken sepulkralen Bildrepertoires lässt sich die Kontinuität idyllischer Bildthemen sowie bestimmter Einzelmotive nachweisen. Der blühende Garten mit dem vorherrschenden Einzelmotiv des von Tieren flankierten Kantharos sowie vor allem der Gute Hirt als Bestandteil bukolischer Landschaften avancierten zu zentralen Symbolen der christl. Grabeskunst. Darstellungen aus dem Hirtenleben leben in solchen Bildern weiter, die friedlich weidende Tiere, insbesondere Rinder, zeigen (Sockelbilder im Hypogaeum an der Via Dino Compagni: Bisconti 101 Abb. 113; ders., Il messagio delle immagini: Aurea Roma, Ausst.-Kat. Roma [2000] 315 Abb. 7; weidende Schafe in der Callixtus-Katakombe: Wilpert, Malereien Taf. 149, 2). Diesen gesellt sich oft ein stehender Hirt hinzu (zB. Sockelbild im Cubiculum F der Katakombe an der Via Latina: W. Tronzo, The Via Latina catacomb [University Park 1986] Abb. 21). Mit dem Motiv des Schafträgers (zB. Lünettenbild im Cubiculum N72 der Domitilla-Katakombe: ebd. Abb. 22) erhielten solche bukolisch-idyllischen Darstellungen ein signifikantes Bildelement, das in der Forschung lange u. kontrovers diskutiert wurde. Nur in bestimmten christlichen Kontexten kann der Schafträger eine symbolische Bedeutung als Darstellung des ,Guten Hirten' Christus erhalten, sonst ist vom allegorischen Gehalt der Darstellungen als Bild eines erhofften glücklichen u. friedvollen Lebens im Jenseits auszugehen (J. Engemann, Art. Hirt: o. Bd. 15, 577/607; zum Lamm Gottes, das nicht dem unmittelbaren Umfeld bukolischer Darstellungen angehört, vgl. M. Frenschkowski, Art. Lamm Gottes: o. Bd. 22, 874/8). Die Hirtendarstellung wurde zum universalen u. selbständigen Bildmotiv christlicher Katakomben; das Pendant dazu aus dem maritimen Bereich bildete wie in der röm. Antike der Fischer (*Fisch, Fischer, Fischfang), der jedoch weniger häufig dargestellt u. bald von der Jonasgeschichte abgelöst wurde. Schon in der Callixtus-Katakombe, Cubiculum 22 (sog. Sakramentskapelle A3), wurde in unmittelbarer Nähe zum Meerwurf des *Jonas ein Angler abgebildet (N. Zimmermann, Beginn u. Ende der Katakomben: F. A. Bauer / N. Zimmermann [Hrsg.], Epochenwandel. Kunst u. Kultur zwischen Antike u. MA [2001] 118 Abb. 2). Der Fischer kann auch Bestandteil einer Meereslandschaft sein, angedeutet durch überdimensionierte Fische (Thessaloniki, Grab nr. 41, Westwand: Marke 132 Abb. 66), oder an seine Stelle treten fischende Eroten in einer Küstenlandschaft (verloren gegangenes Kuppelmosaik von S. Constanza in Rom: Brandenburg 154 Abb. 86; J. G. Deckers, Constantine the Great and Early Christian art: Picturing aO. [o. Sp. 812] 100 Abb. 74). Die Verknüpfungen zwischen dem bukolischen u. dem maritimen Bereich sind von Brandenburg u. jüngst von Bisconti 120f geschildert worden. Der paradiesische Charakter solcher Szenerien ist im sepulkralen Kontext aufgrund des Jenseitsbezuges nicht von der Hand zu weisen. Wenn Elemente der antiken illusionistischen Gartendarstellung wie Blumen, Pflanzen u. Girlanden, der Zaun u. insbesondere der von Tieren gesäumte Kantharos einzeln oder zusammen hinzutreten, zeugen sie auch in christlichen Zusammenhängen von einer bejahenden Einstellung zur N.; im sepulkralen Kontext nehmen sie Bezug auf die Welt des Jenseits u. symbolisieren das Paradies, in dem sich die Verstorbenen wie in einem blühenden u. fruchtbaren Garten voller Düfte im immerwährenden Frühling aufhalten (Gen. 2, 8/10; Schneider aO. [o. Sp. 810] 1056/9). Entsprechende Bildbeispiele sind im gesamten Mittelmeerraum zu finden u. lassen eine große typologische Vielfalt erkennen: 1) Blütenmotiv im unendlichen Rapport (,Scarpone'-Hypogaeum bei der Porta S. Pancrazio in Rom: V. Fiocchi Nicolai, L'ipogeo detto di ,Scarpone' presso porta S. Pancrazio: RivAC 58 [1982] 7/28); 2) blühender Garten (Abb. 2; Thessaloniki, Grab nr. 29, Nord- u. Südwand: Marke Abb. 105f Taf. 13b; Grab nr. 57, Nord-



Abb. 2: Blühender Garten, Thessaloniki, Grab nr. 29, Nord- u. Südwand. Nach Marke Taf. 13b.

wand: Marke Abb. 113; zum Motiv des umgefallenen Gefäßes vgl. das Grab des 4. Jh. von Tomis, Rumänien: C. Chera, Wandmalerei aus dem 4. Jh. nC. in einem Grab von Tomis: E. M. Moormann [Hrsg.], Functional and spatial analysis of wall painting [Leiden 1993] 137 Abb. 2; Korinth: S. Charitonides: ArchDelt 21 [1966] Taf. 121f); 3) Gruppen von Verstorbenen inmitten blühender Flora (Grabkammer der Cinque Santi in der Callixtus-Katakombe, wo an der Hauptwand um das Arkosol sechs Oranten in einem blumenreichen Garten stehen u. sich neben dem Namen der Betenden der Zusatz in pace findet: Zimmermann aO. 12f Abb. 4; F. Mancinelli, Führer zu den Katakomben in Rom [Florenz 2007] 39 Abb. 41f; Mutter mit ihren fünf Kindern in paradiesischer Umgebung in der Priscillakatakombe u. zwei Orantinnen in der Cripta di S. Marziano in Syrakus: F. Bisconti, Sulla concezione figurativa dell',habitat' paradisiaco: RivAC 66 [1990] 25/80 Abb. 2. 10); 4) symbolisches Einzelmotiv des Kantharos mit Tier(en), vor allem mit dem *Pfau (ohne landschaftlichen Hintergrund im Cubiculum der Tellus u. im Cubiculum des Samson im Hypogaeum an der Via Dino Compagni: Bisconti 98 Abb. 108; 102 Abb. 115; zahlreiche Bsp. des Motivs inmitten eines blühenden Gartens in Thessaloniki: Marke Abb. 83. 104. 107f Taf. 12. 13a; Grabkammer in Nikaia [Iznik] in Bithynien: B. Brenk, Spätantike u. frühes Christentum [1977] Abb. 135; das Grab in Ancona zeigt nur den Kantharos mit der Weinranke: Maguire, Earth 9f Abb. 2). Der in der Bibel selten erwähnte Pfau gehört zu den bekannten Paradiessymbolen mit ikonographischen u. semantischen Wurzeln in der Antike; *Hirsche bzw. Gazellen, die in paradiesischer Landschaft um eine Quelle oder einen Kelch gruppiert sind, werden dagegen mit Ps. 42 (41) in Verbindung gebracht, so in der Nord- u. Südlünette des Mausoleums der Galla Placidia in Ravenna (Brenk aO. Abb. 29). An der langen Reihe christlicher Gräber in Thessaloniki vom 3. bis zum 6. Jh. lässt sich die ikonographische u. kompositionelle Entwicklung innerhalb der sepulkralen Bildthemen ablesen, die von der großen motivischen Vielfalt des 4. u. frühen 5. Jh. zu einer seit der Mitte des 5. Jh. vorherrschenden Reduktion der Kompositionen u. einer hieratisch-repräsentativen Darstellung des idyllischen Jenseitsbildes mit signifikant christlichen Symbolen (Christogramm oder Kreuz zwischen Tauben mit vegetabilem Dekor ohne horror vacui in der kompositionellen Anlage) führt. – Auch das Bildrepertoire der Sarkophagkunst des 3. u. 4. Jh. hat häufig paradiesisch-idyllischen Charakter; bukolische u. maritime Motive sind manchmal spielerisch miteinander verbunden u. treten auch in Kombination mit christlichen Szenen auf (Engemann aO. 596/9; G. Koch, Frühchristl. Sarkophage [2000] 15/23). Darüber hinaus sind am Reliefschmuck von Sarkophagen aus Ravenna, Kpel u. Gallien vereinzelt Motive der antiken Gartenmalerei anzutreffen, so der Pfau, der Kantharos u. die Weintraube (frei- oder aus einem Kantharos herauswachsend); sie knüpfen alle an neutrale pagane Motive an, teils rein ornamental, teils in christlichem Sinn symbolisch gedeutet (Bsp. ebd. 499 Abb. 68, 3 Taf. 99. 123. 169). Der Sarkophag der Constantina aus dem kaiserl. Mausoleum in Rom (heute im Museo Pio-Clementino) zeigt traubenpflückende Eroten u. könnte somit an Joh. 15, 1/17 anknüpfen (Mancinelli aO. 94 Abb. 98. 100; zum Gesamt-

programm dieses weder spezifisch religiösen noch spezifisch funeralen Dekors Brenk aO. 49). Wenn heidnisch geprägte u. repräsentative Darstellungen der Jagd in den heilsbezogenen Kontext konstantinischer Sarkophagreliefs einbezogen werden (Koch aO. 347f), wird der Rahmen des typischen Bildrepertoires der Katakombenmalerei überschritten. In der unteren Zone der mosaizierten *Kuppel des Mausoleums in der spätantiken Villa von Centcelles in Spanien deutet eine Hirsch- u. eine Eberjagd mit einer Villendarstellung auf die Lieblingsbeschäftigung des Besitzers hin (R. Warland, Status u. Formular in der Repräsentation der spätantiken Führungsschicht: RömMitt 101 [1994] 192/4; J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke [1997] 68/72; M. Guggisberg, Vom Paradeisos zum ‚Paradies'. Jagdmosaiken u. Gartenperistyle in der röm. Herrschaftsarchitektur Nordafrikas u. Siziliens: Hefte des archäologischen Seminars Bern 17 [2000] 34f). Sehr selten wurden Jagddarstellungen in Katakomben angebracht (röm. Bsp. bei Bisconti 105/9).

II. In Kulträumen. Die Transponierung der traditionellen Vorstellung der idyllischen Szenerie der Nillandschaft in die Vorstellung des christl. Paradieses wurde von Hermann dargelegt (vgl. ferner E. Dinkler-v. Schubert, Art. Fluß II [ikonographisch]: o. Bd. 8, 90/5; zum Gehalt der maritimen Glückseligkeit für die christl. Lebensauffassung: Brandenburg 253/5). Seit dem 4. Jh. sind vereinzelt Nillandschaften nachweisbar, die die ägyptisierende Flussidylle mit Eroten in Booten als Fischer u. Jäger tradieren, ferner mit Wasserpflanzen, exotischen Tieren u. ägyptischen Architekturen (Stadttore, Nilometer); im Presbyterium der Südkirche von **Aquileia findet sich eine Nillandschaft voller Eroten vom Anf. des 4. Jh., zu der auch drei Szenen aus der Jonasgeschichte gehören (T. Lehmann, Die ältesten erhaltenen Bilder in einem Kirchenbau. Zu den frühchristl. Kirchenbauten u. ihren Mosaiken unter dem Dom von Aquileia: Das Altertum 54 [2009] 92/122 mit Lit.; J. Engemann, Art. Jonas: o. Bd. 18, 695; G. Brusin / P. L. Zovatto, Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado [Udine 1957] 105/11 Abb. 47f; Maguire, Christians 132/6). Auch die Kirchen im Osten kannten das Bildthema; Chorikios v. Gaza erwähnt laud. Marcian. 2, 64 ein Nil-Wandmosaik in der Stephanskirche zu Gaza (Zusammenstellung der archäologischen Funde bei Turnheim; s. ferner H. Peirce / R. Tylor, L'art byzantin 2 [Paris 1934] 108 Taf. 122; zu den Pavimenten mit Nillandschaften in Nordafrika E. Alföldi-Rosenbaum, A Nilotic scene on Justinianic floor mosaics in Cyrenaican churches: H. Stern [Hrsg.], La mosaique gréco-romaine 2 [Paris 1975] 149/52; R. M. Carra Bonacasa, Due mosaici Nilotici nella cattedrale di Cirene: Acta congressus internationalis XIV archaeologiae christianae [Wien 2006] 273/9). Das Vorkommen von Tierkampfszenen, so der Kampf zwischen einem Vogel u. einer Schlange oder zwischen einem *Krokodil u. einem Stier, soll den Kampf zwischen Gut u. Böse symbolisieren u. in diesem christl. Sinne wären auch die Jagddarstellungen zu verstehen (vgl. V. Blanc-Bijon / J.-M. Spieser, Art. Mosaik: o. Sp. 38); eine symbolische Bedeutung der Nillandschaft im Kirchenschmuck über die von exotischen Zügen geprägte paradiesisch-idyllische hinaus lässt sich jedoch schwer nachweisen. Eine allegorische Deutung für die nilotischen Bildelemente im Bodenmosaik der Ostkirche bei Qasr-el-Lebia wurde von Maguire, Earth 44/55 Abb. 52/63 postuliert. Beim Oratorium auf dem ‚Monte della Giustizia' in Rom mit einer gemalten Meereslandschaft in seiner Apsis ist der Kontext nicht deutlich (B. Brenk, Die Christianisierung der spätröm. Welt [2003] 65 mit Anm. 363); die Zeichnung von de Rossi (ebd. fig. 114; G. B. de Rossi, Oratorio privato del secolo quarto: BullArchCrist 3, 1 [1876] 37/58 Taf. 6) lässt nicht erkennen, ob es sich um eine Nillandschaft handelt. Ebenso ungesichert ist das Bildthema der maritimen N.darstellungen für die verlorenen Apsismosaiken von Alt-St.-Peter (zu Füßen des thronenden Christus zwischen den beiden Apostelfürsten) u. in der Lateranbasilika (E. B. Smith, Architectural symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages [Princeton 1956] Abb. 129; R. Krautheimer, Rom^2 [1996] 228 Abb. 163; H. Stern, Les mosaïques de l'église de Sainte-Constance à Rome: DumbOPap 12 [1958] 157/218 Taf. 1/20, bes. 169/85; Wilpert aO. [o. Sp. 815] 190f Abb. 59 Taf. 88, 2). Im Anschluss an antiken Flächendekor fanden seit dem 5. u. 6. Jh. Darstellungen von flächendeckenden Wein- u. Akanthusranken mit aus Pflanzen u. Tieren gebildeten Füllmotiven,

darunter gelegentlich auch *Personifikationen, Tierkampf- u. Jagdszenen, Nillandschaften u. Fischfang, sowie das antithetisch aufgebaute Bildthema des von Tieren flankierten Kantharos bzw. Rebstocks oder Altars weite Verbreitung bei Bodenmosaiken in Kirchenräumen vorwiegend des Ostens, Nordafrikas u. des Balkanraumes. Ihre kontrovers diskutierten Deutungen werden bei Talgam aO. (o. Sp. 812) 94/8, Maguire, Christians u. Engemann 146/56 im Überblick besprochen; eine symbolisch-allegorische Absicht im christl. Sinne kann erst dann postuliert werden, wenn kompositorische Gestaltung (Betonung von einzelnen Bildelementen), ikonographische Hinweise, Inschriften u. baulicher Kontext (so vor allem Maguire, Earth 76/83 mit Betonung der polyvalenten Bedeutung der Darstellungen u. Berücksichtigung des Rezipienten) eine symbolische Auslegung implizieren. In deutlicher Form zur Darstellung gebracht ist das Bildthema der Schöpfung u. des Lebens auf der Erde zB. in der Demetrioskirche in Nikopolis (Epirus) durch das Weltbild einer vom Ozean umgebenen Erde u. in der Stephanuskirche in Umm al-Rasan in Jordanien mit einer Nillandschaft als äußerem Wasserfries, der die Erde umgibt, wobei die Erde in Form einer aus einem Kelch wachsenden Weinranke verbildlicht wird (ebd. 21/4; Engemann 150/2 mit Hinweis auf Max. Conf. myst. 2/4 [PG 91, 667/71] u. Ps. 146 [145], 6). Hier liegt eine inhaltliche Erweiterung des antiken Bildthemas vor, indem N.elemente u. Gesamtkontext über sich hinausweisen u. auf die alle Arten gottgeschaffenen Lebens u. menschlicher Tätigkeiten umfassende Schöpfung deuten. – Im *Baptisterium der Hauskirche von *Dura-Europos ist in der Lünette über dem Taufbecken eine bukolische Landschaft mit Schafträger u. Herde sowie dem ersten Menschenpaar am Baum der Erkenntnis (innerhalb eines Rahmens u. kleiner dimensioniert) dargestellt (C. H. Kraeling / Ch. B. Welles [Hrsg.], The Christian building = The excavations at Dura-Europos. Final report 8, 2 [New Haven 1967] Taf. 30/2). Der Grund für diese seltene Szenenkombination wird in der Heilsvermittlung erblickt (Brenk aO. [o. Sp. 817] 68/70).

A. Barbet (Hrsg.), La peinture funéraire antique. IVe s. av. J.-C./IVe s. apr. J.-C. (Paris 2001). – F. Bisconti, Die Dekoration der röm. Katakomben: V. Fiocchi Nicolai / F. Bisconti / D. Mazzoleni, Roms christl. Katakomben² (2000) 71/145. – H. Brandenburg, Die Darstellungen maritimen Lebens: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. (1983) 249/56. – M. Carroll-Spillecke (Hrsg.), Der Garten von der Antike bis zum MA = Kulturgesch. der antiken Welt 57 (1992). – J. Engemann, Die bukolischen Darstellungen: Spätantike aO. 257/9. – J. Fink / B. Asamer, Die röm. Katakomben = Sonderheft antike Welt. Zaberns Bildbände zur Archäologie (1997). – R. Hachlili, Ancient Jewish art and archaeology in the diaspora = HdbOrient 1, 35 (Leiden 1998). – A. Hermann, Der Nil u. die Christen: JbAC 2 (1959) 30/69. – N. Himmelmann, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst = AbhDüsseldorf 65 (1980). – K. Kampffmeyer, Die Landschaft in der altchristl. Katakombenmalerei (1933). – H. Kotsidu, Landschaft im Bild. N.projektionen in der antiken Dekorationskunst (2007). – L. I. Levine, The ancient synagogue. The first thousand years (New Haven 2000). – L. I. Levine / Z. Weiss (Hrsg.), From Dura to Sepphoris. Stud. in Jewish art and society in Late Antiquity = JournRomArch Suppl. 40 (2000). – H. Maguire, Christians, pagans, and the representation of nature: D. Willers (Hrsg.), Begegnung von Heidentum u. Christentum im spätantiken Ägypten = Riggisberger Berichte 1 (Riggisberg 1993) 131/60; Earth and ocean. The terrestrial world in early Byz. art = Monographs on the fine arts 43 (University Park 1987). – E. Marke, Η νεκρόπολη της Θεσσαλονίκης στους υστερορωμαϊκούς και παλαιοχριστιανικούς χρόνους (Αθήνα 2006). – M. Rauch, Bacchische Themen u. Nilbilder auf Campanareliefs, Diss. Berlin (1999). – K. Schlapbach, Art. Locus amoenus: o. Bd. 23, 231/44. – K. Schneider, Villa u. N. Eine Stud. zur röm. Oberschichtkultur im letzten vor- u. ersten nachchristl. Jh. = Quellen u. Forsch. zur antiken Welt 18 (1995). – Y. Turnheim, Nilotic motifs and the exotic in Roman and early Byz. Eretz Israel: Assaph B 7 (2002) 17/40.

Haritini Kotsidu.

Nemesios von Emesa.

A. Leben. Über die Person von N. ist so gut wie nichts bekannt. Er soll Ende des 4. Jh. nC. Bischof v. Emesa, dem heutigen Homs in Syrien, gewesen sein. Dieses Datum kann mit relativer Sicherheit aus einigen Hinweisen auf andere christl. Autoren in N.' Werk erschlossen werden. N. zitiert explizit als seine Zeitgenossen *Apollinaris v. Laod. (gest. 392, ab 360/61 nC. Bischof v. Laodikeia; vgl. zB. nat. hom. 1 [1, 11f Morani]) u. *Eunomios (gest. 393, ab etwa 360 nC. Bischof v. Kyzikos, Vertreter des Arianismus [*Arianer]; ebd. 2 [30, 18 M.]), u. bezieht sich auf die Lehre des Theodoros (Bischof v. Mopsuestia 392/428 nC.; ebd. 3 [44, 15f M.]: ὥς τισι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν δοκεῖ, für die Identifizierung s. Sharples / van der Eijk 86 nr. 414). N. nimmt oft Bezug auf Origenes (zB. nat. hom. 1 [9, 22/10, 21 M.]; 2 [30, 18/32, 19]; 3 [44, 19/21]), scheint aber die Verurteilung seiner Lehre u. des Origenismus zu ignorieren (Alexandrien 399 nC., Rom 400 nC.). Außerdem kann man in N.' Werk auch keine Hinweise auf Nestorios, Eutyches u. Pelagius finden (Quasten 354). Die Identifizierung des Vf. des Traktates De natura hominis mit N., dem Statthalter Kappadokiens zwischen 383 u. 389 nC. u. Freund des Gregor v. Naz. (carm. 2, 7 [PG 37, 1551/77]; *Gregor II; Telfer, Cyril 208f), besteht nicht zu Recht (Siclari 13 nr. 12; Sharples / van der Eijk 2f). Die syr. Herkunft kann den speziellen Zuschnitt der Schrift erklären, denn das Syrien des 4. Jh. nC. war durch religiöse Heterogenität gekennzeichnet (J. M. Beyer, ‚Wie der Körper des Alphabets'. Syr. Christentum im zweiten Drittel des vierten Jh. [St. Katharinen 2006], bes. 27/33), u. N.' Darlegungen erweisen sich als das Produkt einer Auseinandersetzung, die ein gebildeter Christ mit einer paganen u. jüd., aber auch von anderen religiösen Elementen geprägten Umwelt führt, u. in die er seine Kenntnisse der paganen Philosophie u. Naturwissenschaft integriert. – In der Forschung führte N. lange Zeit ein Schattendasein, denn er wurde aufgrund seiner umfangreichen *Doxographien in erster Linie als Eklektiker angesehen, seine Schrift als Objekt quellenkritischer Studien behandelt (Jaeger, bes. 3, wo er N. metaphorisch als ‚Ausgrabungsstätte' bezeichnet; Skard, N.studien 1, 23). Erst in den letzten Jahren beginnt sich eine Würdigung von N.' Konzeption abzuzeichnen, in der er die unterschiedlichsten Anschauungen seiner Vorgänger diskutierend verwirft oder übernimmt, amalgamiert u. zu einer originellen anthropologischen Konzeption gelangt (Kallis 3/5; Föllinger, Biologie; dies., Willensfreiheit; Streck 21/3; Sharples / van der Eijk 32).

B. Werk. I. Allgemein. N.' Schrift trägt den Titel Περὶ φύσεως ἀνθρώπου (De natura hominis; Über die Natur des Menschen), der von N. selbst stammen dürfte. Der Titel sollte wohl ein bestimmtes Programm suggerieren u. beim Rezipienten eine gewisse Erwartungshaltung wecken, weil er das Werk in die Tradition der im 5. Jh. vC. entstandenen hippokratischen Schrift gleicher Bezeichnung (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου), die der kaiserzeitl. *Arzt u. Universalgelehrte *Galenos v. Pergamon im 2. Jh. nC. kommentiert u. vielfach zitiert hatte, stellte. Da N. in vielen anderen Punkten von Galen beeinflusst ist, lässt sich vermuten, dass er durch das Werk des Pergameners die hippokratische Schrift kennenlernte u. so auch den Titel für sein eigenes Werk übernahm. Allerdings lässt sich N.' Werk nicht einfach als medizinisch-naturwissenschaftliche Schrift bezeichnen, denn N. geht über das, was man von Werken dieser Art erwarten konnte, hinaus. Die hippokratische Schrift behandelte nämlich in erster Linie die physiologische Beschaffenheit des Menschen, während N.' biologische Darstellung einer ethischen Perspektive untergeordnet ist, da sein Leitinteresse die Analyse menschlichen Verhaltens in umfassenderem Sinne ist. So verweist er im ersten programmatischen Kapitel auf das menschliche Streben nach Moral (ἀρεταί), besonders nach Frömmigkeit (εὐσέβεια; *Eusebeia), sieht dieses in der Vernunfthaftigkeit des Menschen begründet (nat. hom. 1 [2, 21/3 Morani]; vgl. auch ebd. 1 [5, 18/6, 1 M.]) u. widmet 13 Kapitel (ebd. 29/41 [93/117 M.]) dem Problem der Willensfreiheit (Wyller; Streck; Föllinger, Willensfreiheit). Aus diesem Grunde wurde N.' Werk als ‚das erste uns erhaltene Lehrbuch der Anthropologie' bezeichnet (Skard, N. 563), wobei unter Anthropologie die Disziplin, die unter Einbeziehung natur- u. kulturwissenschaftlicher Erkenntnisse die Eigenart des Menschen theoretisch zu bestimmen versucht, zu verstehen ist. Anders als die moderne Anthropologie aber bezieht N., entsprechend der Tradition paganer Philosophien, in Übereinstimmung mit seinem

jüd.-christl. Kontext u. entsprechend seiner eigenen christl. Verortung, die Bestimmung der Relation von *Gott u. Mensch mit ein. In diesem Zusammenhang weist er der Untersuchung des Verhältnisses von menschlichem Körper u. Seele bzw. Geist eine zentrale Rolle zu. Dies ist der Grund, warum bei ihm die menschliche Biologie ausgiebig zur Sprache kommt. Waren anthropologische Fragestellungen selbstverständlich immer schon Bestandteil paganer philosophischer Reflexionen, so scheint das Interesse an einer systematischen Behandlung der Stellung des Menschen im *Kosmos offensichtlich von dem Umgang mit dem bibl. Text beeinflusst zu sein, demzufolge die Erschaffung der Welt den Menschen zum Ziel hatte u. alles auf ihn hin erschaffen war. Dementsprechend sind die, etwa von *Basilius, Gregor v. Nyssa (*Gregor III), *Ambrosius u. *Augustinus, in Predigtform verfassten Kommentare zu der am Beginn des atl. Buches Genesis stehenden Erzählung von Gottes Welterschaffung, die Hexaemeronliteratur (J. C. M. van Winden, Art. Hexaemeron: o. Bd. 14, 1250/69), der Ort für eine intensive Auseinandersetzung mit anthropologischen Fragestellungen (Föllinger, Biologie). Hinzu kamen christliche Traktate über das Wesen des Menschen, wie Laktanz' De opificio Dei u. die in zeitlicher Nähe zu N.' Abhandlung entstandene, speziell der Entstehung des Menschen gewidmete Schrift Gregors v. Nyssa Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου (De hominis opificio), die Basilius' Hexaemeron vervollständigen sollte. Doch im Unterschied zu den gen. christl. Schriften zur Anthropologie richtet sich N. explizit an Christen u. Nichtchristen gleichermaßen (nat. hom. 42 [120, 19/23 M.]). Darüber hinaus machen seine Argumentationsstrukturen deutlich, dass er seine Schrift für christliche wie heidnische Leser dachte. So richtet er bei der Diskussion über die Menschwerdung Christi, also eine genuin christl. Frage, seine Argumente durchaus an Gegner der Christen, die einen Gedanken wie die Menschwerdung Gottes für absurd hielten. Zudem weist er selbst darauf hin, dass er ein großes Publikum erreichen wolle (ebd. 1 [16, 7/10 M.]). Da N. also seine Schrift (bewusst?) an einer Schnittstelle verschiedener literarischer Gattungen situiert, kann man sie wohl tatsächlich als Beispiel einer Literaturgattung ‚Anthropologie' bezeichnen. – Charakteristisch für N.' Vorgehen ist, dass er ‚seine Anthropologie nicht von der Hl. Schrift her' entwickelt (Streck), sondern von der paganen Philosophie ausgeht, obwohl die erste Sektion seiner Schrift (nat. hom. 1 [1, 1/16, 10 M.]) als philosophischer Kommentar der bibl. Erzählung der Erschaffung des Menschen gedeutet werden kann (Bender 37). Schon in dieser einleitenden Sektion sind einige der wichtigsten Quellen des N. erkennbar: Platon, *Aristoteles, Mittel- u. Neuplatonismus, Philon, Galen, Origenes (ebd. 31/78). Was die Ausführungen über die Seele betrifft, tritt ein überwiegender Einfluss des Platonismus zutage; zB. scheint der doxographische Teil am Beginn der zweiten Sektion dem Werk des Aëtios entnommen zu sein (umstritten ist, ob N. direkte Kenntnis seines Werkes hatte; Sharples / van der Eijk 19); gegen die Vertreter der Theorie, dass die Seele eine ἁρμονία sei, argumentiert N. anhand des platonischen Phaidon (nat. hom. 2 [22, 19/23, 23 M.]); den Abschnitt über die Vereinigung von Seele u. Körper (ebd. 3 [38, 11/44, 21 M.]) hat H. Dörrie (Porphyrios' ‚Symmikta Zetemata' [1959] 12/103) auf Porphyrios zurückgeführt; die Behandlung περὶ προνοίας (nat. hom. 42f [120, 6/136, 16 M.]) zeigt mittelplatonische, ja sogar platonische Züge (Sharples / van der Eijk 31f). Im medizinischen Bereich (nat. hom. 4/28 [44/93 M.]) ist Galen N.' Hauptquelle, obwohl eine Kenntnis postgalenischer Autoren u. vor allem eine eigene Überarbeitung des N. nicht ausgeschlossen werden können (Sharples / van der Eijk 23/5). In den Sektionen über die Willensfreiheit (bes. nat. hom. 29/34 [93, 20/14, 11 M.]) rekurriert N. stark auf Aristoteles. Wie Koch 22/37 gezeigt hat, liegt hier N. der Text der ‚Nikomachischen Ethik' zugrunde, wobei auch die Verwendung von späteren Kommentaren anzunehmen ist (s. u. Sp. 832). Problematisch bleibt die Behauptung Jaegers 96/137, dass der Stoiker Poseidonios v. Apameia (K. Reinhardt, Art. Poseidonios nr. 3: PW 22, 1 [1953] 558/826, bes. 607/10. 721) die Hauptquelle für die Kapitel 1f von N.' De natura hominis sei. Koch (11/21) hat versucht, die Richtigkeit dieser Annahme zu zeigen sowie, in Auseinandersetzung mit K. Gronau (Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese [1914] 293f), der Porphyrios' Timaioskommentar als Vermittler zwischen Poseidonios u. N. postulierte, zu beweisen, dass Origenes' verlorengegangener Genesis-

komm. die Lehre des Stoikers vermittelt habe. Aber schon Verbeke kritisierte Jaegers Argumente u. führte zB. die Lehre vom Menschen als Bindeglied zwischen intelligibler u. materieller Welt auf den Neuplatonismus zurück (Verbeke / Moncho XXXVI_5). In jüngster Zeit haben auch Sharples / van der Eijk daran gezweifelt, dass Poseidonios' Einfluss auf N. systematisch gewesen sein könnte (21/3). Die pagane Medizin bzw. Biologie bildet die Basis von N.' ethischen Vorstellungen (ebd. 11/3), indem N. eine sehr enge Verbindung zwischen Körperteilen u. seelischen (‚pneumatischen') Aktivitäten herausstellt (Föllinger, Willensfreiheit; Van Hamel 96, der allerdings von der lat. Übersetzung des Burgundio ausgeht). – Der Aufbau von N.' Schrift entspricht der inhaltlichen Struktur. Nach grundlegenden Überlegungen (Kap. 1: Die Stellung des Menschen im Kosmos; Kap. 2: Das Wesen der Seele; Kap. 3: Die Verbindung von Seele u. Körper) folgen Ausführungen über die vier den Körper konstituierenden Elemente (Kap. 4f: Der Körper u. seine Grundstoffe). Die (von Galen beeinflussten) Ausführungen über das Vorstellungsvermögen u. die fünf Sinne (Kap. 6/11), das Denkvermögen (Kap. 12/5), die *Affekte (Kap. 16/22) u. die Triebe (Kap. 23/8) führen zur Auseinandersetzung mit der Problematik des freien Willens, bei der die Absetzung von deterministischen Vorstellungen u. die physiologische Verankerung dieses menschlichen Gutes eine zentrale Rolle spielen (Kap. 29/41). Am Schluss steht die Behandlung der göttlichen Vorsehung (Kap. 42f), die auf den philosophisch-theol. Hintergrund von Kap. 1 zurückgreift u. damit N.' Intention, das Werk nach den Prinzipien der Ringkomposition zu strukturieren, erkennen lässt (vgl. Sharples / van der Eijk 3). Telfers These, das Werk sei unvollendet (Telfer, Cyril 214; Bardenhewer 276), ist nicht zwingend. Plausibler ist die Auffassung, in der Schrift seien einige ‚loose ends' zu finden (Sharples / van der Eijk 4).

II. Anthropologie. a. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Im Mittelpunkt von N.' monistischem Weltbild steht die Einheit des *Kosmos. Diese ist durch den Geist gewährleistet, der die Verbindung von intelligibler u. materieller Welt herstellt, so dass die Einheit nicht erst, wie bei Plotin, im νοητὸς κόσμος besteht (Kallis 51). Das Bindeglied ist der auf der Grenze (μεθόριον) zwischen intelligibler u. sinnlicher Welt stehende Mensch, der selbst eine Einheit, bestehend aus Seele u. Körper, darstellt u. deshalb im Kosmos eine besondere Stellung einnimmt. Diese Konzeption weist auf Philon zurück (opif. m. 135), der den Menschen als ‚Grenze zwischen sterblicher u. unsterblicher Natur' bezeichnet hatte; doch in ihr verbindet N. die letztlich auf Aristoteles zurückgehende Stufenlehre mit der stoischen Syndesmoslehre (Kallis 48/69), denn er legt die Vorstellung eines Systems der ‚gleitenden Übergänge' zugrunde (U. Dierauer, Tier u. Mensch im Denken der Antike [Amsterdam 1977] 113_{35}. 242/52); aber als Einheit bewirkendes Moment benennt er die Kraft des Schöpfers. Nach dem System der gleitenden Übergänge schließt jede höhere Stufe die jeweils niedrigere mit ein. So umfasst das Organische das Anorganische, u. der Übergang vom Tier, dem ‚vernunftlosen' Lebewesen, zum Menschen, dem ‚vernunftbegabten' Lebewesen, wird dadurch bewirkt, dass die Vernunft des Menschen durch die tierischen ‚Instinkte' (nat. hom. 1 [4, 14f Morani]: φυσικάς τινας συνέσεις καὶ μηχανὰς καὶ πανουργίας πρὸς σωτηρίαν, ‚gewisse naturgegebene Einsichten, Hilfsmittel u. Kniffe, die der Selbsterhaltung dienen') vorbereitet wird, die aber keine Vernunft darstellen. Dem Menschen kommt innerhalb dieser Einheit deshalb die zentrale Rolle zu, weil er durch seine Körperlichkeit an den unteren Stufen der sinnlichen Welt ebenso teilhat wie durch seinen Geist an der die Körperlichkeit transzendierenden Welt: Er befindet sich auf der Grenze zwischen Gott u. Welt u. ist somit das ‚kostbarste' Bindeglied. Diese kosmologische Sonderstellung des Menschen weiß N. mit dem Sonderstatus, der dem Menschen nach jüdisch-christlicher Lehre zukommt, zu verbinden, denn er sieht die Sonderstellung des Menschen im Kosmos in Anlehnung an Philon (opif. m. 77/88) als Grund an, warum der Mensch der bibl. Schöpfungsgeschichte zufolge als letztes geschaffen wurde. Zwar vertraten auch stoische Denker eine (etwa in Ciceros De natura deorum 2 gut fassbare) Teleologie, derzufolge Pflanzen u. Tiere um des Menschen willen existieren (ebd. 120/33), doch indem N. in jüdisch-christlicher Tradition von der Vorstellung eines Weltschöpfers ausgeht, integriert er das Moment der Zeit, insofern es ein Nacheinander von niederen u. höheren

Lebewesen gibt. In Anlehnung an Origenes stellt N. sich bewusst in die Tradition Philons, indem er die Auffassung, dass alles um des Menschen willen geschaffen sei, als Ansicht der ‚Hebräer' bezeichnet (nat. hom. 1 [11, 15 M.]; für die Bezeichnung Philons als ‚Hebräer' s. Sharples / van der Eijk 41 nr. 214; 46 nr. 233). Dabei differenziert N. zwischen der paganen Anschauung, der zufolge die göttliche Vorsehung (πρόνοια) mittels der durch Zeugung stattfindenden Reproduktion für die Arterhaltung sorge, u. der christl. Lehre, die eine Schöpfung aus dem Nichts kennt (nat. hom. 2 [31, 16/32, 2 M.]). Die speziell christl. u. etwa bei Basilius behandelte Frage, auf welche Weise nach der Schöpfung für den Weitererhalt der Arten gesorgt sei, interessiert N. nicht.

b. Die Körper-Seele-Problematik u. die somatische Anbindung der Kognition. N.' Seelenlehre ist nicht so sehr metaphysisch wie psychologisch orientiert. Sein Anliegen ist es, die Stellung des Menschen im Kosmos zu beschreiben u. das Zustandekommen seiner moralischen Entscheidungen zu erklären. Dabei stützt er seine Handlungstheorie auf die besondere psychosomatische Konstitution des Menschen u. widmet sein Augenmerk dem Verhältnis von Seele u. Körper. Er vertritt keinen *Dualismus, sondern die Ansicht einer engen Verbindung von Seele u. Körper. – N. lehnt den Kreationismus (Eunomius) u. den Traduzianismus (Apollinaris), aber auch verschiedene pagane Seelenvorstellungen wie die aristotelische von der Seele als Entelechie des Körpers oder die stoische von der Materialität der Seele ab u. vertritt die Auffassung, dass die Seele geistiger Natur sei u. aufgrund ihrer Eigenbewegung den Körper bewege. Die Seele ist unkörperlich, substantiell u. unsterblich (nat. hom. 2 [16, 12/38, 10; bes. 37, 21/38, 10 Morani]; Kallis; März; Motta). Doch wendet N. sich gegen einen Dualismus platonischer Prägung, da dieser der engen Verbindung von Körper u. Seele, die den Menschen auszeichne, zuwiderlaufe. Bei der Lösung des schwierigen Problems, wie eine Einheit von unkörperlicher Seele u. körperlichem Organismus zu denken sei, verwendet N. neuplatonisches Gedankengut (Dörrie aO. [o. Sp. 826] 178). – Etwa zu derselben Zeit wie N. entwickelte Gregor v. Nyssa in De hominis opificio eine Anthropologie, die Ähnlichkeiten, aber auch signifikante Unterschiede aufweist (Streck, bes. 183/92). Zwar schreibt auch Gregor, wie N., der Seele nutritive u. sensitive Funktion zu, doch der eigentliche Begriff der Seele kommt nach Gregor nur dem Intellekt zu, von dem eine ‚Lebensenergie' ausgehe, die man aber nicht mit der Seele identifizieren dürfe (hom. opif. 15 [PG 44, 176C/177C]; Young 118). Gregor vertritt keinen wirklichen Dualismus, zumal er der Bibel entsprechend die Schöpfung als etwas Positives betrachtet; er tendiert allerdings trotz seiner Betonung der psychosomatischen Konstitution des Menschen zu einer eher negativen Sicht der ‚fleischlich-irrationalen Seite' des Menschen, die für den Sündenfall verantwortlich gewesen sei. Daraus resultiert eine gewisse Spannung, insofern Gregor einerseits hervorhebt, dass der Mensch in seinem geistigen Aspekt die Krone der Schöpfung darstelle, andererseits aber den Menschen als zerrissen zwischen geistiger Bestrebung u. Verfallenheit an die Affekte zeigt. Demgegenüber bewertet N. die Affekte positiv, weil sie notwendiger Bestandteil der menschlichen Konstitution seien. Folglich ist die Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) für ihn nicht der höchste Wert (ebd. 128). – Zwar berücksichtigt Gregor stärker als andere Theologen seiner Zeit die physische Verfasstheit des Menschen, doch N. geht hierin über ihn hinaus. So lehnt Gregor es ab, ein spezielles körperliches Organ mit dem Geist in Verbindung zu bringen, auch wenn er sich durchaus bewusst ist, dass dieser durch körperliche Zustände beeinträchtigt werden kann (hom. opif. 12f [PG 44, 156/73]): ‚yet in spite of the complex relationship between body, senses and mind, the intellectual is to be identified as soul proper, and its union with the body is stated to be inconceivable (ebd. 15 [176C/177C])' (Young 112). N. hingegen lokalisiert den Sitz einzelner Bestandteile des Geistes im somatischen Bereich. Während die Sinne (αἰσθήσεις) im ersten Hirnventrikel anzusiedeln seien, finde sich das Denkvermögen (διανοητικόν) im mittleren, das Erinnerungsvermögen (μνημονευτικόν) im hinteren Hirnventrikel (nat. hom. 13 [69, 20/5 M.]; W. Sudhoff, Die Lehre von den Hirnventrikeln in textlicher u. graphischer Tradition des Altertums u. MA: ArchGeschMed 7 [1913] 179). Auch die Willensfreiheit des Menschen sieht N. somatisch verankert; denn sie ist ein Teil der Entscheidung (προαίρεσις), die N.

als Mischung aus Überlegung (βουλή), Urteil (κρίσις) u. Streben (ὄρεξις) definiert, also nicht nur als einen Akt der Überlegung ansieht (nat. hom. 33 [101, 3/5. 15f M.]). Während die Überlegung den geistigen Bereich betrifft, gehört das Streben zum somatischen Bereich. Da die προαίρεσις also eine Mischung aus seelischen u. körperlichen Funktionen darstelle, hält N. einen körperlichen Ausgangspunkt der Willensfreiheit fest. Ihr Ausgangspunkt ist der gleiche wie der des Antriebs (ὁρμή), nämlich Gehirn u. Rückenmark (ebd. 27 [88, 3/5 M.]). Die Verbindung der freiwilligen Bewegung u. des Antriebs mit Gehirn u. Rückenmark kennt auch Galen (J. Rocca, Galen on the brain [Leiden 2003] 245/7). Doch N. lokalisiert, obwohl er sich sonst vielfach auf Galen bezieht, den organischen Sitz des Denkvermögens, indem er ihm den Sitz in den mittleren Gehirnventrikeln zuweist (nat. hom. 12 [68, 6/13 M.]), noch genauer. Eine ähnliche Verbindung findet sich auch bei Posidonios v. Byzantion, der wahrscheinlich im späten 4. Jh. schrieb, so dass N. offensichtlich mit aktuellen medizinischen Theorien vertraut war. Indem er die Ventrikeltheorie benutzt, um psychische u. somatische Funktionen des Menschen mit einem bestimmten Organ oder mehreren funktionellen anatomischen Einheiten in Verbindung zu bringen, kann er das Ziel seiner Untersuchung, die Einheit des Menschen, stützen (ebd. 33 [101, 6/8 M.]; Föllinger, Willensfreiheit).

c. Der freie Wille. Im Unterschied zu anderen christl. Autoren präsentiert N. eine detaillierte Argumentation für die Willensfreiheit (nat. hom. 29/41 [93, 20/120, 5 Morani]), der er einen zentralen Stellenwert in seiner Anthropologie zuweist. N. möchte ‚die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln zeigen u. alle Versuche abwehren, den Menschen zu entlasten, indem man Schicksal, Gestirne, Natur oder Gott als die eigentliche Ursache für das menschliche Handeln verantwortlich macht' (Streck 120). Um dies zu erreichen, entwickelt N. eine komplexe Beschreibung, mit der er die Willensfreiheit somatisch anbinden kann, u. unterstreicht hiermit noch einmal die seelisch-körperliche Komplexität des Menschen, die seine Stellung als Bindeglied zwischen materieller u. intelligibler Welt begründet. Im Grunde ist N.' Argumentation aristotelischer Provenienz (Aristot. eth. Nic. 3, 1/5, 1109b/1113a; vgl. Siclari; Motta; Streck 44/121), u. es ist sogar wahrscheinlich, dass N. direkte Kenntnis der aristotelischen Ethik hatte, wie die Tatsache zeigt, dass er die Entscheidung (προαίρεσις) als eine Mischung aus Überlegung (βουλή), Urteil (κρίσις) u. Streben (ὄρεξις) betrachtet (nat. hom. 33 [101, 3/5 M.]). Dennoch weist De natura hominis eine Kenntnis späterer Kommentare zu Aristoteles' Ethik auf. Umstritten ist, ob N. das Werk eines einzigen Kommentators (Alexander v. Aphrodisias; vgl. Motta) verwendet hat, oder ob er, was wahrscheinlicher ist, verschiedene Kommentare zu der betreffenden Sektion der ‚Nikomachischen Ethik' kannte. In Frage kämen außer Alexander Aspasios' Kommentar (verfasst vermutlich 1. H. 2. Jh. nC.), ein anonymer u. nicht näher datierbarer Kommentar zu den Büchern 2/5 der eth. Nic. u. der bei Berthelot / Ruelle 19, 2 gedruckte Kommentar, dessen Vf. mit Andronikos, Olympiodoros oder sogar mit einem vermutlich fiktiven Heliodoros identifiziert worden ist (Sharples / van der Eijk 26f). – Am Beginn seiner Ausführungen (nat. hom. 29 [93, 20 M.]) greift N. auf eine frühere Unterscheidung zwischen freiwilligen (ἑκούσιον) u. unfreiwilligen (ἀκούσιον) Handlungen (ebd. 26 [87, 24f M.]) zurück. Daraus entfaltet sich eine lange Diskussion verschiedener Problematiken. Zunächst behandelt N. das ‚Unfreiwillige' (ebd. 30 [94, 15/96, 12 M.]) u. hier vor allem die aus Unkenntnis resultierende unfreiwillige Handlung (ebd. 31 [96, 13/98, 3 M.]). Danach widmet N. sich dem ‚Freiwilligen' u. beruft sich auf Aristoteles' Definition (eth. Nic. 3, 1, 1111a 22/4). Der eth. Nic. folgend, untersucht er dann die menschliche ‚Entscheidungsfähigkeit' (nat. hom. 33 [99, 10 M.]: περὶ προαιρέσεως; vgl. dazu Streck 5. 73f) u. die Bereiche, über die sich diese Fähigkeit erstreckt (nat. hom. 34 [101, 20/104, 11 M.]). Diese Erörterungen führen zu einer zunächst allgemeinen Auseinandersetzung mit den Leugnern der menschlichen Willensfreiheit, die deterministische Vorstellungen vertraten (D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque [Louvain 1945] 563/7; H. O. Schröder, Art. Fatum: o. Bd. 7, 602f). Dabei führt N. ein auf Alex. Aphrod. fat. 22 zurückweisendes Argument ins Feld, das auf der, stoisch beeinflussten, Abgrenzung des Menschen vom Tier beruht: Wenn die menschlichen Triebe vom Schicksal ge-

steuert wären, müsste der Mensch beim Vorliegen identischer Gründe auch immer zu denselben Handlungen gelangen, was aber nicht der Fall ist (nat. hom. 35 [104, 12/106, 13, bes. 105, 19/22 M.]). Danach argumentiert N. 1) gegen die Verfechter der These, der Mensch sei von den Sternen gesteuert (ebd. 36 [106, 14/107, 26 M.]); 2) gegen die Vertreter der Auffassung, der Mensch könne zwar über seine Handlungen selbst entscheiden, das Resultat seiner Handlungen sei allerdings vom Schicksal gesteuert (ebd. 37 [108, 1/109, 8 M.]); u. 3) gegen Platon, der die Willensfreiheit vertrat (resp. 10, 617e) u. gleichzeitig der Ansicht war, dass jede menschliche Entscheidung zu einem notwendig bestimmten Ergebnis führen müsse (nat. hom. 38 [109, 9/112, 6 M.]). N. beendet seine Argumentation für die menschliche Willensfreiheit mit der Untersuchung der ‚Autonomie‘ (ebd. 39 [112, 7/114, 11 M.]: περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῖν, ὅ ἐστι περὶ τοῦ αὐτεξουσίου), der Bereiche, in denen diese sich verwirklichen kann (ebd. 40 [114, 12/117, 5 M.]), u. der Frage, warum der Mensch ‚autonom‘ (αὐτεξούσιος) geschaffen wurde (ebd. 41 [117, 6/120, 5 M.]). – Einige Passagen von N.’ Diskussion der Willensfreiheit weisen gewisse Ähnlichkeiten mit Ausführungen auf, die bei *Lactantius zu finden sind, was vermuten lässt, dass beide Autoren auf dieselbe Quelle zurückgreifen konnten (S. Brandt, Über die Quellen von Laktanz’ Schrift De opificio Dei: WienStud 13 [1891] 276f; L. Rossetti, Il De opificio Dei di Lattanzio e le sue fonti: Didaskaleion 6 [1928] 198f; M. Perrin, Lactance = SC 214 [Paris 1974] 408). So präsentieren Laktanz in opif. 19, 6/8 u. N. in nat. hom. 35/9 (104, 12/114, 11 M.) dieselbe Argumentationsstruktur. Auch die Erörterungen zur ‚Unwissenheit‘ bezeugen eine Ähnlichkeit von Laktanz’ u. N.’ Ansichten. Die von beiden Autoren gebrachten Argumente unterscheiden sich in Systematik u. Ausführlichkeit, weil N. auf die aristotelische Unterscheidung von δι’ ἄγνοιαν u. ἀγνοοῦντα (ebd. 31 [96, 24f M.]; vgl. Aristot. eth. Nic. 3, 1, 1110b 24/7) eingeht, während Laktanz sich eher gegen den sokratischen Intellektualismus richtet (M. Perrin, L’homme antique et chrétien [Paris 1981] 477). Dennoch basieren beide Argumentationen auf der Annahme, der Mensch besitze die grundsätzliche Fähigkeit, Böses u. Gutes auseinanderzuhalten (Nem. Em. nat. hom. 31 [97, 13 M.]; Lact. inst. 6, 5, 8). – N.’ Behandlung der menschlichen Autonomie unterscheidet sich von der anderer christl. Autoren nicht nur darin, dass er mit seiner ausgiebigen Aristotelesrezeption ‚eine Sonderrolle‘ (Streck 192) spielt. Vielmehr ignoriert N. christliche Vorstellungen, wie die durch seine Geschöpflichkeit bewirkte Bindung des Menschen an Gott u. den in der Bibel geschilderten Sündenfall, fast vollständig u. scheint damit an eine Erlösung des Menschen durch ein gutes Leben zu glauben (ebd. 121); denn dass der Mensch sich zum Schlechten hinwenden kann, sei in seiner mit der Vernunft verbundenen Willensfreiheit begründet. Nach N. ist es also nicht eine angeborene Schlechtigkeit, sondern der Umstand, dass die Menschen aufgrund ihrer naturgegebenen Veränderlichkeit auch ihre Entscheidungen zum Schlechten hin treffen können (nat. hom. 41 [119, 6/9 M.]). Das Verschulden des Menschen liegt darin, sich nicht in das richtige Verhalten einzuüben (ebd. 41 [120, 1/5 M.]; Föllinger, Willensfreiheit 152/4). Eben darin unterscheidet N. sich von seinen Zeitgenossen bzw. von späteren christl. Autoren, wie zB. Gregor v. Nyssa, Augustinus u. *Boethius. Obwohl N. das Ende seiner Schrift dem Problem der göttlichen Vorsehung (πρόνοια, nat. hom. 42f [120, 7/136, 16 M.]) widmet, scheint diese eine relativ geringe Rolle in seiner Diskussion der menschlichen Willensfreiheit einzunehmen. Anders als bei Gregor v. Nyssa, in dessen Konzeption des menschlichen Willens die Gottebenbildlichkeit des Menschen zentral ist (Streck 183/8; C. Moreschini, I padri Cappadoci [Roma 2008] 211/28), gliedert sich N.’ Besprechung nicht in einen soteriologischen Kontext ein (Streck 187). Im Unterschied zu Boethius, der das Thema der Freiheit u. des Determinismus im 5. Buch seiner Consolatio behandelt (bes. 5, 6; R. W. Sharples, Fate, prescience and free will: J. Marenbon [Hrsg.], The Cambridge companion to Boethius [Cambridge 2009] 207/27), bietet N. keine Lösung zum Problem des Verhältnisses bzw. der Interdependenz von göttlicher Vorsehung u. menschlichem freien Willen. Bei einem Vergleich mit Augustinus’ Schrift De libero arbitrio, die etwa zu gleicher Zeit wie N.’ Werk verfasst wurde (vermutliche Endfassung 395 nC.; vgl. J. Brachtendorf [Hrsg.], Augustinus. De libero arbitrio. Der freie Wille [2006] 7), lassen sich folgende zentrale

Unterschiede feststellen: 1) Sowohl N. als auch Augustinus halten den freien Willen für ein Gut. Aber während N. argumentiert, dass der freie Wille ein Gut sei, weil mit der menschlichen Rationalität identisch (nat. hom. 41 [118, 4/8 M.]), bevorzugt Augustinus eine theo-ontologische Argumentation: Nachdem die Existenz Gottes u. der Ursprung jedes Guten im Menschen nachgewiesen worden sind (lib. arb. 2, 3, 20/16, 177), klassifiziert Augustinus die Willensfreiheit als ein ‚mittleres' Gut, das zum Erreichen größerer Güter (Tugenden) nützlich sei, aber dennoch missbraucht werden könne (ebd. 2, 178/206). 2) Während für N. die Willensfreiheit ein gegenwärtiger Bestandteil der menschlichen Natur ist, spricht Augustinus dem Menschen nur eine ‚partielle' Willensfreiheit zu, weil die Menschlichkeit nach der Sünde Adams durch ignorantia (‚Unwissenheit') u. difficultas (‚Unvermögen') gekennzeichnet sei u. somit keine vollständige Freiheit mehr genieße (Erbsündenlehre; ebd. 3, 172/86). – N.' Konzeption der Willensfreiheit brachte man mit Pelagius in Verbindung (Siclari 243); aber es fehlen Hinweise auf den Pelagianischen Streit, so dass ein direkter Zusammenhang bzw. eine Abhängigkeit nicht vorliegt, u. auch die These, N.' ‚Pelagianismus' rühre aus seiner Beeinflussung durch die Antiochenische Schule (Koch 50f), nicht beweisbar ist (Streck 23).

d. Der Stellenwert spezifisch christlicher Argumente. Dass N. die Menschwerdung Christi als Argument für die Gelungenheit u. Besonderheit des Menschen (nat. hom. 1 [15, 9/11 Morani]) u. die bibl. Schöpfungslehre als Indiz für die besondere Stellung des Menschen im Kosmos (ebd. 1 [4, 24/5, 8 M.]) benutzt, macht seine Vorgehensweise deutlich. Er geht von den Diskussionen der paganen Philosophie u. Naturwissenschaft aus u. zieht bei seinem anthropologischen Entwurf die Bibel als Bestätigung heran. Dadurch besitzt seine Schrift im Vergleich mit anderen christl. Ausführungen über den Menschen eine gewisse Ausnahmestellung. Während Gregor v. Nyssa sein Werk nach eigenem Bekunden in die exegetische Tradition stellt, weil er es als Ergänzung zum Hexaemeron seines Bruders Basilius schrieb, das nicht auf die Erschaffung des Menschen einging (hom. opif. 1/30 [PG 44, 123/255]), ist N.' Darstellung ein wissenschaftlicher Traktat. Auch wenn Gregor Argumenten aus der paganen Wissenschaft mehr Bedeutung zumisst, als er es auf den ersten Blick vermuten lässt, ist die Bibel sein Ausgangspunkt u. gibt den Rahmen vor (Young 110f). Dementsprechend zitiert er die Bibel ausgiebiger als N., u. spezifisch christliche Elemente, wie die in der Schöpfung vorgegebene Gottebenbildlichkeit des Menschen (*Ebenbildlichkeit), Sündenfall, *Auferstehung u. *Eschatologie bestimmen Gregors zentralen Gedankengang. Beide Autoren vertreten eine Anthropologie, die, verglichen mit den Ansätzen anderer Kirchenväter, unüblich ist, insofern beide die psychosomatische Einheit des Menschen in den Vordergrund stellen, wie sie in der Philosophie u. Medizin der Spätantike diskutiert wurde (Gregor: hom. opif. 30 [PG 44, 253]; N.: nat. hom.; Young 138), wobei auch *Irenäus v. Lyon in seiner Schrift gegen die Valentinianer aus soteriologischer Perspektive (E. F. Osborn, Irenaeus of Lyons [Cambridge 2001] 211) die These vertrat, dass der Mensch eine Vereinigung von Körper u. Seele sei (haer. 5, 6, 1). Doch N. argumentiert eher philosophisch als theologisch, auch wenn er immer wieder aus dem AT u. dem NT zitiert u. mitunter Beweise aus der Bibel verwendet (Dobler 35f). Ins Auge springt sein positives Menschenbild, besonders im Vergleich mit den Anschauungen westlicher Kirchenväter, aber auch mit denen Gregors v. Nyssa. Dagegen bleiben im eigentlichen Sinne theologische Themen, die zu seiner Zeit viel diskutiert wurden, ausgeblendet, so die Trinitätstheologie, die Pneumatologie u. die christologischen Kontroversen (Streck 19f. 22). – Möglicherweise sind die ausgeprägte Zurückhaltung des N. gegenüber christlichen Argumenten u. der intensive Rekurs auf die pagane Philosophie u. Medizin darauf zurückzuführen, dass seine Schrift eine Reaktion auf die Polemik des Kaisers Julian (*Iulianus I [Kaiser]) gegen die christl. ‚Kulturfeinde' war, die u. a. forderte, die ‚psychisch-somatische Ganzheit' (Wyller 145) des Menschen zu berücksichtigen.

C. Rezeption. N.' Werk fand zuerst wohl keine starke Resonanz. Doch mit der Vertiefung der theol. Streitigkeiten im 7. Jh. erfuhr es im byz. Raum größere Verbreitung. Dazu trug bei, dass es fälschlich Gregor v. Nyssa zugewiesen wurde (Dobler 44/8; Streck 24). Theologen wie Joh. v. Damaskus zitierten die Schrift (Burkhard) u. wurden von ihr

stark beeinflusst (Ch. Schäfer, Joh. Damascenus u. die Ökonomie der Leidenschaften in der Tradition hellenist. Philosophenschulen: M. Thurner / Ch. Schäfer [Hrsg.], Passiones animae [2009] 29/48). Sie wurde in orientalische Sprachen (syrisch, armenisch, arabisch, georgisch) übersetzt (Verbeke 6/14; Dobler 48/50), u. möglicherweise ist es N. zu verdanken, dass es zu dieser Zeit ein breites Schrifttum über psychologische u. physiologische Fragen gab (Zonta). – In das lat. MA gelangte die Schrift in den Übersetzungen von Nikolaus Alfanus (1058/85) u. Burgundio v. Pisa (1110/93) (Verbeke / Moncho). Die letztgenannte benutzte Thomas v. Aquin, der N.' Anschauungen ausführlich rezipierte (Dobler). Das neuzeitliche Menschenbild beeinflusste N. über die 1486 entstandene Schrift De hominis dignitate des Pico della Mirandola. Dieser zitiert N. zwar nicht namentlich, bezieht sich aber in einzelnen Gedanken auf ihn, so mit der Vorstellung von der Verwandtschaft aller Dinge in der Schöpfung, der Deutung, dass der Mensch als letzter geschaffen worden sei, weil er das Bindeglied bilde, der Anschauung des Menschen als Abbild Gottes u. vor allem der Verbindung der Autonomie des Menschen mit seiner Vernunftbegabtheit (H. Reinhardt, Freiheit zu Gott. Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola [1463/94] [1989] 174f. 200).

BARDENHEWER 4². – D. BENDER, Unters. zu N. v. Emesa, Diss. Heidelberg (1898). – S. BOBZIEN, Determinism and freedom in stoic philosophy (Oxford 1998). – J. K. BURKHARD, Joh. v. Damaskus' Auszüge aus N.: Wiener Eranos (Wien 1909) 89/101. – A. DEBRU, Christianisme et galénisme. Le mouvement volontaire chez Némésius d'Émèse: V. Boudon-Millot / B. Pouderon (Hrsg.), Les pères de l'église face à la science médicale de leur temps = Théologie historique 117 (Paris 2005) 89/103. – E. DOBLER, Zwei syr. Quellen der theol. Summa des Thomas v. Aquin. N. v. Emesa u. Joh. v. Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moraltheologie (S. Th. I-II, qq. 6/17; 22/48) (Freiburg, Schw. 2000). – S. FÖLLINGER, Biologie in der Spätantike: G. Wöhrle / J. Althoff (Hrsg.), Biologie = Gesch. der Mathematik u. der Naturwissenschaften in der Antike 1 (1999) 253/81; Willensfreiheit u. Determination bei N. v. Emesa: B. Feichtinger u. a. (Hrsg.), Körper u. Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie = BeitrAltK 215 (2006) 143/57. – P. GRUNERT, Die Bedeutung der Hirnkammern in der antiken Naturphilosophie u. in der Medizin: Antike Naturwissenschaft u. ihre Rezeption 12 (2002) 151/82. – W. JAEGER, N. v. Emesa. Quellenforsch. zum Neuplatonismus u. seinen Anfängen bei Poseidonios (1914). – A. KALLIS, Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild N.' v. Emesa = MünstBeitrTheol 43 (1978). – G. KLINGE, Die Bedeutung der syr. Theologen als Vermittler der griech. Philosophie an den Islam: ZKG 58 (1939) 346/86. – H. A. KOCH, Quellenunters. zu N. v. Emesa (1921). – F. M. MÄRZ, Anthropologische Grundlagen der christl. Ethik bei N. v. Emesa, Diss. München (1959). – B. MOTTA, La paternità scomoda. La presenza dell'etica di Aristotele nella riflessione di Nemesio di Emesa sulla libertà morale: Atti e memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova 3, 112 (1999/2000) 37/62. – J. QUASTEN, Patrology 3³. The golden age of Greek patristic literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon (Utrecht 1966). – R. W. SHARPLES / PH. J. VAN DER EIJK (Hrsg.), N. On the nature of man = Translated texts for historians 49 (Liverpool 2008). – A. SICLARI, L'antropologia di Nemesio di Emesa = Filosofia e religione 9 (Padova 1974). – E. SKARD, Art. N.: PW Suppl. 7 (1940) 562/6; N.studien 1/5: SymbOsl 15/16 (1936) 23/43; 17 (1937) 9/25; 18 (1938) 31/41; 19 (1939) 46/56; 22 (1942) 40/8. – M. STRECK, Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei N. v. Emesa u. Gregor v. Nyssa = ForschKirchDogmGesch 88 (2005). – W. TELFER, The birth of Christian anthropology: JournTheolStud NS 13 (1962) 347/54; Cyril of Jerusalem and N. of Emesa (London 1955). – W. VAN HAMEL, Art. Némésius d'Émèse: DictSpir 11 (1982) 92/9. – G. VERBEKE, Filosofie en christendom in het mensbeeld van N. van Emesa (Brussel 1971). – G. VERBEKE / J. R. MONCHO, Némésius d'Émèse. De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise. Édition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius = Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum Suppl. 1 (Leiden 1975). – E. A. WYLLER, Die Anthropologie des N. v. Emesa u. die Alkibiades I-Tradition: SymbOsl 44 (1969) 126/45. – F. M. YOUNG, Adam and anthropos. A study of the interaction of science and the bible in two anthropological treatises of the 4th cent.: VigChr 37 (1983) 110/40. – M. ZONTA, Nemesiana Syriaca. New fragments from the missing Syriac version of the De natura hominis: JournSemStud 36 (1991) 223/58.

Sabine Föllinger / Diego De Brasi.

Nemesis s. Furie: o. Bd. 8, 699/722.

Neptunus s. Meer: o. Bd. 24, 519. 562/5.

Nereiden s. Meer: ebd. 522f.

Nero.

A. Nero als historische Persönlichkeit. I. Quellen. Historiographische Hauptquellen sind Tac. ann. 12/6; Suet. vit. Ner. u. Dio Cass. 61/3, in geringerem Umfang auch die vor den Annalen abgefassten Historien des Tacitus, welche die Zeit nach N.s Tod behandeln, sowie Joseph. ant. Iud. 20; b. Iud. 2; Plut. vit. Galb.; vit. Oth. (von der Vita Neronis sind nur Frg. erhalten) u. a. Die bei Tacitus selten angegebenen (meistens verlorenen) Quellen sind in der Forschung umstritten: für die neronische Zeit wohl Fabius Rusticus, der N.freund Cluvius Rufus, Schriften des älteren Plinius, die Memoiren der Agrippina (ann. 4, 53), Archivmaterialien u. a. (vgl. O. Devillers, Tacite et les sources des Annales [Berlin 2003] u. die klass. Analyse bei R. Syme, Tacitus 1/2 [Oxford 1958]). Hieronymus kannte Historien u. Annalen des Tacitus noch als zusammen 30 Bücher umfassende Kaisergeschichte (in Zach. comm. 3, 14, 2 [CCL 76A, 878]; Komm. u. a.: E. Koestermann [Hrsg.], Tacitus. Annalen 1/4 [1963/68]; H. Heubner / W. Fauth [Hrsg.], P. Cornelius Tacitus. Die Historien 1/5 [1963/82]; vgl. J. Tresch, Die N.bücher in den Annalen des Tacitus [1965]; zu Suetons N.-Biographie: K. Heinz, Das Bild Kaiser N.s bei Seneca, Tacitus, Sueton u. Cassius Dio, Diss. Berlin [1948]; P. A. Gallivan, Suetonius and the chronology of the Vita Neronis: Historia 23 [1974] 297/318; R. C. Lounsbury, Inter quos et Sportus erat. The making of Suetonius' ‚N.': ANRW 2, 33, 5 [1991] 3748/79; K. R. Bradley [Hrsg.], Suetonius' life of N. [Bruxelles 1978]; B. Warmington [Hrsg.], Suetonius' N.[2] [London 1999]; W. Kierdorf [Hrsg.], Sueton. Leben des Claudius u. N. [1992]). Umstritten ist, in welchem Umfang der für das Persönlichkeitsbild N.s wichtige Sueton Archivmaterialien u. Privatbriefe des Kaiserhauses benutzen konnte (vgl. L. de Coninck, Suetonius en de archivalia [Brussel 1983]; zu Cassius Dio: A. M. Gowing, Cassius Dio on the reign of N.: ANRW 2, 34, 3 [1997] 2558/90). Daneben treten Inschriften, *Münzen, Papyri u. archäologische Zeugnisse (Sammlungen: M. P. Charlesworth [Hrsg.], Documents illustrating the reigns of Claudius and N. [Cambridge 1939]; E. M. Smallwood, Documents illustrating the principates of Gaius, Claudius and N. [ebd. 1967]; Münzen: RomImpCoin 1[2], 133/87; E. A. Sydenham [Hrsg.], The coinage of N. [London 1920]; Mattingly, CRE 1, 200/84; A. Burnett / M. Amandry [Hrsg.], Roman provincial coinage 1 [ebd. 1992]; grundlegend D. MacDowall, Western coinages of N. [New York 1979]).

II. Leben u. Regierung Neros. a. Kindheit u. Jugend. Geboren als Lucius Domitius Ahenobarbus am 15. XII. 37 nC. in Antium als Sohn des Cn. Domitius Ahenobarbus (ProsImpRom[2] 2, 30 nr. 127 D; Konsul 32, gest. Ende 39 oder 40) u. der Julia Agrippina d. J. (ebd. 4, 302/5 nr. 641 I; 16/59 nC.) war der spätere Kaiser über seine Mutter ein Enkel des volkstümlichen Germanicus (ebd. 178 nr. 221 I) u. ein direkter Nachkomme des Augustus (Suet. vit. Ner. 6, 1). 49 nC. heiratete Kaiser Claudius N.s Mutter (Tac. ann. 12, 5f). Am 25. II. 50 adoptierte Claudius N. (Name nun N. Claudius Caesar Drusus Germanicus, bezeugt auch RomImpCoin 1[2], 125f nr. 75. 82). N. wurde konsequent als Kronprinz erzogen u. dabei gegenüber dem jüngeren Britannicus (ProsImpRom[2] 2, 186 nr. 820 C), Claudius' leiblichem Sohn, bevorzugt.

Der stoische Philosoph Seneca (ebd. 1, 102 nr. 617 A), aus dem Exil zurückbeordert, wurde zu seinem Erzieher bestellt, u. damit rasch zu einer prägenden Persönlichkeit für den künftigen Kaiser (Suet. vit. Ner. 7; Tac. ann. 12, 8; 13, 2; vgl. zu beider wechselvollen Beziehung R. Rilinger, Seneca u. N.s Konzepte zur Legitimation kaiserl. Herrschaft: Klio 78 [1996] 130/57; M. Fuhrmann, Seneca u. Kaiser N. [1997]). Im J. 51 wurde N. volljährig u. erhielt außerhalb Roms ein imperium proconsulare. Im J. 53 wurde N. mit Octavia (ProsImpRom^2 2, 266 nr. 1110 C), der Tochter des Claudius, verheiratet. Wie Claudius war N. früh Mitglied verschiedener Priesterkollegien (RomImpCoin 1^2, 125f nr. 75. 82: princeps iuventutis).

b. Frühe Regierungszeit. Am 13. X. 54 starb Claudius, nach einem Gerücht von Agrippina mit Wissen N.s durch ein Pilzgericht vergiftet (*Gift), weil er Britannicus N. gleichstellen wollte (Tac. ann. 12, 65/8; Suet. vit. Claud. 44; vit. Ner. 33). Noch am selben Tag wurde N. von den Prätorianern akklamiert u. zum Kaiser erhoben; der Senat verlieh ihm das volle *Imperium proconsulare u. die tribunicia potestas. Offizieller Name ist jetzt N. Claudius Caesar Augustus Germanicus. Konsul war N. 55, 57, 58, 60 u. 68 nC. Während der ersten Jahre seiner Regierung respektierte N. unter dem Einfluss Senecas u. des Prätorianerpräfekten Sextus Afranius Burrus (ProsImpRom^2 1, 74 nr. 441 A) weithin noch Senat u. überlieferte Ordnungen. N.s erste Senatsrede, von Seneca geschrieben, verspricht Orientierung an der Regierung des *Augustus. Die Macht solle zwischen Princeps u. Senat geteilt werden (‚Dyarchie': Tac. ann. 13, 4f. 10; Suet. vit. Ner. 10, 1). Den Titel Pater patriae lehnte er wegen seiner Jugend ab (ebd. 8), um ihn kurz darauf iJ. 55 doch zu akzeptieren. – Die ersten fünf Regierungsjahre N.s gelten traditionell als die glücklicheren seiner Ägide, wobei der Einfluss des Seneca u. des Burrus oft gegen den der Mutter gestellt wird, u. als eine Wiederholung der ‚guten' Regierung des Augustus. Von diesem quinquennium Neronis spricht nach Aur. Vict. Caes. 5, 2/4; PsAur. Vict. epit. 5, 2/5 zuerst Trajan. O. Murray (The ‚quinquennium Neronis' and the Stoics: Historia 14 [1965] 41/61) sah darin einen nachträglichen Legitimationsversuch stoischer Beteiligung an der Regierung N.s. Doch ist Senecas Einfluss auf konkrete Entscheidungen kaum nachweisbar u. von einer Verschlechterung der Regierung spricht vor allem Tacitus. Diese Sachverhalte sind zur Beurteilung von Paulus, Rom. 13, 1/7 wichtig, da der Römerbrief noch vor Ende dieser Jahre geschrieben wurde (skeptisch zu dieser traditionellen Sicht: S. Krauter, Stud. zu Röm. 13, 1/7 [2009] 55/88).

c. Mittlere Jahre. Nach seinem 21. Geburtstag versuchte N. zunehmend, sich fremden Einflüssen zu entziehen, blieb aber anfällig für Schmeicheleien u. Manipulation, die er oft nicht durchschaute. Agrippinas Versuche, ihre Macht über ihren Sohn zu halten, gingen angeblich so weit, dass sie ihn verführte (Suet. vit. Ner. 28). 59 wurde sie im Auftrag N.s ermordet, nachdem ein vorgetäuschter Unfall missglückt war (Tac. ann. 14, 1/11; Dio Cass. 62, 11/4); danach wurde sie zur Staatsfeindin erklärt. Obwohl die Details rasch bekannt wurden, schadete der Tod der beim Volk unbeliebten Agrippina der Beliebtheit N.s nicht. Für N. bedeutete ihr Tod einen Dammbruch: Immer stärker wurde seine Regierung durch Willkür, theatralische Selbstinszenierung u. offene Tyrannei mit megalomanen, grausamen, aber auch narzisstisch-infantilen Zügen geprägt, die sich in Vergnügungs- u. Prunksucht äußerten. Paranoia (Halluzinationen) u. extreme Stimmungsschwankungen sind gut bezeugt (vgl. etwa Tac. ann. 14, 19, 1/3; Dio Cass. 61, 14, 4). Man erzählte, N. habe in seinen frühen Jahren nie geträumt (Tert. an. 44, 2; 49, 2; also Zeichenverweigerung durch die Gottheit wie 1 Sam. 28, 6; bBerakot 14a. 55b), sei aber nach Agrippinas Ermordung durch Albträume geplagt gewesen, vor allem direkt vor seinem Tod (vgl. Suet. vit. Ner. 34, 4; 46, 1; G. Weber, Kaiser, Träume u. Visionen in Prinzipat u. Spätantike [2000] 447/53; zum medizinischen Aspekt A. Esser, Cäsar u. die julisch-claudischen Kaiser im biologisch-ärztlichen Blickfeld [Leiden 1958] 176/200; Th. Kissel, Kaiser zwischen Genie u. Wahn. Caligula, N., Elagabal [2006]). N. versuchte sogar, seiner Alpträume mit magischen Ritualen Herr zu werden (Suet. vit. Ner. 34, 4; 46, 1). – Von Octavia erzwang N. 59 die Scheidung wegen Unfruchtbarkeit (*Kinderlosigkeit), um die (zu dieser Zeit schwangere) Poppaea heiraten zu können. Da Octavia gegen ihre Behandlung protestierte, wurde sie des *Ehebruchs u. der *Abtreibung angeklagt u. auf Geheiß N.s am 9. VI.

62 getötet (Tac. ann. 14, 59/64; Suet. vit. Ner. 35). Nach Octavias Tod ließ N. sie jedoch zur Göttin (diva) im öffentlichen Kult erheben. Nach dem Tod des Burrus 62 nC. zog sich auch Seneca endgültig aus der Politik zurück (reflektiert in seiner Schrift De otio). Zwölf Tage nach seiner Scheidung von Octavia heiratete N. die zu dieser Zeit zweimal geschiedene Poppaea Sabina (ProsImpRom² 6, 363/5 nr. 850 P), die ihm am 21. I. 63 eine wenige Wochen nach der Geburt verstorbene Tochter Claudia gebar (ebd. 2, 258 nr. 1061 C), die er nach ihrem Tod wie Octavia zur diva erklären ließ. N. war damit Ehemann u. Vater staatlich verehrter Götter. Im Frühsommer 65 starb die zu dieser Zeit wieder schwangere Poppaea durch Verschulden N.s (Fußtritt: Tac. ann. 16, 6; Suet. vit. Ner. 35). N. ließ sie dennoch pompös im Mausoleum Augusti beisetzen u. konsekrieren (*Consecratio). 66 heiratet N. Statilia Messalina (für diese bereits ihre fünfte Ehe; ProsImpRom² 7, 2, 325f nr. 866 S). Sowohl diese als auch Poppaea führten den Augusta-Titel (nicht jedoch N.s erste Frau Octavia). Wie alle Frauen N.s, seine Mutter u. sein Vorgänger Claudius auf neronischen Münzen geehrt wurden (RomProvCoin 1, 51), so auch seine verstorbene Tochter (Caesarea Paneas: ebd. 1, 670 nr. 4845f). N. blieb ohne dynastischen Thronfolger. Zwei homosexuelle Eheschließungen N.s, mit dem Freigelassenen Sporus, genannt ‚Sabina', dessen Aussehen ihn an die verstorbene Poppaea erinnerte (Dio Cass. 63, 12f; Suet. vit. Ner. 28), u. einem Knaben Pythagoras (Tac. ann. 15, 37), waren theatralische Inszenierungen, die von den Zeitgenossen als eher geschmacklos erlebt wurden.

d. Die letzten Jahre Neros. N.s Liebe zu *Musik, Gesang, Wagenrennen u. Spektakeln tritt immer mehr in die Öffentlichkeit. N. nahm nicht nur an Gelagen u. öffentlichen Spielen teil, sondern besuchte in Verkleidung mit Kumpanen auch die Tavernen u. Spelunken der Stadt. Willkürhinrichtungen u. Vermögenskonfiskationen wurden immer häufiger (vgl. B. Baldwin, Execution, trials, and punishments in the reign of N.: ParolPass 22 [1967] 425/39). *Lucanus, Neffe Senecas u. wohl begabtester Dichter seiner Zeit, erhielt Schreibverbot u. wurde nach Beteiligung an der pisonischen Verschwörung zum Suizid gezwungen. Gerade in Lucans verschlüsselter Kritik am Prinzipat lässt sich im Kontrast zu seinem anfänglichen Lob des Kaisers die Desillusionierung u. zunehmende Kritik der röm. Oberschicht gegenüber dem Kaiser erkennen. Zwar leistete der Senat lange keinerlei Widerstand, was N. in seinen Allmachtsphantasien bestärkte (Suet. vit. Ner. 37, 3; Tac. ann. 13, 25). Doch wurde er von der Oberschicht dafür verachtet, dass er zunehmend als Sänger, Kitharöde u. Wagenlenker öffentlich auftrat, Tätigkeiten, die sonst unteren Gesellschaftsschichten vorbehalten waren, um deren Gunst er erkennbar bemüht war (ebd. 15, 33). Im J. 60 wurden die Neronia als penteterische Spiele gegründet (Suet. vit. Ner. 12, 3; Wiederholung iJ. 65).

e. Außenpolitik u. militärische Konflikte. Das Fehlen einer verantwortlichen administrativen u. außenpolitischen Staats- u. Militärführung machte sich ab etwa 60/62 zunehmend bemerkbar. Im noch nicht lange besetzten Britannien (Eroberung ab 43 nC.) nahmen nicht nur die lokalen Konflikte mit Silures u. Ordovicii zu, sondern es kam auch 60 zu einem großen Aufstand, der aber niedergeschlagen werden konnte (*Britannia). – Schwerwiegender wurden die Konflikte im Osten, erst der Streit um den armenischen Königsthron, dann der jüd. Krieg (vgl. allgemein W. Schur, Die Orientpolitik des Kaisers N. [1923]; E. M. Sanford, N. and the east: HarvStudClassPhilol 48 [1937] 75/103; Charles-Picard, Néron 163/73; M. Heil, Die oriental. Außenpolitik des Kaisers N. [1997]). Die traditionelle Rivalität zwischen Rom u. dem Partherreich entzündete sich vor allem immer wieder neu an der Besetzung des armenischen Königsthrones, um den sich neben Arsakiden auch Herodier bemühten (s. u. Sp. 869). Erst das sowohl diplomatische als auch militärische Geschick des Cn. Domitius Corbulo (ProsImpRom² 3, 45 nr. 142 D) brachte 62/63 ein klares Übergewicht zugunsten Roms. Schließlich kam es 66 zur Huldigung N.s durch den arsakidischen Prinzen u. Magier Tiridates in Rom u. dessen anschließender Krönung, eines der spektakulärsten Ereignisse der Regierungszeit N.s (Dio Cass. 63, 1/8; 68, 20; Tac. ann. 15, 1/17. 24/31; Suet. vit. Ner. 13, 1f; 30, 2; Plin. n. h. 30, 6; vgl. M. Karras-Klapproth, Prosopographische Stud. zur Gesch. des Partherreichs [1988] 179/83; M. Lemosse, Le couronnement de Tiridate: Festschr. G. Gidel [Paris 1961] 455/68; L. Sperti, Nerone e la ‚submis-

sio' di Tiridate in un bronzetto da Opitergium [Roma 1990]). Der armenische Thron wurde seitdem nur nach Abstimmung mit Rom besetzt, wogegen erst wieder der Partherkönig Osroes 110/12 nC. bei der Einsetzung des Parthamasiris verstieß (Dio Cass. 68, 17, 2f; zum Ganzen U. Hackl / B. Jacobs / D. Weber [Hrsg.], Quellen zur Gesch. des Partherreiches 2 [2010] [kommentierte Slg. der Texte]). – Im Sommer 66 bricht der jüd. Krieg aus. Nach einer missglückten Offensive des syr. Statthalters Cestius Gallius wird im Dezember 66 der altgediente Feldherr Vespasian mit der Führung des Krieges beauftragt. Zu einem Ende des jüd. Krieges kommt es erst nach N.s Tod. Gebietsvergrößerungen des Imperiums brachten in der Ära N.s nur der Übergang des Königreiches Pontus nach dem Tod Polemons u. eines Alpengebietes nach dem des Fürsten Cottius (Suet. vit. Ner. 18; die Details sind umstritten).

f. Innen- u. Kulturpolitik. Innenpolitisch war N. anfänglich nicht ungeschickt; viele gesetzliche Änderungen wurden auch später noch als Verbesserungen bewahrt (ebd. 16f). Doch wurden diese bald von Willkür u. Prunksucht überschattet. Vor allem wurde der große Brand Roms 64 zum Desaster (s. u. Sp. 864/8), obwohl rasche energische Hilfsmaßnahmen in die Wege geleitet wurden u. der schnelle Wiederaufbau der Stadt deutliche Verbesserungen mit sich brachte (Restriktionen der Bauhöhe, breitere Straßen). Jedoch wurde N. übelgenommen, dass er ein gigantisches Areal für seinen neuen Palast reservierte, die Domus aurea zwischen Esquilin u. Palatin (Tac. ann. 15, 42). Auch kam es zu einer Geldentwertung mit Gewichtsreduktion des Denarius u. des Aureus. N. hatte schon früher die von Claudius ausgesetzte aes-Prägung wieder aufgenommen u. ergänzt (RomImpCoin 1^2, 133/49; wohl nach dem Vorbild griech. Städte). Dabei war N.s Münzreform insgesamt wohldurchdacht u. hatte im Prinzip bis in die Zeit *Caracallas Bestand; die Prägung der Münzen selbst erreichte einen hohen Grad künstlerischer Exzellenz (vgl. A. Kunisz, Quelques remarques sur la réforme monétaire de Néron: G. Vallet [Hrsg.], Les ‚dévaluations' à Rome 1 [Rome 1978] 89/97; M. A. Levi, Corso dei prezzi e riforma monetaria neroniana: ebd. 2 [1980] 173/83). Unwahrscheinlich ist die Angabe Hist. Aug. vit. Aurelian. 21, N. habe wie Claudius das Pomerium ausweiten lassen; für einen solchen Schritt wären ältere deutliche Belege zu erwarten. Die Domus aurea wurde zu einem Symbol neronischer Megalomanie: Ihre Parkanlagen mit See holten das otium des ländlich-idyllischen Lebens in die Großstadt. Sie war aber auch Palast der Sonne (vgl. die N. als Sol u. seiner Gemahlin als Luna gewidmete Inschrift zweier für den Hausrat zuständiger Palastsklaven CIL 6, 31033; vgl. H. Knell, Bauprogramme röm. Kaiser [2004]; A. Balland, Nova urbs et ‚neapolis'. Remarques sur les projets urbanistiques de Néron: MélÉcFrançRome Ant. 77 [1965] 349/93; F. S. Kleiner, The arch of N. in Rome [Roma 1985]; M. P. O. Morford, The distortion of the Domus aurea tradition: Eranos 66 [1968] 158/79; L. F. Ball, The Domus aurea and the Roman architectural revolution [Cambridge 2003]). – Zunehmend von der Senatsaristokratie abgelehnt, vernachlässigte N., selbst ohne militärischen Ehrgeiz, die Armee. Nach 65 hatte N. fast nur noch in der stadtröm. plebs Freunde, die er mit Spielen unterhielt u. zu deren Getreideversorgung er den Hafen Ostia hatte ausbauen lassen, so dass der Kornpreis selbst 62 nach einer sturm- u. brandbedingten Zerstörung von 300 Handelsschiffen stabil blieb. Zu einer schon 58 geplanten weitgehenden Steuerreform (Abschaffung aller indirekten Steuern u. Zollgebühren mit Hoffnung auf wachsende direkte Steuern) kam es nach Einspruch der Berater jedoch nicht (Tac. ann. 13, 50). Doch stiegen N.s eigene Ausgaben beständig. Während N. aus dem kaiserl. Fiscus 57 nC. noch 40 Mio. Sesterzen u. 62 nC. gar 60 Mio. an die Staatskasse (das Aerarium) überweisen konnte, musste diese seine gigantischen Ausgaben 64 nC. mit 10 Mio. bezuschussen (M. T. Griffin, N. [London 1984] 199f). Im J. 65 kam es zu einer förmlichen Verschwörung in senatorischen Kreisen, deren Ziel die Eliminierung N.s u. seine Ersetzung durch C. Calpurnius Piso (ProsImpRom^2 2, 55 nr. 284 C) war (Tac. ann. 15, 48/74; Dio Cass. 62, 24f). Die große Zahl beteiligter Personen führte zum Auffliegen der Pläne u. einer Denunziationswelle. An der Figur des Prätorianertribunen Subrius Flavus veranschaulicht Tacitus die Motive der Verschwörung. Dieser begründete den Bruch seines *Fahneneides gegenüber N.: oderam te ... nec quisquam tibi fidelior militum fuit, dum amari meruisti: odisse coepi,

postquam parricida matris et uxoris, auriga et histrio et incendiarius extitisti (Tac. ann. 15, 67). Piso u. auch Seneca wurden zum Suizid gezwungen (65 nC.; *Exitus illustrium virorum). Tacitus' Darstellung der Ereignisse ist allerdings tendenziös-manipulativ, wie ein Vergleich mit dem erhaltenen Senatsbeschluss zeigt (C. Damon, The trial of Cn. Piso in Tacitus' annales and the senatus consultum de Cn. Pisone Patre: AmJournPhilol 120 [1999] 143/62). 66 wurden auch Caius Petronius (ProsImpRom[2] 6, 112 nr. 294 P) u. Thrasea Paetus (ebd. 283 nr. 1187 C) Opfer der Willkür N.s, jener ein langjähriger Favorit u. Arbiter elegantiae des neronischen Hofes, dieser ein stoischer Philosoph u. öffentlicher Kritiker des Kaisers. Mit Thraseas Todesszene endet der erhaltene Text der Annalen des Tacitus. Auch der bedeutendste Feldherr der Epoche, Corbulo, den N. offenbar zunehmend als Konkurrenz empfand, wurde 67 zum Suizid gezwungen.

g. Griechenlandreise u. ‚Hellenizität'. Am 25. IX. 66 brach der Kaiser nach Griechenland auf, wo er sich als Wagenlenker, Sänger u. Kitharöde feiern ließ u. an allen Wettkämpfen teilnahm (Athen u. Sparta jedoch mied). N. erklärte auf seiner Reise feierlich die Freiheit Griechenlands von allen Abgaben u. römischer Vorherrschaft (Suet. vit. Ner. 24, 2; Proklamation von Korinth am 28. XI. 67: Dessau nr. 8794). Das brachte ihm Dankbarkeit bei griechischen Intellektuellen ein (Plutarch, Dio Chrysostomus), blieb aber politisch fast folgenlos (vgl. H. Halfmann, Itinera principum. Geschichte u. Typologie der Kaiserreisen im Röm. Reich [1986]; K. R. Bradley, The chronology of N.s visit to Greece A. D. 66/67: Latom 37 [1978] 61/72; ders., N.s retinue in Greece A. D. 66/67: IllClassStud 4 [1979] 152/7; M. Meier, ‚Qualis artifex pereo'. N.s letzte Reise: HistZs 286 [2008] 561/603; R. B. Moberly, Had ‚Caesar' [ὁ βασιλεύς 1 Clem. 37] gone to Corinth?: Augustinianum 36 [1996] 297/311; D. W. Ball, A gentler kind of beast? N.s image in the Greek world, Diss. Cincinnati [1993]). Insgesamt ist das Maß der ‚Hellenizität' N.s umstritten: So bevorzugte er das griech. Theater vor dem urröm. Gladiatorenwettkampf (*Gladiator), an dem er keinerlei Interesse zeigte. Ob N. einen ‚griech. Geist' erwiesen habe, diskutiert noch der unter Lukians Namen tradierte Dialog N. (vgl. auch die positive Kontrastierung gegenüber Domitian Philostr. vit. Apoll. 5, 41 u. das eher zurückhaltende Urteil Epict. diss. 1, 25, 22f; 3, 22, 30; 4, 5, 18).

h. Nero als Dichter. Als Dichter war N. vor allem von der Geschichte Trojas fasziniert, die er frei bearbeitete. Er schrieb lyrische, dramatische u. besonders epische Dichtungen, auch Satiren u. Erotisches, u. erscheint vielleicht nur aus der kritischen Perspektive der Gegner als Dilettant. Die in den Persiusscholien N. zugewiesenen Verse stammen schwerlich von diesem, u. auch der Midas-Vergleich Pers. sat. 1, 121 wurde vielleicht erst in der Rezeption primär auf N. bezogen. N. nahm sich als Künstler jedenfalls sehr ernst u. publizierte auch (Sen. nat. quaest. 1, 5, 6); doch sind nur Fragmente erhalten (FrgPoetLat[3] 326/31; vgl. Schubert 95/100). Frühe Plagiatsvorwürfe (Martial. 3, 20; Suet. vit. Ner. 52 u. a.) lassen sich nicht mehr aufklären (*Plagiat).

j. Der Untergang. Nach seiner Rückkehr nach Rom im Frühjahr 68 wurde N. mit dem Aufstand des Iulius Vindex (ProsImpRom[2] 4, 294 nr. 628 I), des Statthalters von Gallien, konfrontiert. Die Opposition in Rom formierte sich: N.s Untergang war absehbar geworden. L. Livius Ocella Servius Sulpicius Galba (3 vC./69 nC.; ProsImpRom[2] 7, 2, 366 1003 S) erhob im April 68 von Spanien aus Thronansprüche (Dio Cass. 64, 4, 5) u. begann mit seinen Truppen den Marsch auf Rom (Einzug in Rom Sept./Okt. 68). In Rom selbst brach das System der Unterstützung des Kaisers zusammen, vor allem nachdem sich die Prätorianer von ihm abgewendet hatten. Vom Senat am 8. VI. 68 zum hostis populi Romani erklärt, beging N. in der Villa seines Freigelassenen Phaon Selbstmord (qualis artifex pereo: Suet. vit. Ner. 49, 1; artifex hier ‚Schauspieler'; vgl. auch Joseph. b. Iud. 4, 493). Als Todestag wurde oft der 9. VI. 69 angegeben (nach der Chronik des Hieronymus), aber eine Kombination der Angaben bei Dio Cassius bzw. Xiphilinus 63, 3; 66, 17, 4 führen auf den 11. VI., der durch Vettius Valens (s. u. Sp. 856) gestützt wird. Mit N. endete die julisch-claudische Dynastie. Es folgten die Wirren des Vierkaiserjahres, die vielfach als äußerste Gefährdung des Imperiums erlebt wurden (vgl. Joseph. b. Iud. 4, 657; 4 Esr. 12, 18). Die Ereignisse nach N.s Tod sind vor allem durch Tacitus gut bekannt, der die Reaktionen des Senats, des Ritterstandes u. der stadtröm. Bevölkerung

schildert (vgl. W.-R. Heinz, Die Furcht als politisches Phänomen bei Tacitus [Amsterdam 1975] 24/6). Der Senat ordnete sofort nach N.s Tod an, dass jede Memoria getilgt werde (hostis iudicatio). Umstritten ist, inwiefern von einer *memoriae damnatio gesprochen werden kann. Drei mit N. aus früheren Jahren verbundene Frauen (u. a. Acte) nahmen sich der rasch verbrannten Leiche N.s an u. begruben seine Asche (H. W. Benario, ‚Three Tacitean women': Rome and her monuments, Festschr. K. A. Geffeken [Wanconda 2000] 587/601). Die Asche N.s wurde im Grabmal der Domitii Ahenobarbi auf dem Monte Pincio ohne Staatsbegräbnis beigesetzt, nicht mit den anderen Kaisern der julisch-claudischen Dynastie im Mausoleum des Augustus (Suet. vit. Ner. 50). Über das Grab N.s existierten jedoch schon wenig später konkurrierende Überlieferungen, die zur N.-redivivus-Sage beitragen sollten (Pascal 234/64).

k. Zeitgenössische kritische Wahrnehmungen. (Zum *Herrscherkult s. unten.) In Rom wurde N. schnell zum Inbegriff des größenwahnsinnigen Tyrannen (Octavia). Schon Plin. n. h. 7, 46 nennt ihn hostis generis humani, Stat. silv. 2, 7; 5, 2 zeichnet ihn als Tyrannen. Martial (der die letzten Jahre N.s noch in Rom miterlebte) evoziert oft das Bild des verbrecherischen u. vor allem grausamen Kaisers (7, 21. 34. 44f; 8, 52. 70; 9, 26; 11, 33; epigr. 28; vgl. Schubert 290/304). Aufwendige Umprägungen von Münzen sind vereinzelt bezeugt (seltener jedoch als bei Münzen des Gaius; V. Zedelius, N. calvus? Antike Veränderungen an Bronzemünzen des Kaisers N.: Das Rhein. Landesmuseum Bonn. Bericht aus der Arbeit des Museums 2 [1979] 20/2; vgl. auch M. Bergmann / P. Zanker, Damnatio memoriae. Umgearbeitete N.- u. Domitianporträts: JbInst 96 [1981] 317/41). Nur von wenigen eindeutig N. porträtierenden Statuen sind Fragmente erhalten (u. a. im Mus. Naz. d'Antichità, Parma, u. Louvre, Paris; ein Frg. aus Fishbourne Roman Palace bei Chichester, West Sussex, UK, wurde erst 2010 identifiziert. Zu Porträts N.s vgl. K. Fittschen / P. Zanker, Katalog der röm. Porträts in den kapitolin. Museen 1^2 [1994] nr. 17f; R. M. Schneider, Gegenbilder im röm. Kaiserporträt: M. Büchsel / P. Schmidt [Hrsg.], Das Porträt vor der Erfindung des Porträts [2003] 59/76; U. W. Hiesinger, The portraits of N.: AmJournArch 79 [1975] 113/24; E. R. Varner, Mutilation and transformation [Leiden 2004] 46/85). Auch neronische Inschriften sind in Rom selbst nur wenige erhalten (CIL 6, 926f. 31288. 36912. 40418 [= 31289]; vgl. W. Eck, Die Vernichtung der memoria N.s.: J.-M. Croisille / Y. Perrin [Hrsg.], Neronia 6 [Bruxelles 2002] 285/95). N.kritik führte auch dazu, dass rasch eigene Schriften über die Opfer von N.s Regime entstanden (Plin. ep. 1, 17; 5, 5). – Von nerofreundlicher Geschichtsschreibung ist uns nichts direkt erhalten; ihre Existenz bezeugen Joseph. ant. Iud. 20, 154; Martial. 3, 20; Tac. ann. 1, 1, 2.

l. Revisionen des Nerobildes. Das durchgehend düstere Negativbild in unserer Tradition ist in erster Linie durch Tacitus u. Sueton geprägt u. muss durch andere Aspekte ergänzt werden. Jüngere revisionistische Ansätze versuchen sich öfters an einer ‚Ehrenrettung' N.s (zB. M. Fini, Nerone [Milano 1993]; R. Holland, N. [Stroud 2002]).

III. Herrscherkult u. imperiale Ideologie. N.s Propaganda stand in wachsendem Kontrast zu den Realitäten seines Reiches, ein Grund für sein Scheitern. So wurden im Spätsommer 66 (trotz der Entwicklungen in Judaea u. des wenig glanzvollen Ausganges des Partherkonfliktes) die Flügeltore des Ianus Geminus auf dem Forum Romanum geschlossen, was N. auf Münzen feiern ließ (Mattingly CRE 1, 263 nr. 320; RomImpCoin 1^2, 177 nr. 438f); zu einer Schließung kam es danach erst wieder iJ. 70 unter Vespasian (R. Turcan, Janus à l'époque impériale: ANRW 2, 17, 1 [1981] 374/402). In Hinsicht auf imperiale Ideologie u. Herrscherkult sind große Unterschiede zwischen der Stadt Rom u. den verschiedenen Provinzen u. auch zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen sichtbar. N.s Herrschaft war von Anfang an von massiver Propaganda umgeben, zumal er in seinen ersten Jahren als jugendlicher Hoffnungsträger galt. Eine Verherrlichung der Herrschaft N.s als einer neuen apollinischen aurea aetas (Rückgriff auf Vergils 4. Ekloge) ist uns greifbar in der 1., 4. u. 7. Ekloge des Calpurnius Siculus (die übliche Frühdatierung wird jedoch bestritten durch Champlin; 57/59 nC. nach Schubert), in den beiden Carmina Einsidlensia, in den Laudes Neronis der Seneca zugeschriebenen Apocolocyntosis u. im N.enkomium in Lucans Pharsalia. Calp. ecl. 1; Sen. clem. 1, 1/4 u. a. entfalten dabei auch Friedenspathos: N.

muss den Frieden nicht wie einst Augustus erst durch Krieg herstellen. Der These, die N.panegyrik speziell in den bukolischen Carmina Einsidlensia sei parodistisch angelegt (so zum ersten Einsiedlergedicht u. a. Schubert 137), wird wohl mit Recht von B. Merfeld (Panegyrik - Paränese - Parodie? [1999]) widersprochen. Calpurnius Siculus sieht N. sogar als Epiphanie Jupiters (4, 142/5: tu quoque mutata seu Iuppiter ipse figura, | Caesar, ades seu quis superum sub imagine falsa | mortalique lates [es enim deus]; hunc, precor, orbem, hos, precor, aeternum populos rege; ähnlich Leonidas: Anth. Gr. 9, 352). Später wurde sein Kult an den des Zeus angeglichen (ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος Νέρων ... Ζεὺς ἐλευθέριος: IG 7, 2713 aus Karditsa, Achaia; zu N. als Zeus weitere Belege bei H. Schwabl, Art. Zeus: PW Suppl. 15 [1978] 1407. 1453 u. zur Deutung F. Bömer, Unters. über die Religion der Sklaven in Griechenland u. Rom 1 [1981] 113), vor allem aber an den des Apollo (Senatsakklamation Νέρωνι τῷ Ἀπόλλωνι [Dio Cass. 62, 20, 5]). Sehr selten war eine Verehrung N.s als *Asclepius oder *Heracles (vgl. G. Schumann, Hellenist. u. griech. Elemente in der Regierung N.s [1930] 23/8); erstaunlicherweise fehlte eine solche als *Liber (Dionysos). Poppaea ist ‚Gattin des Zeus' (Anth. Gr. 9, 355). Die Apocolocyntosis, eine satirische Abrechnung mit der Regierung des Claudius, lobt die clementia, moderatio u. innocentia N.s, erhebt ihn über Augustus u. vergleicht ihn mit Apollo; mit seiner Regierung werde der Schicksalsfaden golden. Im Tempel des Mars Ultor wurde ein Bild N.s aufgestellt, das an Größe dem des Gottes gleichkam (Tac. ann. 13, 8, 1), eine Ehrung, die es zuvor nur für Caesar gegeben hatte. Bescheidenheitsgesten wie die Ablehnung massiv goldener Statuen (ebd. 13, 10, 1) hielten nicht lange vor. Nicht überzeugen kann Champlins Versuch (113/6), in Abrede zu stellen, dass es schon vor 59 eine Vorwegnahme der späteren Außenrepräsentation des N. als Apollo u. Sol im höfischen Umkreis des Herrschers gegeben habe (so mit archäologischen Belegen vor allem M. Bergmann, Die Strahlen der Herrscher [1998] 133/230). Baebius Italicus (Vf. der Ilias Latina) deutet N. als neuen **Aeneas u. Augustus. In Senecas De clementia ist N. ein stoischer Herrscher am Anfang seiner Entwicklung, u. ein maßvoller Richter, zugleich aber auch eine Art irdischer Vizeregent der Götter (zum Motiv der clementia s. speziell die Anekdote clem. 2, 1, 2). Seine Göttlichkeit hänge immer von seiner Tugend ab (ep. 41). Senecas Tragödien verhandeln Fragen von Macht u. Korruption, vielleicht in Verarbeitung von Senecas eigenem Scheitern als Ratgeber N.s (dann ab 59 zu datieren). Auch die Epistulae morales enthalten in ihrer Kritik an luxuria (*Luxus II), Grausamkeit, Gier (*Habsucht [Geiz]), Perversion, Eitelkeit, verfehlter Verwaltung u. Machtpolitik möglicherweise zahlreiche implizite N.hinweise, ohne dass diese im Einzelnen nachweisbar wären (vgl. auch die Kritik an der Idee eines saeculum aureum ep. 115, 12f). Das massive Lob N.s bei Lucan. 1, 33/66 wird faktisch zurückgenommen (7, 385/459: Kritik an Tyrannei; vgl. Schubert 109/28). Latente Opposition entzündete sich bei Zeitgenossen oft an Einzelheiten, zB. bei dem Agrarökonomen Colum. 1 praef.; 10 praef. an der Domus aurea u. a. Bei Petronius sind in der Satire auf Trimalchio Luxus u. Theatralität des kaiserl. Hofes allenfalls neckisch-freundschaftlich im Blick (vgl. auch die Ritualsatire sat. 60). Es ergibt sich also ein vielfältig-differenziertes u. ambivalentes Bild der Verehrung N.s zu seinen Lebzeiten, gerade auch in Rom selbst. – Weihinschriften für N. sind im gesamten Imperium gefunden worden, von Chichester, UK (RomInscrBrit 1 nr. 92) u. Durazzo, Makedonien (AnnÉpigr 1923 nr. 40: flamini Neronis Claudii Caesaris Aug[usti] Germanici) über Pompeji (CIL 4, 1185: flamen Neronis Caesaris Aug[usti] filii) bis nach Kos, Asien (Ditt. Syll.[3] nr. 804) u. natürlich Rom selbst (CIL 6, 927: Neroni Caesari Aug[usto] et sancto Silvan[o] aediculam cum imagin[ibus]); man sieht, wie der Kaiser auch in den privaten Kult integriert werden konnte. Die stadtröm. Ehrungen für N. nennt Tacitus mit explizitem Verdruss (ann. 14, 64, 3). Auch dem Genius des Kaisers wurde geopfert, wie die Arvalakten zeigen (CIL 6, 2042 = 32354; J. Scheid [Hrsg.], Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt [Rome 1998] 28). Persönliche Kaiserfrömmigkeit spiegelte sich in dem Glauben, N.s Präsenz beeinflusse die Fruchtbarkeit der Felder u. die Ergiebigkeit des Bergbaus (Tac. ann. 16, 2, 2; vgl. Calp. ecl. 4, 102/16), u. auch im kommunalen Kult der kaiserl. Familie, zB. im etruskischen Luna (CIL 11, 6955 vJ. 63). Der Monat April wurde in Neroneus umbenannt (Suet. vit.

Ner. 55; bezeugt auch durch pompeianische Graffiti: AnnÉpigr 1930 nr. 124f). Nach der pisonischen Verschwörung folgten neue Namen für Mai u. Juni (Tac. ann. 16, 12, 2). Erst stadtrömisch, dann reichsweit wurde ab 64 auf N.s Münzen die solare Strahlenkrone gezeigt, die vorher konsekrierten Staatsgöttern (Divi) vorbehalten u. die selbst bei konsekrierten Kaisern nicht allgemein üblich war (Bergmann aO. 172/4; bei Caligula nur auf kleinasiat. Münzen); Vespasian u. Titus folgten ihm hierin. Zur Errichtung eines Tempels für N. als Staatsgott in Rom (templum divo Neroni: Tac. ann. 15, 74, 3) kam es aber nicht, da dieser als Todesomen hätte gelten können. Wie ernstgemeint der Plan einer Umbenennung Roms in Neropolis (Suet. vit. Ner. 55) war, wissen wir nicht. Das ostkilikische Neronias führte seinen Namen noch bis ins 4. Jh. (zum palästin. Neronias s. u. Sp. 869; Champlin 24. 274/6 über weitere Städte, die nach N. benannt wurden). – In Griechenland feiert die Inschrift IG 7, 2713 aus Akraiphia in Boötien N. als ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος Νέρων αὐτοκράτωρ μέγιστος, ‚Nero, der größte Herrscher, der Herr der ganzen Welt' u. νέος Ἥλιος ἐπιλάμψας τοῖς Ἕλλησιν, ‚neue Sonne, die den Griechen erstahlte', weil dieser auf seiner Griechenlandreise am 28. XI. 67 nC. die Autonomie Griechenlands verkündet hatte (Neos Helios ist auch schon Gaius). Dabei wurden N.priester installiert u. ein Altar des Zeus Soter umgewidmet (D. C. Braund, Augustus to N. [London 1985] 102f). Plutarch fühlte sich an die ähnliche Proklamation des Titus Flaminius 197 vC. erinnert (vit. Flam. 12, 8). Zur Selbstinszenierung gehörte auch die Rhetorik neronischer Edikte (M. A. Benner, The emperor says. Stud. in the rhetorical style in edicts of the early empire [Göteborg 1975] 116/26). Einen literarisch raffinierten Nachhall findet die Hochschätzung des Kaisers in Plutarchs Jenseitsvision des Thespesios: Diese beschreibt, wie die Seele N.s durch Wiedergeburt als Viper (die nach der Sage ihre Mutter bei ihrer Geburt tötet) bestraft werden soll, dann aber durch eine himmlische Stimme begnadigt wird, zu einem sangeskundigen Sumpfbewohner (*Frosch; kaum Schwan) zu werden. Er habe ja dem ‚von den Göttern am meisten geliebten Geschlecht' (den Griechen) die Freiheit geschenkt (ser. num. vind. 32, 567EF; vgl. zur Strafe N.s Plat. leg. 872c/3a u. zum Frosch speziell Petron. sat. 77, 6 sowie die vorneronischen Froschfabeln des Phaedrus; zum mittelalterl. Nachleben: R. M. Frazer, N. the singing animal: Arethusa 4 [1971] 215/8; vgl. F. E. Brenk, From rex to rana: ders., Relighting the souls [1998] 82/103). Plutarchs Haltung gegenüber N. ist auch sonst ambivalent (Plut. vit. Ant. 87, 4; garr. 505C; praec. ger. 14, 810A; vit. Galb. passim u. a.; C. P. Jones, Plutarch and Rome [Oxford 1971]). Ähnlich noch einige Jahrzehnte später Paus. 9, 27, 4 (N. als Tempelräuber u. a.); 7, 17, 3 (N. ‚eine große Seele von schlechter Erziehung verdorben', nach Plat. resp. 6, 491e). – Besonders gut bezeugt ist der N. gewidmete Kult in Ägypten, wo dieser als erster röm. Herrscher konsequent an ägyptische Formen anknüpfte (vgl. M. P. Cesaretti, Nerone e l'Egitto [Bologna 1989]; S. Pfeiffer, Der röm. Kaiser u. das Land am Nil [2010]; W. F. Snyder, N.s birthday in Egypt and his year of birth: Historia 13 [1964] 503/6; für die Münzprägungen: E. Christiansen, The Roman coins of Alexandria 1 [1987] 34/110; RomProvCoin 1, 704/10; W. Szaivert, Die Reverstypologie des Kaisers N. in Alexandria: Proceed. 11th Int. Numismatic Congr. 1 [Louvain-la-Neuve 1993] 397/402; zum Tempelbau G. Hölbl, Altägypten im Röm. Reich 1/3 [2000/05]; M. Grenier, Les titulatures des empereurs romains dans les documents en langue égyptienne [Bruxelles 1989] 31/5. 91f). Bei seinem Regierungsantritt wurde er in Ägypten als ἀγαθὸς δαίμων τῆς οἰκουμένης u. als ἀρχὴ πάντων ἀγαθῶν gefeiert (POxy. 7, 1021, wohl ein Proklamationstext; vgl. Hölbl aO. 1, 29f). Erstere Formulierung steht auch auf einer Inschrift aus dem unterägypt. Busiris (Ditt. Or. nr. 666). Der Kaiser habe Ägypten mit allem Guten ‚überschwemmt' (Nilflutsymbolik: ebd.; vgl. zu diesem Text C. Bernand, La prose sur pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine 1 [Paris 1992] nr. 55). Der Beiname (Neos) Agathos Daimon wurde für N. auch auf alexandrinischen Münzen verwendet (RomProvCoin 1, 706/8 nr. 5210. 5219. 5230. 5249. 5260), wobei dieser als Uräusschlange mit Doppelkrone für die Herrschaft über Ober- u. Unterägypten dargestellt u. unter Beigabe von Ähren u. *Mohn dem Bereich der Fruchtbarkeit zugeordnet wurde. N. ist σωτὴρ καὶ εὐεργέτης τῆς οἰκουμένης (Ditt. Or. nr. 668; vgl. P. Bureth, Les titulatures impériales dans les pa-

pyrus, les ostraca et les inscriptions de l'Égypte [30 vC./284 nC.] [Bruxelles 1964] 33/5; offenbar hießen vor allem philhellenische Kaiser wie später Mark Aurel Agathos Daimon). Auch sonst lassen sich gerade in der Zeit N.s zahlreiche Neuerungen in Ägypten aufzeigen; so taucht erstmals der Apisstier auf römischen Münzen auf (S. Bakhoum, Signification de l'image d'Apis sur le monnayage d'Alexandrie: ChronÉg 67 [1992] 133/41). Bei einer Reorganisation der Phyleneinteilung wurden neue, auf N. bezogene Monatsnamen eingeführt (Clauss 98f. 244). Agrippina heißt θεομήτωρ (RomProvCoin 1, 446 nr. 2686). Poppaea wurde in Rom nach ägyptischem Ritus einbalsamiert (Tac. ann. 16, 6, 2). N. war Zeit seines Lebens von Ägypten fasziniert (u. plante kurz vor seinem Tod noch eine Flucht nach Alexandrien), obwohl er in seiner persönlichen Frömmigkeit eher die Dea Syria u. später eine eigentümliche Puella mit drei täglichen Opfern verehrte (Suet. vit. Ner. 56; Plin. n. h. 34, 48. 82). Der Nachwelt galt er als ein contemptor religionum (Suet. vit. Ner. 56), obwohl er sich zB. von den Magiern des Tiridates in die iran. Mysterien hatte einweihen lassen (Plin. n. h. 30, 6), nicht jedoch in Griechenland in die Eleusinien, was allgemein auffiel (zur Verehrung N.s in Kleinasien s. u. Sp. 861/4). – In Rom selbst wurden die Formen der N.verehrung geprägt durch die persönliche Präsenz des launisch-unberechenbaren Kaisers. Ein weithin sichtbarer Ausdruck megalomaner Verehrung war die 36 m hohe Kolossalstatue mit N.s Zügen, die ursprünglich im Bereich des Vestibulums der Domus aurea aufgestellt (Plin. n. h. 34, 45f; Suet. vit. Ner. 31; Martial. epigr. 2) u. die größte Statue im Röm. Reich war, größer als diejenige im Hafen von Rhodos (Anth. Gr. 9, 178). Nach N.s Tod wurde sie in eine Statue des Sol umgewandelt, dem sie mit Strahlenkranz u. Steuerruder des Weltherrschers schon vorher glich (Plin. n. h. 34, 45f; Suet. vit. Vesp. 18; anders Dio Cass. 66, 15, 1). Nach 123 nC. ließ Hadrian sie vor dem Kolosseum aufstellen; unter Alexander Severus u. Gordian III erschien ihr Bild auch auf Münzen (R. Förtsch, Art. Colossus Neronis: NPauly 3 [1997] 85; C. Lega, Il colosse di Nerone: BullComm 93 [1989/90] 339/78). In den Horti Maiani stand ein ähnlich gargantueskes Porträtgemälde N.s (Plin. n. h. 35, 51; vgl. M. Bergmann, Der Koloss N.s, die Domus aurea u. der Mentalitätswandel im Rom der frühen Kaiserzeit [1994]; E. Champlin, God and man in the golden house: M. Cima [Hrsg.], Horti Romani [Roma 1998] 333/44). Neuere Studien (Champlin u. a.) fragen nach der spezifischen Rationalität in N.s Selbstinszenierung. Auch sein künstlerisches Selbstverständnis sei ernstzunehmen, seine Grenzüberschreitungen u. Tabuverletzungen seien als eine Art andauernder Saturnalien zu interpretieren. – Etwas rätselhaft ist die Notiz bei Suet. vit. Ner. 40, 2, mathematici (Astrologen) hätten dem Kaiser den Verlust des Imperiums, danach aber die Herrschaft über den Osten (dominatio Orientis) u. speziell über Jerusalem (regnum Hierosolymorum) sowie eine glückliche Wende seines Lebens angekündigt, u. das Delphische Orakel habe ihm zudem vorausgesagt, er müsse auf sein 73. Lebensjahr (110 nC.) achthaben, werde also mindestens bis dahin leben. Astrologische Hintergründe (*Horoskop) sind möglicherweise bei Vett. Val. 5, 11 (223f Kroll) erhalten, der ohne Namensnennung astrologische Angaben für den 15. XII. 37 (N.s Geburstag) u. für den 11. VI. 68 überliefert, der nach Cassius Dio N.s Todestag war (s. o. Sp. 848; vgl. O. Neugebauer / H. B. van Hoesen, Greek horoscopes [Philadelphia 1959] 78f; M. Mólnar, Greek astrology as a source of messianic portent: Ancient World 29 [1998] 139/49; ders., The star of Bethlehem [New Brunswick 1999] 109/16; B. W. Reece, The date of N.s death: AmJournPhilol 90 [1969] 72/4). Neugebauers Vermutung (aO. 79. 186), diese Angaben stammten aus der ὅρασις des Astrologen Kritodemus, würde für diesen eine Datierung sehr kurz nach N.s Tod erzwingen, da Plinius d. Ä. ihn bereits zitiert (anders zB. P. Schnabel, Berossos u. die babyl.-hellenist. Lit. [1923], der 118/20 die Frg. zusammenstellt; die chronologischen Probleme sind ungelöst). Die Erwartung eines goldenen Zeitalters u. die Prophezeiungen über die Verlagerung des Imperiums lassen sich als zwei Seiten der gleichen paganen messianisch-apokalyptischen Stimmung verstehen.

B. Nero redux et redivivus. I. Die historischen falschen Neros. Schon rasch nach N.s Tod traten mehrfach Personen auf, die von sich behaupteten bzw. von denen behauptet wurde, sie seien mit N. (der im Verborgenen überlebt habe) identisch. Neben solchen vereinzelten Episoden entsteht zudem eine

N.mythologie, die von den Christen in ihre apokalyptischen u. geschichtstheologischen Szenarien integriert wird, nach der N. als ein *Gottesfeind entweder aus dem Totenreich zurückkehrt oder an einem fernen Ort (entrückt) bis in die Gegenwart lebt, weil er noch eine Rolle im eschatologischen Szenario spielen werde. Ursprünglich war es jedoch die nachhallende Beliebtheit N.s beim Volk, vor allem im Osten des Imperiums, die angeblichen Nerones (ohne mythische Konnotationen) eine Anhängerschaft zuführte (vgl. zum religionsgeschichtlichen Typ G. Lanczkowski, Verborgene Heilbringer [1977] 16; W. Speyer, Religiöse Betrüger: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 440/62). Schon für das J. 69 hören wir in Achaia u. Asien von einem Flötenspieler u. angeblichen N. redivivus, der rasch Gefolge fand u. vom Statthalter Galatiens u. *Pamphyliens Calpurnius Asprenas auf der Insel Cynthus überwältigt u. enthauptet wurde (Tac. hist. 2, 8f; Dio Cass. 63, 9, 3; Joh. Zonar. epit. hist. 11, 15 [3, 45f Dindorf]). Sein Kopf wurde erst nach Kleinasien u. dann nach Rom geschickt. 80 nC. wirkte ein gewisser Terentius Maximus, der vorübergehend die Unterstützung des parthischen Königs fand (Dio Cass. 66, 19, 3; Joh. Ant. hist. frg. 131 [226 Mariev]; Joh. Zonar. epit. hist. 11, 18 [3, 54/7 D.]; vielleicht auch Tac. hist. 1, 2); iJ. 88/89 dann ein dritter Prätendent (der kaum mit dem zuvor genannten identisch ist), der gleichfalls parthisches Interesse erregte (Suet. vit. Ner. 47; 57, 2; Tac. hist. 1, 2, 1). Terentius Maximus hatte eine derjenigen N.s ähnliche Gesangsstimme u. sah ihm auch ähnlich, ist aber wohl als reiner Betrüger zu werten. Nur einen ψευδονέρων kennt Lucian. ind. 20. Das parthische Interesse an diesen Figuren ist bemerkenswert. Auch Otho wurde (in anderem Sinn) als neuer N. gefeiert (Suet. vit. Oth. 7, 1; vgl. ebd. 10, 2; Tac. hist. 1, 78, 2), u. Vitellius ließ auf dem Marsfeld Totenopfer für den verstorbenen Kaiser darbringen (ebd. 2, 95, 1). N. genoss also in manchen Kreisen nach wie vor Verehrung; sein Grab wurde jahrelang mit frischen Blumen geschmückt (Suet. vit. Ner. 57, 1), u. auch privat wurden Bilder N.s in vielen Familien aufbewahrt (Tac. hist. 1, 78, 2). Erst sehr viel später wusste man nicht mehr, wo sein Grab gelegen hatte (Lact. mort. pers. 2, 7; Sulp. Sev. chron. 2, 29, 5f [CSEL 1, 84]). Dio Chrys. or. 21, 10 (88 nC. oder etwas später) beweist, dass der Glaube an eine potentielle Wiederkehr N.s noch in domitianischer Zeit nicht erloschen war (allerdings verabscheute Dio Domitian, der ihn 82 aus Italien verbannt hatte, u. sah N. vielleicht deshalb in günstigerem Licht [vgl. Klauck]). Unklar ist, wie das Gerücht entstand, N. habe bei den Parthern Zuflucht gesucht. Der alte gegen die Perser gerichtete Vorwurf der barbarischen Effeminiertheit (*Effeminatus) wurde den Parthern gegenüber kaum erhoben (Hackl / Jacobs / Weber aO. [o. Sp. 845] 1, 110f); im Allgemeinen galten sie als würdige Gegner Roms. Immerhin hatte der parthische König Einspruch gegen den Sturz N.s erhoben, u. keine andere politische Macht konnte eine für Rom gefährlichere Armee aufbieten (vgl. P. Gallivan, The false N.s: Historia 22 [1973] 364f; J. J. Collins, The Sibylline oracles of Egyptian Judaism [Missoula 1974] 80/7; J. Lawrence, N. Redivivus: Fides et Historia 11 [1978] 54/66; C. Tuplin, The false N.s of the 1st cent.: C. Deroux [Hrsg.], Stud. in Latin lit. and hist. 5 [Bruxelles 1989] 364/404).

II. Nero redivivus in Legende u. apokalyptischem Mythos. a. Sibyllistik u. ä. Nach herrschender Auffassung sind nur vor dem Hintergrund einer entstehenden N.-redivivus-Sage Apc. 13 u. 17 verständlich. Bereits in der jüd. Sibyllistik wurde eine Wiederkehr N.s zu einem Baustein eschatologischer Szenarien (nicht jedoch in den jüd. Apokalypsen), mit einem unterschiedlichen Maße an Mythisierung N.s. Orac. Sib. 4, 137/41 kehrt N. aus dem Partherreich mit einer Armee in den Westen zurück (so auch ebd. 5, 93. 101. 109) u. erobert Rom, nachdem zuvor ebd. 4, 119/24 die Flucht des muttermörderischen ‚großen Königs‘ über den Euphrat geschildert wurde (geschrieben bald nach 79 nC.; nach Gallivan, N.s aO. unter dem unmittelbaren Eindruck des Terentius Maximus). Die Passagen Orac. Sib. 5, 28/34. 93/110. 133/61. 214/27. 361/96 (Endredaktion unter *Marcus Aurelius, aber die genannten Verse wohl aus frühhadrianischer Zeit) zeichnen sich durch ausführliche Bezugnahmen auf den historischen N. aus. Unter anderem erwähnen sie den Plan der Durchstechung des Isthmus, den die jüd. Sibyllen als gottloses Werk sehen, vielleicht auch, weil Kriegsgefangene aus Israel dafür eingesetzt wurden (Joseph. b. Iud. 3, 539f). N.s Verwüstungskrieg gegen Rom ist göttliche Strafe für die

Zerstörung Jerusalems durch die Römer; der Kaiser ist Werkzeug Gottes, wird aber für seine blasphemische Hybris (Orac. Sib. 5, 33f. 139) gestraft. Ebd. 8, 70/2. 139/59 (christlich, zZt. Marc Aurels) lässt N. redivivus noch einmal als Sachwalter ‚Asiens' gegen den Westen auftreten u. Rom zerstören (vgl. ebd. 4, 135/8; 5, 363f; *Hystaspes) u. rückt Hadrian sachlich in seine Nähe (L. J. Kreitzer, Striking new images [Sheffield 1996] 187/211). Weniger eindeutig könnte Orac. Sib. 3, 63/74 (spätes 1. Jh.?) N. mit Beliar identifizieren (Kritisches zu dieser traditionellen Sicht: J. W. van Henten, N. redivivus demolished: JournStudPseudepigr 21 [2000] 3/17). Auch Asc. Jes. 4, 1/16 (christl., frühes 2. Jh.?) wird ein dämonisierter N. in das allgemeine Vorstellungsfeld eines eschatologischen Gottesfeindes eingezeichnet. Der Muttermörder ist auch hier ein Avatar Beliars, d. h. eine menschliche Erscheinungsform des Teufels, der die Christen verfolgt (die Hinrichtung des Petrus kommt chiffriert zur Sprache) u. die Menschen mit magischen Mirakeln verführt (ähnlich Apc. 13, 13/5; Did. 16, 4; Orac. Sib. 2, 167f; 3, 64/6; Apc. Eliae copt. 3, 7; Apc. Petr. 2, 12 etc.). Eine Beziehung N. - Hades im Kontext der Petrushinrichtung kennt auch Apc. Petr. gr. frg. 1f (GCS NF 11, 126f). Orac. Sib. 5, 28/34 ist N. δεινὸς ὄφις (vgl. Pompeius als Drache Ps. Sal. 2, 25).

b. Johannes-Apokalypse. Das Gott lästernde dämonische erste ‚Tier' hat Apc. 13, 3. 12 unter seinen zehn Hörnern u. Kronen u. sieben Häuptern ein tödlich verwundetes, aber geheiltes Haupt (*Mischwesen). Als N. redivivus imitiert es damit das Gotteslamm (ebd. 5, 6 u. ö.) u. repräsentiert den Drachen (d. h. den Teufel), dem es nach 12, 18/13, 1 seine Existenz verdankt (wohl als belebtes Spiegelbild). Der Kontext spricht eindeutig vom Kaiserkult u. seinem Propagandaapparat (*Herrscherkult), wie auch die offensichtlichen Rombezüge der Apc. nicht etwa einer Geheimhaltung dienen, sondern einer glaubensvergewissernden Symbolwelt. Im Gegensatz zum Antichrist der Johannesbriefe ist das ‚Tier' der *Johannes-Apokalypse ein äußerer Gegner der Christen, kein innerkirchlicher Verführer. Apc. 17, 7/14 ist in einem Rätselwort die Sukzession der röm. Kaiser im Blick (Domitian als N. redivivus?), auch wenn die Details unklar sind; vv. 8. 11 bieten deutliche N.-Bezüge (zugleich Parodie der Parusie Christi durch das ‚Tier', wie sich Christus u. Antichristus ohnehin meist antitypisch entsprechen [vgl. Pass. Pion. 14 (154 Musurillo)]; für eine plausible Deutung exemplarisch Klauck 285). Die apokalyptisch chiffrierten N.hinweise werden durch die Symbolzahl 666 in Apc. 13, 18 (vgl. 15, 2) vereindeutigt (seltene, aber alte varia lectio: 616). Diese steht nach der herrschenden u. plausiblen Lösung gematrisch für Neron Kaisar in hebräischen Buchstaben, wie freilich bereits Irenäus, Hippolyt u. die altkirchl. Kommentatoren der Apc. nicht mehr verstanden haben. Die vorausgesetzte Defektivschreibung NRWN QSR ist auf einem aramäischen Murabbaʾat-Papyrus bezeugt (DJD 2 [1961] 101 nr. 18); ohne das gräzisierende zweite Nun ergibt sich 616 (für Nun u. Schluss-Nun muss der gleiche Wert angesetzt werden, also Gematrie nach dem System Mispar Hechrachi, nicht Mispar Gadol; anders deutet zB. H. Kraft, Die Offenbarung des Johannes [1974] 222 auf M. Nerva in griechischen Buchstaben [MNEPOYA = 40+50+5+100+70+400+1 = 666]). Immerhin kennt noch der donatistische Lib. geneal. 616 (MG AA 9, 194f; Fassung von 438 nC.) eine Beziehung der varia lectio 616 u. der 666 auf N., wenn auch in einer eher künstlichen lat. Gematrie des Wortes antichristus. Offenbar war dem nordafrikan. Autor die Beziehung der Zahl auf N. vorgegeben, er kannte aber den korrekten gematrischen Rechenmodus nicht mehr u. konnte sicher auch kein Hebräisch. Zahlensymbolische Chiffren für die Namen römischer Kaiser sind auch in der Sibyllistik häufig (vgl. F. X. Gumerlock, N. Antichrist: Westminster Seminary Journ. 68 [2006] 347/60 u. allgemein zu N. in Apc. R. Bauckham, The climax of prophecy [Edinburgh 1993] 384/452; D. E. Aune, Revelation = Word Biblical Commentary 52A/C [Nashville 1997/98] bes. B, 737/40). Hauptunterschied der N.-Sage in Apc. 13 gegenüber derjenigen in der Sibyllistik ist, dass N. in jener das Römerreich repräsentiert, in dieser aber die Zerstörung Roms inauguriert (doch vgl. ebd. 17, 16). Beides lässt sich jedoch vereinen, wenn das ‚Tier' in Apc. als N. redivivus gerade die dämonischen u. damit dem Untergang geweihten Kräfte des Imperiums verkörpert. Frühdatierungen der Johannesoffenbarung (bzw. der hier relevanten Teile), öfters vorgeschlagen, können nicht vor das Vierkaiserjahr gehen, u. müs-

sen eine Mythisierung u. Dämonisierung der N.-Gestalt in sehr kurzer Zeit plausibel machen. Spätdatierungen (etwa gar unter Hadrian) haben weder überzeugende innere noch äußere Argumente für sich u. konnten sich mit Recht nicht durchsetzen. Die Datierung unter Domitian hat nach wie vor alles für sich u. nichts gegen sich (zuerst Iren. adv. haer. 5, 30, 3). Domitian ist für den Seher aber wohl nicht einfach mit N. redivivus identisch (17, 8. 11), sondern die Beziehung zwischen der realen u. der mythischen Figur ist dialektisch zu sehen.

c. Nerokult in Kleinasien? Die Indizien für einen spezifischen N.kult in Kleinasien sind spärlich. In Tralleis findet sich die Inschrift eines N.standbildes (F. B. Poljakov, Die Inschriften von Tralleis u. Nysa 1 [1989] 54); einen eigenen Kult im Koinon der Provinz Asia gab es offenbar nicht (vgl. aber zB. Ditt. Syll.^{3} nr. 80, 8 eine Inschrift des festlandgriech. κοινὸν τῶν Ἀμφικτυόνων). Das darf jedoch nicht überbewertet werden: Viele Zeugnisse des Kaiserkultes lassen nicht erkennen, um welchen Kaiser es sich handelt, u. insgesamt war dieser seit Augustus wohletabliert, auch unter Domitian, nicht erst seit dem Aufschwung unter Hadrian, u. bezog sich etwa in Ephesus öfter auf das ganze Kaiserhaus (vgl. für Kleinasien die Liste der bezeugten Kaisertempel bei S. R. F. Price, Rituals and power [Cambridge 1984] 249/74). Natürlich wurden auch die Ereignisse in Rom in den Provinzen energisch rezipiert, so dass Apc. nicht primär auf regionale Kulte reagieren muss (vgl. S. Friesen, Imperial cults and the Apocalypse of John [Oxford 2006]). – Die N.-redivivus-Sage wird in Apc. in das größere Motivfeld des *Antichrist bzw. des Gottesfeindes eingezeichnet. Historische Figuren werden im antiken Judentum vielfach als Gottesfeinde dämonisiert (Antiochos IV Epiphanes, Pompeius, *Kleopatra, Titus u. a.). Grundtendenzen der Entwicklung sind eine Vervielfältigung der eschatologischen Figuren u. eine Diversifikation des eschatologischen Szenarios vor allem nach vorne, also zur jeweiligen Gegenwart hin. Neben- u. Ineinander der Vorstellungen sind in den Quellen nur begrenzt traditionsgeschichtlich zu entwirren (klass. Versuch: W. Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des NT u. der alten Kirche [1895]). Auch das μυστήριον τῆς ἀνομίας 2 Thess. 2 wurde von manchen auf N. gedeutet (Theodrt. comm. in 2 Thess. 2, 7 [PG 82, 665]), bzw. N. als sein Auftakt interpretiert (Ambrosiast. comm. in 2 Thess. 2, 7 [CSEL 81, 3, 240]), wie ähnlich Clem. Alex. strom. 1, 126, 3 den Greuel der Verwüstung in die Ära N.s u. diesen in das danielische Jahrwochenschema einzeichnet (vgl. ebd. 1, 146, 7). Nach Joh. Chrys. in 2 Thess. 2, 6 hom. 4 (PG 62, 485f) steht N. typologisch für den Antichrist als dessen Vorläufer (die Hinrichtung des Paulus durch den historischen N. interpretiert er als Neid auf den Erfolg des Evangeliums). Später wird der ‚Sohn des Verderbens' auch zum Gegenspieler des messianischen ‚Endkaisers', dessen Heilszeit noch vor Weltende u. Parusie angesetzt wird (E. Sackur [Hrsg.], Sibyllinische Texte u. Forschungen [1898] 114/87; Apokalypse des PsMethodius [CSCO 541/Syr. 221]). – Einen Zusammenhang zwischen N. u. dem ‚Tier' der Apc. kennen im 3./5. Jh. noch verschiedene Autoren, so der älteste erhaltene (millenaristische) Apokalypsenkommentar, Victorin. Poetov. (gest. 304) in Apc. 13 (SC 423, 104/10). Die Apc. wurde Victorin zufolge unter Domitian geschrieben (ebd.); dieser sei jedoch der sechste Herrscher der Liste ebd. 17, 9/11 u. damit nicht N. redivivus, welcher vielmehr noch kommen werde. Bei späteren Komm. wie dem unter dem Eindruck der Donatistenverfolgungen geschriebenen des Ticonius oder dem des Primasius entfällt der ganze Komplex N. redivivus im Zuge zunehmender Spiritualisierung. Wenige Jahre nach Victorinus referiert Lact. mort. pers. 2, 7/9, was zu seiner Zeit allgemeines Wissen über N. ist. Die aus den Sibyllen bekannte Vorstellung, N. redivivus werde dem Antichrist vorangehen u. wie der erste so auch der letzte Christenverfolger sein, lehnt er selbst als Aberglauben ab. Der apokalyptische Dichter Commodian (wohl 5., nicht 3. Jh.) verdoppelt dagegen die Antichristgestalt: Neben N. redivivus als Verderber Roms tritt der eigentliche Antichrist, der ‚König aus dem Osten' (apol. 823/946 [CCL 128, 103/8]). N. erscheint ex locis apocryphis (ebd. 830 [103]). Commodians frühere Instructiones kannten dagegen wohl nur eine Antichristgestalt, den N. redivivus (instr. 1, 41 [ebd. 33f]), der aus der Unterwelt zurückkehrt, erst den Westen u. dann den Osten erobert u. als jüdischer PsMessias die Christen verfolgt (ebd. 1, 41, 7 [33]; anders Schu-

bert 387f). Im Carmen stehen die beiden Gottesfeinde für Juden u. Heiden: Nobis N. factus Antichristus, ille Iudaeis (apol. 933 [CCL 128, 107]). Commodians Referenzrahmen nimmt Vorstellungen aus Apc. (vgl. auch den Gotenkönig ‚Apollyon‘ ebd. 805/22 [102f] nach Apc. 9, 11), den Sibyllinen, Daniel, 2 Thess. etc. auf. Eine ähnliche Trennung zwischen N. redivivus u. Antichrist hatte im späten 4. Jh. *Martin v. Tours gelehrt (Sulp. Sev. dial. 2, 14, bes. 1f [CSEL 1, 197]), u. zwar explizit als nicht öffentliche *Arkandisziplin. Der Biograph Martins verbindet dies mit einer Naherwartung (vit. Martin. 22, 5 [ebd. 131f]; dial. 2, 14, 4 [197] u. ö.). N. sei nicht gestorben (chron. 1, 29, 5 [32]) u. werde den Westen beherrschen, der Antichrist dagegen, ein jüd. Pseudomessias, den Osten vom Jerusalemer Tempel aus (nach 2 Thess. 2). Der Antichrist, der schon jetzt als junger Mann am Leben sei, werde dann N. besiegen u. zum Weltherrscher werden, ehe er selbst durch die Parusie Christi vernichtet werde. Sulpicius Severus (zusammenfassend chron. 2, 28f [CSEL 1, 82f; kurz nach 400]) u. Commodian rezipieren damit die N. redivivus-Sage noch einmal in einer altertümlichen Gestalt. N. ist omnium hominum et vel inmanium bestiarum sordidissimus u. wird daher zum ersten Christenverfolger (ebd.). N.s Auftreten kündigt den Antichrist an, weshalb Sulpicius Severus seine Untaten ausführlich aufzählt: Muttermord, homosexuelle Hochzeit usw. Zum Brand Roms, N.s Anteil daran u. der Verfolgung der röm. Christen folgt er (als einziger christl. Autor) Tacitus. Zu N.s Tod schreibt er: corpus illius non repertum. Unde creditur, etiam si se gladio ipse transfixerit, curato vulnere esse servatus, secundum illud, quod de eo scriptum est: et plaga mortis eius curata est, sub saeculi fine mittendus, ut mysterium iniquitatis exerceat (ebd. 2, 29, 3 [83] mit Bezug auf 2 Thess. 2, 7 u. der falschen Behauptung, N.s toter Körper sei nie gefunden worden; vgl. Bousset aO. 49/54; G. L. Potestà / M. Rizzi [Hrsg.], L'Anticristo 1/3 [Milano 2005] passim). – Eine Alternativtheorie zu einem entrückt lebenden N. lässt diesen gestorben sein, aber als Antichrist aus der Hölle wieder erstehen (Victorin. Poetov. comm. in Apc. 13, 3 [SC 423, 108]: de inferno ... resurgere). Aug. civ. D. 20, 19 (Auslegung von 2 Thess. 2) unterscheidet beide Theorien u. bezeugt, dass ein volkstümlicher Glaube an eine Wiederkehr N.s selbst zu seiner Zeit noch nicht ausgestorben war. Augustinus selbst hat für diese wagemutigen Theorien jedoch keine Sympathie. Ähnlich Hieron. in Dan. comm. 11, 21/12, 13 (CCL 75A, 914/44), für den Antiochos IV, N. u. Domitian Präfigurationen des Antichrist sind, wie N. für Augustinus. N. ist praecursor antichristi (auch ep. 121, 11). Die Skepsis des Augustinus u. des Hieronymus dem Themenfeld gegenüber drängt es an die Peripherie des kirchl. Lebens. Auch Orosius übergeht wohl unter Augustinus' Einfluss den N. redivivus-Komplex völlig. Am historischen N. veranschaulicht Aug. civ. D. 5, 19 den Unterschied zwischen Herrsch- u. Ruhmsucht. Einen nicht mehr recht klaren Zusammenhang zwischen N., Antichrist u. 2 Thess. 2 kennt Joh. Chrys. in Rom. hom. 31, 5 (PG 60, 674).

C. Nero u. die Anfänge der Christenverfolgung. Zwischen dem 19. u. 26. VII. 64 kam es zum wohl größten Brand Roms in der Kaiserzeit, bei dem von den 14 Stadtbezirken drei völlig (III, X, XI) u. sieben weitgehend zerstört wurden u. nur I, V, VI u. XIV ganz verschont blieben (Tac. ann. 15, 40; die Dauer des Brandes gibt CIL 6, 826 = 30827 aus domitianischer Zeit mit 9 Tagen an). Die nachfolgenden Ereignisse sind in erster Linie über Tacitus bekannt, dessen Blickwinkel beachtet werden muss (ann. 15, 38/44). Suet. vit. Ner. 38 berichtet vom Brand, nennt die Christenverfolgung aber nur an anderer Stelle (16, 2; unter den lobenswerten Taten N.s), ohne einen Zusammenhang herzustellen (Dio Cass. übergeht die Christen hier wie auch sonst regelmäßig). Josephus erwähnt den Brand nicht. N. wurde selbst verdächtigt, eine Brandlegung befohlen zu haben (sei es als Inspiration für seine dichterischen Ambitionen, sei es um die Stadt nach einem Brand prächtiger wiederaufbauen zu können [Tac. ann. 15, 38, 1. 6f; 39, 3; 40, 2]). Nicht mehr zu klären wird sein, inwiefern diese antiken Anschuldigungen gegen N. selbst zutreffen könnten. In jedem Fall zeigen sie, wessen man ihn für fähig hielt (vgl. zur Diskussion: G. N. Daugherty, The cohortes vigilium and the great fire of 64 AD: ClassJourn 87 [1991] 229/40). Wie sensibel das Thema war, zeigen Senecas wenige Tage nach dem Brand geschriebenen Briefe (ep. 91. 94), die nur verschlüsselt von diesem sprechen (vgl. Tac. ann. 15, 45 über einen an-

geblichen Giftanschlag auf Seneca in diesen Tagen). Öffentlich ausgesprochen wurde der Vorwurf bereits vom Tribun Subrius Flavius, als er im April 65 anlässlich der pisonischen Verschwörung angeklagt wurde (ebd. 15, 67). Auch für den älteren Plinius (n. h. 17, 5), den Dichter der Octavia (831/3) u. Statius (silv. 2, 7, 60f) war N. der Brandstifter (aber bei Iuvenal. 8, 211/30 fehlt ein Hinweis auf den Brand, wo er zu erwarten wäre, vielleicht, weil der Dichter N. für unschuldig hielt; vgl. auch Dio Cass. 62, 18, 3). N.s Gesang beim Anblick des brennenden Rom, Tac. ann. 15, 29, 3 zufolge nur ein Gerücht, wird von Dio Cass. 62, 18, 1 als Tatsache behandelt (vgl. Suet. vit. Ner. 38; Oros. hist. 7, 7, 4/7). Lucans Gedicht De incendio urbis ist nicht erhalten (Vacc. vit. Lucan.: 336 Hosius; der Autor konnte noch die unverstümmelte suetonische Vita Lucani benutzen), doch erhielt der Dichter wenig später Schreibverbot (Tac. ann. 15, 49) u. starb iJ. 65 im Zuge der pisonischen Verschwörung. – In jedem Fall wird nach Tacitus sofort die kleine Christengemeinde in Rom der Brandstiftung angeklagt, u. zahlreiche Christen werden als Märtyrer hingerichtet. Martyrol. Hieron.: ASS Nov. 2, 1, 84 überliefert als genauere vielleicht übertriebene Zahl 977 (varia lectio: 979) Hingerichtete neben *Petrus u. *Paulus (vgl. Orig. c. Cels. 3, 8 zur kleinen Zahl der Märtyrer). Der Text der Hauptquelle Tac. ann. 15, 44 weist einige Unsicherheiten der Überlieferung auf (vgl. T. D. Barnes, Early Christian hagiography and Roman hist. [Tübingen 2010] 1/41. 331/7). Die Christen waren offenbar wegen ihrer selbstgewählten Isolation, ihrer Arkandisziplin u. ihres Erwählungsbewusstseins (Tac. ann. 15, 44, 4: odium humani generis; vgl. Tert. apol. 37, 8 u. von den Juden Tac. hist. 5, 5, 1; *Haß; *Misanthropia) unbeliebt u. als Unruhestifter verdächtig. Jedoch lassen sich weder für eine apokalyptisch bedingte freudige Zustimmung zur Verwüstung Roms (erwogen von W. Rordorf, Die neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten: NTStudies 28 [1982] 365/74) oder gar für die tatsächliche Schuld etwa einer apokalyptisch-aktivistischen christl. Gruppe am Brand Roms Belege beibringen (so G. J. Baudy, Die Brände Roms [1991]; dagegen: P. Keresztes, The imperial Roman government and the Christian church 1. From N. to the Severi: ANRW 2, 23, 1 [1979] 250f). Wenn Christen tatsächlich als brennende Fackeln hingerichtet wurden, dann weil ihnen Brandstiftung nachgesagt wurde (keine Imitation der Kreuzigung). Unklar ist inwiefern die Märtyrertode der Apostel Petrus u. Paulus in Rom unter N. (beide nur auf schwankender Quellengrundlage überliefert) mit dieser Verfolgung zusammenhingen, u. inwiefern es schon vor dem Brand u. noch längere Zeit nach ihm Hinrichtungen von Christen in Rom gegeben hatte (vgl. [mit wohl überzogener Skepsis] O. Zwierlein, Petrus in Rom [2009]). 1 Clem. 5f (gegen Zwierlein aO. 316/33 doch um 95 zu datieren) wird sich auf die neronische Verfolgung beziehen. Wahrscheinlich sollen auch die Aussagen des 1 Petr. über die Bedrängnis der Christen auf diese zurückverweisen, falls (weniger wahrscheinlich) der Brief nicht sogar noch aus dieser Zeit stammt (vgl. auch Apc. Petr. 14, 1/4). Mc. 13, 14/20 ist eher als ein Bezug auf Ereignisse unter Caligula plausibel. In der Apc. ist an 17, 7; 18, 24; 19, 2 (vgl. 6, 9f) zu denken (s. o. Sp. 859/61). Falls Phil. 4, 22 in Rom geschrieben ist (alternativ wird vor allem Ephesus diskutiert), zeigt der Vers ein erstes Eindringen von Christen in den kaiserl. Hofstaat. Die apokryphen Paulusakten datieren die Hinrichtung des Paulus u. vieler anderer Christen in eine neronische Verfolgung (AAA 1, 104/17; danach Tert. scorp. 15, 3; vgl. praescr. 36, 3), stellen aber keine Verbindung zum Brand Roms her. Die Christen werden hier im Feuer verbrannt, weil sie das feurige Ende der Welt gepredigt hatten (Rordorf aO.). – Aus unmittelbar neronischer Zeit hören wir nichts über die rechtlichen Grundlagen der Verfolgung (*Christenverfolgung). Suet. vit. Ner. 16, 2 spricht von der superstitio nova ac malefica der Christen, ohne dass dies rechtsgeschichtlich durchsichtig wäre. Erst Tert. nat. 1, 7, 8f spricht von einem Institutum Neronianum, also einem speziellen die Verfolgung begründenden edictum (vgl. auch apol. 5, 1/4; 21, 25; scorp. 5; ähnlich auch Act. Paul. 14, 2). Da sich kein späterer Kaiser auf ein solches Institutum beruft, u. unter Plinius d. J. u. Trajan in Bithynien die Rechtssituation durchaus unklar war (Plin. ep. 10, 96), wird dieses als nachträgliche Konstruktion zu gelten haben. Die Frage ist jedoch umstritten, u. eine Rechtsstruktur muss auch die begrenzte neronische Verfolgung gehabt haben (einfaches mandatum principis, also eine Art Dienstanweisung

N.s?). Das Nomen Christianum kann aber als solches noch nicht als neuer Straftatbestand definiert gewesen sein, da die Verfolgung auf Rom beschränkt blieb (Prozessform der cognitio extra ordinem). Offenbar wurden die Christen rechtlich als Brandstifter u. noch nicht als Christen verurteilt, worauf auch die Symbolik der Strafen (lebende Fackeln) deutet. – Noch *Meliton bei Eus. h. e. 4, 26, 9 kennt nur N. u. Domitian als christenfeindliche Kaiser. Im späteren Schema der zehn Verfolgungen gilt die des N. als die erste (Hieron. chron. zJ. 68 nC. [GCS Eus. 7, 185] u. vir. ill. 9,6 [95 Ceresa-Gastaldo]; Oros. hist. 7, 7, 26f. 10, 5; Aug. civ. D. 18, 52; seit Sulp. Sev. chron. 2, 29/33 [CSEL 1, 83/7] wird diese Zahl mit den zehn ägypt. Plagen verbunden). Tert. apol. 5 argumentiert, die Bösartigkeit des Verfolgers N. spreche für das Christentum: Dieser verfolgte nur, was gut war (zitiert auch Eus. h. e. 2, 25, 4). N. ist erster Verfolger auch im selteneren Schema von sechs Verfolgungen (prologus paschae: MG AA 9, 738; auch im donatistischen Lib. geneal.) u. ganz allgemein (Tert. apol. 5, 3f; scorp. 15; Lact. mort. pers. 2, 6; Eus. h. e. 2, 25, 3; Georg. Syncell. 644 [415 Mosshammer] u. ö.); PsCypr. dupl. mart. 17 (CSEL 3, 3, 231f) hat für Verfolger pluralisches Nerones, Diocletiani, Decii et Maximini. Legendär-romanhaft u. weitab von den historischen Realitäten (etwa in Gestalt erfundener Figuren des Hofstaates) wird die neronische Verfolgung in vielen apokryphen Apostelakten (etwa den Acta Pauli) ausgemalt, die aber den Brand Roms nicht erwähnen. Ein Zusammenhang zwischen Feuer u. Verfolgung kommt überhaupt nur sehr selten zur Sprache (so bei Sulpicius Severus u. im apokryphen Briefwechsel zwischen Seneca u. Paulus [Ep. Paul. 11 (30/2 Fürst)], aber zB. nicht in Augustinus' Liste der Unglücke Roms), ist aber nach Tacitus historisch nicht zu bezweifeln. Anlässlich der nächsten größeren Stadtbrände in Rom, 69 nC. auf dem Kapitol sowie 80 nC. ebd. u. auf dem Marsfeld, hören wir nichts von Verdächtigungen gegen Christen. – Es handelte sich bei der neronischen Verfolgung zwar nicht um die ersten gewalttätigen Maßnahmen gegen Christen (1 Thess. 2, 14/6; Act. 6/12 u. a.), wohl aber um eine erste massive stadtröm. Auswirkung des zunehmenden Misstrauens gegen die neue Kultgemeinschaft der Christen. Dieses ist aus den tief verwurzelten röm. Ängsten gegenüber Geheimgesellschaften (Bacchanalien, Isiskult) zu verstehen. Aufschlussreich ist, dass Juden u. Christen aus römischer Sicht bereits klar getrennte u. deutlich unterscheidbare Gruppen sind (anders allenfalls unter Domitian in der unklaren Affäre um Titus Flavius Clemens 95 nC.: Dio Cass. 67, 14, 2; Suet. vit. Dom. 15, 1 [vgl. Eus. h. e. 3, 18/20]). – Lit.: J. W. Ph. Borleffs, ‚Institutum Neronianum‘: VigChr 6 (1952) 129/45; J. Beaujeu, L'incendie de Rome de 64 et les Chrétiens (Bruxelles 1960); Ch. Saumagne, Tertullien et l'Institutum Neronianum: TheolZs 17 (1961) 334/55; N. Sherwin-White, The letters of Pliny (Oxford 1966) 772/87; M. Sordi, Il cristianesimo e Roma (Bologna 1965) 79/94; E. Koestermann, Ein folgenschwerer Irrtum des Tacitus (Ann. 15, 44, 2ff)?: Historia 16 (1967) 456/69; G. Scheda, N. u. der Brand Roms: ebd. 111/5; J. Zeiller, Institutum Neronianum. Hirngespinst oder Wirklichkeit?: R. Klein (Hrsg.), Das frühe Christentum u. der röm. Staat (1971) 236/43; V. Capocci, Christiana 2. Nota sulla persecuzione neroniana contra i Cristiani in Roma l'anno 64 e sulla sua base giuridica: StudDocHistIur 36 (1970) 21/123; A. Wlosok, Rom u. die Christen (1970) 7/26. 75f; A. Barzanò, Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale (Milano 1996) 24/6; M. Gray-Fow, Why the Christians? N. and the Great Fire: Latom 57 (1998) 595/616; A. A. Lund, Zur Verbrennung der sog. Chrestiani (Tac. Ann. 15, 44): ZsRelGesch 60 (2008) 253/61.

D. Nero in der Sicht des antiken Judentums. N. ist auch für die jüd. Geschichte eine wichtige Größe, u. nicht nur, weil 66 nC. der jüd. Krieg ausbrach. Von Hause aus offenbar kein ausgesprochener Gegner der Juden, kommt es unter seiner Herrschaft doch im Zuge der Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage in Palästina zu einem Niedergang der öffentlichen Autorität. Die Prokuratoren Felix (52/60), Festus (60/62), Albinus (62/64) u. Gessius Florus (64/66) ‚were the worst in the history of the Roman government of the country, and their rule saw the collapse of law and order in Judea. This was particularly so during the procuratorship of Florus, a Greek from Asia Minor, whose oppressive rule showed nothing but hatred toward the Jewish population‘ (M. Stern, Art. N.: EncJud^2 15 [2007] 88). In einem Konflikt zwischen den jüd. u. den syr. Bürgern in Cäsarea Maritima entschied N. zugunsten der Sy-

rer u. annullierte die Rechte der Juden in der Stadt. Dies alles trug zum Ausbruch der Revolte 66 bei. Zwar sandte N. sofort den erfahrenen Feldherrn Vespasian nach Palästina, unterschätzte aber offenbar doch die militärische Energie des Widerstandes. Trotz rascher Siege in Galiläa kam es zu einer langanhaltenden Belagerung Jerusalems, die erst zwei Jahre nach N.s Tod unter Vespasians Sohn Titus mit der Eroberung der Stadt endete. Der Ausbruch des Krieges muss lange absehbar gewesen sein: Die geringe röm. Militärpräsenz in der Region zeigt, dass die Intensität des jüd. Widerstandes in Rom erst allmählich wahrgenommen wurde. – N.s Haltung gegenüber den Juden darf jedoch keinesfalls nur im Licht dieser Ereignisse gesehen werden. N. hatte das Königreich Agrippas II um Tiberias, Tarichaea u. andere Städte vergrößert (Joseph. ant. Iud. 20, 159; b. Iud. 2, 252) u. den kleinarmenischen Königsthron Ende 54 mit dem Herodier Aristobulos III (geb. um 33) besetzt (ant. Iud. 20, 158), einem Sohn des Herodes V v. Chalkis, wodurch der internationale Rang der jüd. Herrscherdynastie gestärkt wurde. Aristobulos konnte seine Herrschaft in Kleinarmenien 17 Jahre halten, ein Beweis für das Ansehen der Dynastie. In Großarmenien herrschte ab 60 Tigranes II (= Tigranes VI nach armenischer Zählung; vgl. b. Iud. 2, 222; ant. Iud. 18, 140), ein anderer Herodier (ein Sohn Alexanders II, eines Enkels Herodes' d. Gr.), der allerdings rasch durch einen Arsakiden ersetzt wurde, zumal er sich auf einen unglücklichen Krieg mit Monobazos II (der zum Judentum konvertiert war) u. dessen Königreich Adiabene eingelassen hatte. 62 hatte L. Caesennius Paetus im Auftrag N.s vergeblich versucht, ganz Armenien für Rom zu annektieren, war aber von den Parthern besiegt worden u. hatte die Wiedereinsetzung des arsakidischen Fürsten versprechen müssen (zu den Ereignissen 63/66 [Wiedereinsetzung des Tiridates in Armenien] s. oben). Aristobulos erhielt nach der Annexion Kleinarmeniens 71 (oder 72) das Königreich Chalkis, das sein Vater Herodes V v. Chalkis vor ihm beherrscht hatte. Die Münzen dieser Herrscher ehren N. in vielfältiger Weise. Agrippa II führte 60/61 nC. in Paneas sogar eine neue Ära zu Ehren der ersten Bartrasur N.s ein, nannte die Stadt ,Neronias' u. gründete nach römischem Vorbild (s. o. Sp. 853) Spiele (,Neronia'; Joseph. ant. Iud. 20, 211; b. Iud. 3, 513; vgl. N. Kokkinos, The Herodian dynasty [Sheffield 1998] 323, zu den Münzzeugnissen 398). Sowohl Agrippa II als auch Aristobulos III kannten N. persönlich aus ihrem früheren Aufenthalt in Rom. Die strikte Romtreue der Herodier wurde nie bezweifelt. Zu potentiellen Bezügen der jüd. Fürstenfamilie zur röm. Christengemeinde Rom. 16, 10f; vgl. Kokkinos aO. 313. Anlässlich eines Konfliktes zwischen der Tempelaristokratie u. Agrippa über die Mauer zwischen Palast u. Tempel entschied N. zugunsten der jüd. Priester (Joseph. ant. Iud. 20, 195). Josephus selbst entlastet N. aufgrund seiner proröm. Perspektive mehrfach, sieht ihn aber dennoch b. Iud. 2, 250 als δι' ὑπερβολὴν εὐδαιμονίας τε καὶ πλούτου verführten Tyrannen u. folgt flavischer Sicht, wenn er ihn als gegenüber Britannicus illegitimen Herrscher qualifiziert (Schubert 325/37 zu den Details). – Die Sympathien der Sabina Poppaea für das Judentum waren allgemein bekannt, auch wenn ihr politischer Einfluss schwer abzuschätzen ist. Das Urteil des Josephus, der sie persönlich getroffen hatte, ist schwankend (ant. Iud. 20, 195. 252; vit. 16). Berüchtigt waren ihre Eitelkeit u. Liebe zum Luxus (Tac. ann. 13, 45 u. ö.), doch wird auch ihre Bildung u. sogar Weisheit hervorgehoben (Anth. Gr. 9, 355). In den spätantiken Nachrichten über N. wird sie nicht mehr erwähnt (Hieronymus, Aurelius Victor, Sulpicius Severus, Eutrop, Orosius u. a.; F. Holzrattner, Poppaea Neronis potens [Graz 1995]; M. H. Williams, The Jewish tendencies of Poppaea Sabina: JournTheolStud NS 39 [1988] 97/111). Auch der jüd. Schauspieler Aliturus war ein guter Freund N.s (Joseph. vit. 16; vgl. Martial. 7, 82). – Insgesamt kann N. nicht als grundsätzlicher Judengegner gelten (anders als der Judenhasser Seneca; vgl. Aug. civ. D. 6, 11). Dennoch rezipieren die jüd. Orac. Sib. die N. redivivus-Sage (s. o. Sp. 858/64). Die jüd. N.-Legende der rabbin. Epoche ging andere Wege als die christl. (bGiṭṭin 56a: N. als Proselyt u. Rabbi Meir als sein Nachkomme) u. erklärt das Zustandekommen des jüd. Krieges durch eine fälschliche Denunziation (ebd.; Lament. Rabbah 4, 2; G. Stemberger, Die röm. Herrschaft im Urteil der Juden [1983] 64/6). In den späteren jüd. Apokalypsen namentlich der frühislam. Zeit begegnen Gestalten, die schon von Juden selbst mit dem kirchl. ,Antichrist'

verglichen wurden. So heißt es in den frühgaonäischen Otot ha-Maschiach (‚Zeichen des Messias') von dem Endzeittyrannen Armilus (‚Romulus', Verkörperung des röm.-byz. Imperiums), der gottheitliche Ansprüche erhebt u. schließlich vom Messias ben David getötet wird, dass die Völker ihn ‚Antichrist' nennen (im Original griech. in hebr. Buchstaben: J. Ibn-Shmuel Kaufman, Midreše ge'ullāh[2] [Jerus. 1954] 320; engl. Übers.: J. C. Reeves, Trajectories in near eastern apocalyptic. A postrabbinic Jewish apocalypse reader [Atlanta 2005] 125). In Einzelzügen der Armilus-Gestalt (Bündnis mit 10 Königen) mögen Elemente der N. redivivus-Sage nachleben, doch sind diese im Judentum nicht mehr prägend. Nachhall des N. redivivus-Komplexes könnte allenfalls auch die bJoma 10a erwartete Zerstörung Roms durch die Perser sein (vgl. J. S. Bastomsky, The emperor N. in talmudic legend: JewQuartRev 59 [1968/69] 321/5; D. S. Barrett, N. in Jewish tradition: Prudentia 8 [1976] 37/9; Schürer, History 1/3, 2 Reg. s. v. N.; E. M. Smallwood, The Jews under Roman rule [Leiden 1981] Reg. s. v. N.; allgemein zum *Gottesfeind im antiken Judentum vgl. G. W. Lorein, The antichrist theme in the intertestamental period [London 2003]).

E. Nero im NT u. in der Alten Kirche. I. Neues Testament. Im NT wird N. nur 2 Tim. in der Subscriptio des Mehrheitstextes namentlich genannt, aber an vielen anderen Stellen lassen sich Anspielungen plausibel machen. Der Prozess des Paulus in Act. setzt N. als Kaiser in Rom voraus, ohne dass dieser genannt wird (auch zB. nicht in der hexametrischen Nacherzählung bei Arator). Wie generell im griech. Osten heißt der Kaiser βασιλεύς (1 Tim. 2, 2; 1 Petr. 2, 13. 17; Apc. 17, 9 usw.; vgl. Bauer, Wb.[6] 272); daher gelegentlich auch bei späteren Lateinern rex, zB. Filastr. haer. 29, 9 (CCL 9, 229), doch ist auch Καίσαρ nicht selten (*Caesar): Phil. 4, 22 u. Act. 17/28 von N. ohne Namensnennung (so zB. auch Act. Paul. 9, 4. 14. 26 u. ö.; ebd. 11, 4 ‚Freund des Kaisers' wie Joh. 19, 12). Auch in der großen Agripparede Joseph. b. Iud. 2, 345/404 heißt N. immer nur Καίσαρ. Act. 25, 11 appelliert Paulus an den Kaiser, der hier N. ist. – In der Evangelienliteratur entfaltet am deutlichsten Matthäus eine Christologie mit Zügen, die gegen das durch N. definierte Bild des Kaisertums gerichtet sein kann. Die Legende des Mt.-Evangelium 2, 1/13 ist vielleicht als Gegengeschichte gegen die Ehrung N.s durch den Magierkönig Tiridates zu verstehen. Diese war ein Ereignis von immenser öffentlicher Wirkung, besonders durch den triumphalen Zug der ‚Magier' durch die röm. Provinzen auf dem Landweg u. die *Magierhuldigung vor dem Weltherrscher mit Rückkehr ‚auf anderem Wege'. Das riesige Pompeiustheater wurde vollständig mit *Gold ausgekleidet: Die Feier blieb als ‚goldener Tag' in Erinnerung (Plin. n. h. 33, 54; Dio Cass. 63, 6, 1: Symbolik der *Aetas aurea; vgl. zum Gold auch Tac. ann. 16, 2, 2). Über dem Theater spannte sich ein Segel, auf dem N. als Sonnengott dargestellt war. Tiridates erweist N. seine Reverenz: ἦλθόν τε πρός σε τὸν ἐμὸν θεόν (Dio Cass. 63, 5, 2). Zum Königsstern Mt. 2 ist (neben Num. 24, 17) zu bedenken, dass N. u. andere Kaiser durchgehend mit astraler Symbolik geehrt wurden: Als neuer Stern am Firmament bringt N. dem Imperium Frieden, Stabilität u. Größe (Lucan. 1, 45/59; vgl. Curt. 10, 9, 3: novum sidus vom Kaiser; Val. Flacc. 1, 11/9: Vespasian werde an die Stelle des Polarsterns als Leitstern treten). Die Kaiser steigen aus der Fixsternsphäre auf die Erde (Manil. 1, 799; 4, 57/62 u. a.). Die Symbolik ist traditionell: Ein Herrscher wie Antiochos v. Kommagene konnte astraltheologisch sein Pendant im Königsstern Regulus (α Leonis) finden (Löwenhoroskop; vgl. H. Waldmann, Der kommagenische Mazdaismus [1991] 42/8. 179f). Dieses Vorstellungsfeld wird durch den Königsstern als Geburtsomen aufgenommen. Auch N.s Geburt sei von Lichterscheinungen umgeben gewesen, tradieren Dio Cass. 61, 2, 1 u. Suet. vit. Ner. 6, 1 (vgl. Clauss 103f), u. Chaldaei sagen ihm die Weltherrschaft voraus (Tac. ann. 14, 9). N. beansprucht, Königreiche zu nehmen u. zu geben, wie er will (Dio Cass. 62, 5, 3; vgl. Mt. 4, 8f). Während der Kaiser sich rühmt, die Fische würden ihm ggf. sein Eigentum aus dem Meer zurückbringen, wenn es dort versänke (Suet. vit. Ner. 40, 3), erzählt die matthäische Legende vom Stater im Fischmaul, der für Jesus u. Petrus die Steuerlast abdeckt (Mt. 17, 24/7). Die Schatzfinderparabel ebd. 13, 44 mochte Zeitgenossen an die berüchtigte erfolglose Schatzsuche N.s erinnern (Tac. ann. 16, 1/3). Die Dichtung behauptet gar die Ewigkeit kaiserlicher Herrschaft (Calp. ecl. 4, 144: aeternus populos rege; vgl. Clauss

256/60 u. schon Verg. Aen. 1, 278f; vgl. Mt. 28, 18/20; Lc. 1, 33).

II. Nero als gottloser Herrscher u. Tyrann in der Literatur des 2./6. Jh. Clem. Alex. strom. 7, 106, 4 lässt die Zeit der Apostel (trotz der Überlieferung über Johannes) mit N. enden. In der Literatur des 2./5. Jh. wird N. zum stabilen Inbegriff des gottlosen, tyrannischen Kaisers, in dem sich seine Individualität nicht selten verliert. Ein Prediger wie Joh. Chrys. in Mt. hom. 33, 4 (PG 57, 393; vgl. 90, 28, 11 [ebd. 58, 791]) nennt ihn den schlechtesten aller Menschen (anders Eus. vit. Const. 1, 10 [GCS Eus. 1, 19f]). Negativtypus ist er für pagane (Aur. Vict. Caes. 5; epit. 5; Eutrop. 7) wie für christliche Geschichtskompendien (Hieron. chron. zJ. 61/62 nC. [GCS Eus. 7, 182f]; Oros. hist. 7, 7; Sulp. Sev. [s. o. Sp. 867]; Jordan. Rom.: MG AA 5, 1, 34) u. Redner (vgl. etwa zu Themistius Clauss 210). Quelle des Materials der Breviarien ist fast immer Sueton (auch in der Breite, die N.s Tod in den Darstellungen oft zukommt), nur bei Sulpicius Severus auch Tacitus. Ein Dichter wie Prudentius lässt c. Symm. 2, 669/71 (CCL 126, 234) das personifizierte Rom die bösen Eigenschaften N.s aufzählen (perist. 12 [ebd. 379/81] ist er der Mörder von Petrus u. Paulus). Ähnliche Passagen stehen in poetischen Kaiserlisten wie im Klagelied Africas bei Sidon. Apoll. carm. 5, 321f (40 Loyen) u. in der Rede Roms im consilium deorum, ebd. 7, 106/9 (58 L.; vgl. ebd. 9, 230/40 [89f L.] zu Seneca als erfolglosem Erzieher; vgl. auch in der Liste bibl. Exempel Drac. laud. 3, 232/6 [2, 32 Moussy]). Poetische Freiheit ist es, wenn Ennod. carm. 1, 18; 2, 51 (CSEL 6, 550f. 573) die Märtyrer Nazarius u. Laurentius aus der diokletianischen bzw. valerianischen Verfolgung in die des N. verlegt bzw. N. als allgemeine Metapher für einen Verfolger verwendet. Auch für einen paganen Dichter der Zeit wie Rut. Nam. 2, 57 (140 Doblhofer; nach 416 nC.) ist es selbstverständlich, dass N. im Tartarus Höllenstrafen zu erleiden hat. Für den etwas älteren Claudian ist N. Typ des monströsen, grausamen Tyrannen (Claud. paneg. IV cons. Hon. 313/5) u. ehrlosen Verbrechers (in Eutr. 1, 58/63). Auf Sueton beruht der Vierzeiler über N. bei Auson. Caes. 66/9 (185 Green).

a. Vergleiche mit Nero. Sehr häufig wird mit N. verglichen, um eine Person ethisch zu desavouieren, wieder parallel bei christlichen u. paganen Autoren. Tertullian nennt Domitian Subnero, ‚einen halben N.' (pall. 4; vgl. apol. 5), während Iuvenal. 4, 38 N. allgemein für einen Tyrannen steht, u. erst durch die nähere Spezifikation auf Domitian bezogen wird. Eine bewusste N.imitation durch Domitian hat es jedoch nicht gegeben (vgl. zu Domitian als zweitem N. auch Plin. paneg. 53; Martial. 11, 33; Auson. Caes. 90/3 [186 G.]; Oros. hist. 7, 10 u. a.). Titus verhalte sich beinahe wie ein zweiter N. (Suet. vit. Tit. 7, 1; vgl. Dio Cass. 65, 15, 1; Aur. Vict. epit. 10, 5), u. von Commodus befürchtete dieses schon sein Vater Marc Aurel (Hist. Aug. vit. Aur. 28, 10; vgl. vit. Comm. 19, 2), wie überhaupt die Hist. Aug. sehr oft N. als Negativfolie zur Sprache bringt (zB. noch vit. Ver. 1, 8; 4, 6; 8, 8; vit. Car. 1, 3; vit. Heliog. 9, 3; 33, 1; 34, 1; vit. Aurelian. 42, 6; vit. Tac. 6, 4; ähnlich Herodian. hist. 1, 3, 4f). Ambr. obit. Theod. 50 (CSEL 73, 398) stellt N. u. Caligula als besonders üble Kaiser zusammen. Hadrian wollte gerade vermeiden, als ein ‚N.' zu erscheinen, u. baute seinen Palast daher außerhalb der Stadt. Auch maßloser innerkirchlicher Polemik konnte ein solcher Vergleich dienen: Hieron. ep. 125, 18 nennt Rufinus ‚Grunnius' intus N., foris Cato (ähnlich dem sehr häufigen Antichrist für kirchl. Gegner im 2. bis 5. Jh.: W. C. Weinrich, Antichrist in the early church: Concordia Theological Quart. 49 [1985] 135/47). Hilar. Pict. c. Const. 8 (SC 334, 182) erklärt **Constantius II für einen schlimmeren Feind des wahren (nicaenischen) Christentums als N.; etwas schwächer auch Lucif. Athan. 1, 2 (CSEL 14, 85f). Gregor v. Tours nennt den Frankenkönig Chilperich N. nostri temporis et Herodis (hist. Franc. 6, 46 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 319/21]; vgl. ebd. 4, 12 [142/4] u. zum N.bild auch 1, 25 [20]), wie N. auch sonst gerne mit Herodes zusammen genannt wird (zB. Mart. Iac. Zebed. 26/32 [R. Beylot: F. Bovon / P. Geoltrain (Hrsg.), Écrits apocryphes chrétiens 2 (Paris 2005) 956]; ClavisApocrNT 273).

b. Kontorniaten. Ende 4. Jh./Anf. 5. Jh. lassen sich in einem paganen oder geschichtsromantischen Umfeld Spuren einer positiveren Bewertung N.s beobachten, vor allem im Propagandamittel(?) der *Kontorniaten. Diese sind münzähnlich geprägte oder auch gegossene Medaillen mit hochgehämmertem verzierten Rand, die offenbar als Ehrengeschenke bei Amtsantritten o. ä.

(oder bei Zirkusveranstaltungen?) verwendet wurden. Auf ihrem Avers sind Bilder N.s besonders häufig, neben solchen von Alexander d. Gr., Trajan, Caracalla u. a. (ursprünglich wurden Originalmünzen der betreffenden Herrscher verarbeitet; vgl. A. Alföldi, Die Kontorniat-Medaillons 2 [1990] 75/9 u. ö.; Jacob-Sonnabend 159/67).

c. Nero in Legenden, Chroniken etc. Sprichwörtlich war N.s Grausamkeit (zB. Tert. apol. 4; Hilar. Pict. c. Const. 8 [SC 334, 192/4]), die auch sein späteres Bild prägt (W. B. Gwyn / N. Cruel: Hist. of political thought 12 [1991] 421/55). Für Leo M. serm. 82, 6 (CCL 138A, 515/7) siechen unter N. Ehrbarkeit, Schamgefühl u. Freiheit dahin, u. Boethius evoziert ihn in den sapphischen Elfsilblern cons. 2, carm. 6 (ebd. 94, 31f; vgl. ebd. 3, carm. 4 [44]) als Beispiel für Machtmissbrauch, Hartherzigkeit u. Misstrauen. Das Repertoire der mit N. verbundenen Vorstellungen ist dabei begrenzt; die christl. Autoren unterscheiden sich vor allem durch den Bezug auf N. als Christenverfolger, meist im Schatten der Darstellung bei Eusebius. Dieser berichtet in seinem Abschnitt zur Regierungszeit des N. (h. e. 2, 19, 2/3, 5, 1) vor allem über den Prozess des Paulus u. den Jüd. Krieg, nennt aber auch die Hinrichtung des Jakobus, die Anfänge des Christentums in Ägypten u. a. Die Ereignisse um N. selbst setzt er als bekannt voraus (ebd. 2, 25, 1/4) u. zitiert zu N. als Verfolger Tert. apol. 5 sowie Traditionen zum Tod des Petrus u. Paulus. Die von Eusebius abhängigen Chroniken kennen darüber hinaus natürlich Details wie die Griechenlandreise N.s (Hieron. chron. zJ. 66 nC. [GCS Eus. 7^2, 184]). – Auch die zahlreichen Erwähnungen N.s sowohl in den frühen (Act. Petr., Act. Paul.) als auch in späten apokryphen Apostelakten (zB. Act. Tim., Act. Tit., Act. Barn.) bewegen sich innerhalb eines stabilen Motivrepertoirs u. inszenieren N. vor allem als monströsen, auch neidisch-missgünstigen Christenverfolger. Auch unabhängig von der N. redivivus-Sage ist N. ein Antichrist (PsLinus mart. Petr. 2 [AAA 1, 2]; vgl. die Erscheinung des Petrus vor N. ebd. 17 [21f]). Eine Nähe zur Welt der *Magie ergab sich durch die legendäre Verbindung mit Simon Magus (auch zB. Filastr. haer. 29 [CCL 9, 228f]; Heges. 2, 3 [CSEL 66, 135/7], der überhaupt N. sehr oft erwähnt). Simons Geschichte weist ja auch ihrerseits Parallelen zum Antichrist-Thema auf (schon Bousset aO. [o. Sp. 861] 95/8. 118/20). Texte wie die Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli (5. Jh.) bauen dies weiter aus: So bewahrt N. den toten Körper Simons drei Tage auf, weil er auf dessen Auferstehung hofft (57 [AAA 1, 166]). Öfter begegnen Dialoge des Petrus mit N. auch als eigene Texte: Altercatio Petri cum Nerone (Bedjan, Act. mart. 2, 680/6). Die Fakten des Lebens N.s waren allgemein bekannt; genauere Details werden kaum erwähnt, neue Figuren sind im Allgemeinen fiktional. Manche Züge sind schwer traditionsgeschichtlich einzuordnen. Joh. Chrys. in 2 Tim. hom. 3, 1; 10, 2 (PG 62, 613f. 657f) etwa berichtet, Paulus habe einen vertrauten Mundschenk des N. zum Christentum geführt, wohl letztlich nach den apokryphen Paulusakten; nach Joh. Chrys. oppugn. 1, 3 (PG 47, 323) bekehrte er gar eine Konkubine N.s. Joh. Mal. chron. 10, 29/40 (189/95 Thurn) lässt N. persönliche Nachforschungen über Jesus anstellen, den Juden für seine Hinrichtung zürnen, Pilatus zur Strafe hinrichten, u. bietet auch sonst kuriose Sonderüberlieferungen (N. als Epikureer); wiederholt wird das Ganze in der Suda (s. v. Νέρων 3, 455f Adler]). Chron. Pasch. zJ. 68 (PG 92, 588C/9A) gibt gar jüdischen Intrigen die Schuld am Tode N.s. Chronologische Konfusionen um N. u. a. Kaiser sind nicht selten (Speyer aO. [o. Sp. 857] 228/34). – Mit der Verachtung für N. korreliert bei den Kirchenvätern andererseits eine Hochschätzung für jene Stoiker, die unter N. in die Verbannung geschickt (Annaeus Cornutus, *Musonius Rufus) oder zum Suizid gezwungen wurden (Seneca; vgl. I. Ramelli, Cornutus in christl. Umfeld: H. G. Nesselrath [Hrsg.], Cornutus. Die griech. Götter [2009] 207/31). – Nicht aus der Historiographie bekannte Sondertraditionen über N. sind in der kirchl. Literatur selten. Tert. an. 44, 1; 49, 2 kennt die eigentümliche Überlieferung, N. habe nie oder allenfalls kurz vor seinem Tod geträumt (vgl. zu N.s Albträumen o. Sp. 842). Umgekehrt kennt der Schluss der späten Passio Petri (einem Derivat der Petrusakten) eine mahnende Traumerscheinung des hingerichteten Petrus vor N. (17 [AAA 1, 22]; im Traum erscheint N. schon Plin. ep. 5, 5). In diesem Zusammenhang ist auf das schwer datierbare Somnium Neronis aufmerksam zu machen, einen im Kontext des Nikodemusevangeliums (Act. Pilat.) tradierten Text, dessen erzählender Rahmen über

Rufinus u. Eusebius auf Josephus zurückweist. In diesem Rahmen kündet Jesus N. in einem Traum die Bestrafung der Juden an (1), die Vorzeichen der Zerstörung des Tempels (2) u. diese Zerstörung selbst (3). Kap. 4/12 sind dann ein Cento aus vorhieronymianischen Bibelzitaten, die auf diese Ereignisse bezogen werden (vgl. E. v. Dobschütz, A collection of old Latin Bible quotations: JournTheolStud 16 [1914/15] 1/27; vgl. für den Übergang der N.sage zum MA noch J. Rougé, Néron à la fin du 4e au début du 5e s.: Latom 37 [1978] 73/87 u. vor allem Jacob-Sonnabend). Als das zentrale mitteilenswerte Ereignis der Ära N.s erscheint bei Isid. Hisp. orig. 5, 29, 27 die Hinrichtung von Petrus u. Paulus. – Die byz. Chronographen interessieren sich besonders für die Begegnungsszenen zwischen N., Petrus u. Simon Magus u. bauen diese aus: Suda s. v. Νέρων (3, 455f Adler; Einbeziehung des Pilatus); Joh. I Ant. frg. 90 (FHG 4, 574); Joh. Mal. chron. 10, 33 (191f Thurn) u. sehr viel faktenreicher Georg. Syncell. 636/45 (409/16 Mosshammer). Zu einer weiteren Legende Speyer a.O. (o. Sp. 857) 199/201. 497. – In Hinsicht auf die Chronologie N.s divergieren die Angaben der Kirchenväter: Nach Theophil. Ant. ad Autol. 27 regierte N. 13 Jahre, sechs Monate u. 28 Tage (Kaiserliste wohl aus Chryseros: FGrHist 96 F 1), nach Clem. Alex. strom. 1, 144, 2 regierte er 14 Jahre, nach Epiph. anc. 59, 4 (GCS Epiph. 1, 71) 13 Jahre, nach der Chronik des Hieronymus 13 Jahre, sieben Monate u. 28 Tage, nach Georg. Syncell. 635f (409 M.) 13 Jahre usw.

C. Badilita, Métamorphoses de l'Antichrist chez les pères de l'église = Théologie historique 116 (Paris 2005). – J. Bishop, N. (London 1964). – E. Champlin, N. (Cambridge, Mass. 2003). – G. Charles-Picard, Auguste et Néron (Paris 1962); Néron et le blé d'Afrique: CahTunisie 4 (1956) 163/73. – M. Clauss, Kaiser u. Gott (1999). – A. Demandt / B. Demandt (Hrsg.), Th. Mommsen. Röm. Kaisergesch. (1992) 193/207. – W. Eck, Art. N.: NPauly 8 (2000) 851/5. – J. Elsner (Hrsg.), Reflections of N. Culture, history & representation (London 1994). – S. Heid, Chiliasmus u. Antichrist-Mythos. Eine frühchristl. Kontroverse um das Hl. Land = Hereditas 6 (1993). – W. Jacob-Sonnabend, Untersuchungen zum N.bild der Spätantike = Altertumswiss. Texte u. Stud. 18 (1990). – H.-J. Klauck, Do they never come back? N. redivivus and the Apocalypse of John: ders. (Hrsg.), Religion u. Gesellschaft im frühen Christentum = WissUntersNT 152 (2003) 268/89. – F. A. Lepper, Some reflections on the ‚Quinquennium Neronis‘: JournRomStud 47 (1957) 95/103. – B. Levick, N.s Quinquennium: Latom 180 (1983) 211/25. – J. Malitz, N. (Malden 2005). – E. P. Nicolas, De Néron à Vespasien (Paris 1979). – C. Pascal, Nerone nella storia aneddotica e nella legenda (Milano 1923). – J. Robichon, N. Kaiser, Poet, Tyrann (2004). – V. Rudich, Political dissidence under N. (London 1992). – Ch. Schubert, Stud. zum N.bild in der lat. Dichtung der Antike Beitr-AltK 116 (1998). – D. C. A. Shotter, N.² (London 2005). – M. E. K. Thornton, The enigma of N.s Quinquennium: Historia 23 (1973) 570/82. – G. H. Waldherr, N. (2005). – B. H. Warmington, N. (London 1969).

Marco Frenschkowski.

Nestorius s. Kilikien (Cilicia, Isauria): o. Bd. 20, 827/9.

Neuheit, Neuheitserlebnis s. Anfang: RAC Suppl. 1, 401/48; Erfinder II (geistesgeschichtlich): o. Bd. 5, 1191/278; Erneuerung: o. Bd. 6, 240/75; Fortschritt: o. Bd. 8, 141/82; Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 703/79.

Neujahr (Neujahrsfest).

A. Allgemein. Zeit zu zählen u. zu rechnen, also: in einem Kalender zu organisieren, gehört zu den grundlegenden kulturellen Aktivitäten des Menschen. Sie führt zwingend auch zu der Frage, wo im zyklischen Ablauf der Jahre ein Einschnitt zu machen ist u. wo demnach die Zählung zu beginnen hat. Insofern stellt sich die Frage nach N. in allen Kulturen. Davon zu trennen ist die religiöse u. rituelle Valenz dieses Termins: Ein kalendertechnischer Einschnitt im Ablauf der Zeit kann, aber muss nicht als *Fest be-

gangen u. reflektiert werden. Demnach wird im Folgenden zwischen der Frage nach dem Termin als solchem u. der Begängnisform unterschieden.

B. Griechisch-römischer Kulturkreis. I. Termin. Wie die Kalender insgesamt waren auch die Einschnitte des Jahresbeginns im antiken Griechenland nicht einheitlich organisiert (Überblick bei Samuel 57/138; zur kulturellen Bedeutung Nilsson, Entstehung 54f). Die Zählung der Monate (Hekatombaion als erster Monat in Athen) deutet im Regelfall auf einen Jahreswechsel im Sommer. Obgleich die griech. Astronomen bei der Frage des Ausgleichs von solarem (ein Erdumlauf um die Sonne) u. lunarem (zwölf Mondzyklen) Jahr Pionierarbeit geleistet haben, die die Kalendergeschichte des Abendlandes nachhaltig prägte, gelangte kein Kalender zu überregionaler Verbindlichkeit. Alltagsprägende Kraft hatte vor allem der Amtswechsel der politischen Verantwortungsträger (Archonten in Athen); nach ihnen wurden die Jahre benannt. Eine Zählung der Jahre ergab sich erst durch den Bezug auf die alle vier Jahre stattfindenden Olympiaden (Timaios v. Tauromenion, um 300 vC. [FGrHist 566, bes. T 10 = Polyb. 12, 11, 1]); auch in diesem System findet der Jahreswechsel im Sommer statt. Es war das Verdienst des Eratosthenes v. Kyrene (3. Jh. vC.), die Olympiadenrechnung mit den Herrschertabellen in Ausgleich gebracht zu haben (FGrHist 241). – Der röm. Kalender setzt hingegen den Jahresbeginn im Winter oder Frühjahr an, genauer: am 1. Januar oder 1. März. Für beide Termine gibt es frühe Indizien. Der März als erster Monat spiegelt sich schon in den (teilweise bis heute verwendeten) Monatsnamen (Quintilis = augusteisch Iulius, Sextilis = Augustus, September usw.); der 1. März wurde auch rituell begangen (Ovid. fast. 3, 135/48; Macrob. Sat. 1, 12, 6). Doch der Januar trägt den Jahreswechsel ebenfalls im Namen: Der zweigesichtige Gott *Janus lässt an eine Schwelle denken (ebd. 1, 13, 3; Caes. Arel. serm. 192, 1 [CCL 104, 779f]; Isid. Hisp. nat. rer. 4, 4 [187/9 Fontaine]). Spätestens ab Mitte des 2. Jh. vC. war dies das Datum, an dem die Konsuln ihr Amt antraten (Liv. perioch. 47). Indes sollte weder das Nebeneinander dieser beiden Termine als Indiz für ein ursprüngliches ‚Zehnmonatsjahr' gedeutet (Rüpke 192/202), noch muss es zwingend diachron aufgelöst werden (Graf, N.fest 872). Vermutlich koexistierten beide Termine längere Zeit in unterschiedlichen Kontexten. In gewissem Sinn sind sie auch beide in die (für alles Folgende grundlegende) julianische Kalenderreform (durch Iulius Caesar, 46 vC.; Rüpke 369/91) eingegangen: Zwar beginnt nun offiziell das Jahr mit den Kalenden des Januar (Suet. vit. Iul. 40, 2; bei Macrob. Sat. 1, 13, 3 wird die Festlegung auf diesen Termin Numa zugeschrieben), doch bleibt der Februar der (unregelmäßig) kürzeste Monat; an dessen Ende (nicht etwa am Jahresende) wird der Schalttag eingeschoben (jetzt nur noch einer, alle vier Jahre: der Tag nach den Terminalia, 24. Februar = VI Kal. Mart., wird verdoppelt, daher bisextilis [Cens. 20, 10; Macrob. Sat. 1, 14, 6]). Kalendertechnisch relevant ist jedoch der 1. Januar, u. im Laufe der Kaiserzeit wird dieser Termin auch kulturell prädominant. – Dagegen war ein anderer Termin in der Erinnerung abgeblasst u. nur noch von theoretischer Relevanz: Die Wintersonnwende (bruma) wurde mitunter als Beginn des Jahres aufgefasst (Varro ling. 6, 8; Ovid. fast. 1, 163f), doch für die spätere Zeit ist vor allem das Datum von Interesse: der 25. Dezember galt als der kürzeste Tag des Jahres (Plin. n. h. 18, 220f; Serv. Verg. Aen. 7, 720). Von großer praktischer Relevanz für die Spätantike war hingegen ein Termin aus dem administrativen Bereich: das im September beginnende Indiktionsjahr. Die von Diokletian angesetzte indictio (wörtlich: Ansage, Steuer) setzte einen regelmäßigen Census voraus; dieser sollte alle 15 Jahre stattfinden (so von Licinius 313 festgelegt, rückwirkend ab 312: R. S. Bagnall / K. A. Worp, Chronological systems of Byz. Egypt [Leiden 2004] 7/14; vgl. Chron. Pasch. zJ. 312 [CorpScrHistByz 5, 2, 202]). Der Bezug darauf sollte schon bald die Zeiterfahrung prägen: Man konnte den Eindruck gewinnen, ‚das Jahr beginne im September' (Ambr. Noe 17, 60 [CSEL 32, 456]). Als Datierungssystem wurde das Indiktionsjahr 537 von Justinian für öffentliche Urkunden vorgeschrieben (Nov. Iust. 47, 1).

II. Rituelle Feier. Ovid schildert ausführlich die Festlichkeiten zu den Kalenden des Januar: Für ihn ist es Janus, der ‚den Lauf eines glücklichen Jahres eröffnet, ... der Ursprung des schweigend verlaufenden Jahres' (fast. 1, 63/5; gleichwohl weiß auch er noch vom Frühjahrstermin [ebd. 1, 149]). Mit dem

Amtsantritt der Konsuln gehen zivile Feiern einher: Opfer auf dem Kapitol, erste Senatssitzung (Meslin 24f). Im privat-individuellen Bereich werden gute Wünsche, Gebete u. *Geschenke getauscht (fast. 1, 185/226; speziell werden genannt: Datteln, getrocknete *Feigen, *Honig sowie eine symbolische Geldgabe). Im Laufe der Kaiserzeit wird daraus das ‚Hauptfest der röm. gedachten oikumene überhaupt' (Graf, Kalendae 201). Zum Verständnis dieses Prozesses ist es wichtig, die zeitliche Nähe zu den Saturnalien (zunächst 17. Dezember, dann weitere Festtage) zu bedenken: Immer mehr Eigenarten dieses karnevalesken, auf Rollentausch u. temporärer Auflösung gesellschaftlicher Normen basierenden Festes gingen auf die Kalenden des Januar über. Schon Tertullian (idol. 14, 4; vgl. 10, 3) nennt beide in einem Atemzug, sei es in polemischer Absicht, sei es angesichts faktisch eingetretener Vermischung (vgl. Max. Taur. serm. 98, 1 [CCL 23, 390]: Weihnachten durchbricht den Zusammenhang von ebrietas saturnalium u. lascivitas kalendarum). Einen Großteil der Kenntnisse über die Praxis des Festes in der Spätantike verdanken wir der dagegen gerichteten Polemik der christl. Prediger. Das bedeutet nicht, dass diese Riten überhaupt erst als Reaktion auf christliche Lehre entstanden (vgl. Graf, Kalendae 204), sehr wohl aber, dass das voll entwickelte Fest eine spezifische u. typische Erscheinung dieser Zeit ist. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass der Tag mit Dekret vom 7. VIII. 389 für offiziell arbeitsfrei erklärt wurde (Cod. Theod. 2, 8, 19). – Auf der Basis der christl. Polemik zusammen mit einigen wichtigen paganen Quellen (Liban. or. 9 [1, 2, 394/8 Foerster]; descr. 5 [8, 472/7 F.]; Ioh. Lyd. mens. 4, 3/5 [66/9 Wuensch]; einschlägige Gesetzgebung) lässt sich der mehrtägige Ablauf mit privaten u. öffentlichen Aspekten relativ gut rekonstruieren (Meslin 51/93, wobei auch zeitliche u. örtliche Differenzen immer mit im Blick zu behalten sind; für Antiochien: Graf, Kalendae). Der Amtsantritt der Konsuln war weiterhin das offizielle Zentrum; dem faktisch-politischen Bedeutungsverlust des Amtes stand nun eine beträchtliche Steigerung der repräsentativen Prachtentfaltung gegenüber. Von den neuen Amtsträgern wurde erwartet, dass sie ihre Großzügigkeit durch Geschenke u. Zirkusspiele unter Beweis stellten. Von ihrer sedia gestatoria aus warfen sie Münzen unter das Volk (sparsio): Es konnte sich dabei um gewöhnliches Geld oder um eigens für diesen Zweck hergestellte Prägungen handeln (J. P. A. van der Vin, Art. Kontorniat: o. Bd. 21, 505f). Versuche, den Brauch gesetzlich einzuschränken (Cod. Iust. 12, 3, 2 vJ. 452; Nov. Iust. 105, 1 vJ. 536), dürften nur beschränkte Wirkung entfaltet haben. Als persönliches u. kostbares Geschenk wurden die Konsulardiptychen überreicht: teilweise sehr kostbar ausgeschmückte Elfenbeintafeln als Erinnerungsstücke für Gönner u. Freunde (Delbrück, Dipt.; O. Stegmüller, Art. Diptychon: o. Bd. 3, 1140/2). Der 3. Januar war sodann den vota publica u. den Zirkusspielen vorbehalten, gefolgt von einem großen Volksfest. Die Zeremonie, in der das Volk seine Verbundenheit mit dem Kaiser u. dem Staat zum Ausdruck brachte (in gewissem Sinne die Fortführung des Kaiserkultes), überlebte weit in christliche Zeit hinein (Gaius: Dig. 50, 16, 233; Max. Taur. serm. 98, 3 [CCL 23, 391f]; Ioh. Lyd. mens. 4, 10: βότα πούβλικα ὡσανεὶ δημοσίαι εὐχαί [74 Wuensch]; vgl. B. Kötting, Art. Gelübde: o. Bd. 9, 1075f). Der Kaiser machte seinerseits offizielle Geldgeschenke (strenae). Mit den Zirkusspielen waren beträchtliche finanzielle Aufwendungen verbunden, die in der Hauptstadt von den Konsuln, in der Provinz von den lokalen Würdenträgern übernommen werden mussten. – Auch abseits der großen offiziellen Feiern hatten die Kalenden des Januar allgemein prägende Kraft: Am Vorabend wurde festlich gespeist u. getrunken. Im Anschluss zog man lärmend durch die Straßen (sehr zum Missfallen der Kirchenväter, etwa Joh. Chrys. Kal. 1 [PG 48, 954]: διαβολικαὶ παννυχίδες; Aster. Amas. hom. 4, 4, 4f [40f Datema]; Max. Taur. serm. 63, 1f; 98, 1 [CCL 23, 266f. 390]; Caes. Arel. serm. 192, 3 [ebd. 104, 781]). Am folgenden Tag wurden die traditionellen Opfer dargebracht (solange das noch möglich war: Liban. or. 9, 18 [1, 2, 397 Foerster]) u. im öffentlichen Raum die Häuser mit *Lorbeerzweigen dekoriert (die Agora schmückt sich ‚wie eine putzsüchtige u. üppige Dame': Joh. Chrys. Kal. 1 [PG 48, 954]). Als Hauptfestinhalt stellt *Libanios auch auf der individuellen Ebene das Schenken dar: Man sendet sich sichtbar u. ostentativ Gaben (or. 9, 8/10 [1, 2, 395 Foerster]; vgl. die Polemik dagegen bei Aster. Amas. hom. 4, 3/5 [39/41 D.]): die alte Tradition der

strenae (ursprünglich ‚Zweige'). Dabei sind es nicht mehr nur symbolische Geschenke, sondern durchaus auch substanzielle (zum Schenken insgesamt Baudy; A. Stuiber, Art. Geschenk: o. Bd. 10, 693/5). Joh. Lydos spricht von Gold u. Honigkuchen (πόπανα: mens. 4, 4 [67/9 Wuensch]). Am Abend begann wieder das ausgelassene Treiben auf Straßen u. Plätzen. Der 2. Januar war eine Art Zwischentag; in den Häusern spielten Herren u. Sklaven gemeinsam Würfel (Liban. descr. 5, 11 [8, 475f Foerster]). Darin kündigt sich ein Motiv an, das am folgenden Tag ausgelebt wurde: der karnevaleske Rollentausch, bei dem rituell kontrolliert u. auf Zeit gesellschaftliche Normen außer Kraft gesetzt u. im Spott Dinge gesagt werden konnten, die sonst nicht gesagt werden durften (Kaiser *Iulianus erwies sich hierbei 363 in Antiochien als dünnhäutig: Gleason). Phantasievolle *Masken u. bunte Kostüme boten dafür den Rahmen (in christl. Quellen bis in späte Zeit bezeugt: Aster. Amas. hom. 4, 7 [41 D.]; Caes. Arel. serm. 192, 2; 193, 1 [CCL 104, 780. 783f]; Isid. Hisp. eccl. off. 1, 41 [ebd. 113, 46f]; Conc. Quinisex. vJ. 691/92 cn. 62 [FontChrist 82, 254 Ohme]; W. Speyer, Art. Maske: o. Bd. 24, 335). – Gerade die karnevalesken Züge verbinden das Fest von den Kalenden des Januar mit anderen rituellen Begängnissen, die teilweise ebenfalls als rites de passage zu deuten sind, möglicherweise auch historisch mit dem (einem) Jahreswechsel in Verbindung zu bringen sind, aber doch in Kaiserzeit u. Spätantike nicht (mehr) als N.feiern empfunden wurden. Von den Saturnalien war bereits die Rede (gelegentlich mit den *Brumalia in Verbindung gebracht). Im Februar wurden in Rom noch bis ins frühe MA die ausgelassenen u. wilden *Lupercalia begangen (F. Graf, Feste u. Fehden: M. Wallraff / R. Brändle [Hrsg.], Chrysostomosbilder in 1600 Jahren [2008] 3/22, bes. 9/12). Im frühen März wurde das navigium Isidis (πλοιαφέσια) gefeiert, der Beginn der Schifffahrtssaison, primär in *Aegypten, doch auf der Woge des in der Spätantike beliebten Isiskultes auch anderswo (Apul. met. 11, 8/17; vgl. S. A. Takács, Art. Ploiaphesia: NPauly 9 [2000] 1145).

C. Jüdisch. I. Termin. Obgleich Kalenderfragen in Israel schon früh eine große Rolle spielten, tritt die Frage des N.termins in den ältesten Quellen nicht deutlich hervor (Fiebig). Noch die Mischna kennt vier Termine (je nach Kontext, Roš haššanah 1, 1), von denen die beiden wichtigsten im Frühjahr u. im Herbst liegen: am Anfang der Monate Nisan bzw. Tišrē. Auch Josephus bezeugt beide Termine (ant. Iud. 1, 81; 3, 248 [Marḥešwan als zweiter Monat nach Tišrē]). Für die tannaitische Zeit ist eine Kontroverse über den Zeitpunkt der Weltschöpfung belegt, bei der wiederum beide Monate zur Debatte stehen (bRoš haššanah 10b/11a). Obgleich in traditioneller Zählung der Tišrē der siebte Monat ist (etwa 1 Reg. 8, 2), damit also die Zählung der Monate mit dem Nisan voraussetzt (Ex. 12, 2; Jahresbeginn im Frühjahr am 1. Nisan), setzt sich der Tišrē-Termin durch: Für das rabbin. Judentum ist er bereits selbstverständlich. Mit der Einführung des lunisolaren konstanten Kalenders durch Hillel II im 4. Jh. kommt dieser Termin in den September oder frühen Oktober zu liegen. Der Beginn der Zeit mit der Schöpfung ist damit auf den 6. X. 3761 vC. der (späteren) christl. Zeitrechnung fixiert (E. Mahler, Hdb. der jüd. Chronologie [1916] 455/69). Diese jüd. Ära wird bis heute verwendet, setzte sich aber in der Spätantike erst nach u. nach durch.

II. Rituelle Feier. Auch wenn noch kein eindeutiger Bezug zu N. erkennbar ist, weiß der Tanach doch bereits von einer Festpraxis am 1. Tišrē. Die für die rabbin. Theologie grundlegenden Haftpunkte sind Num. 29, 1/6 u. Lev. 23, 23/5, wo als Festinhalte die Feiertagsruhe, das Hornblasen u. die Brandopfer genannt werden. Philo kennt das Fest unter der Bezeichnung ἱερομηνία (also ebenfalls noch ohne Bezug auf N.) u. stellt besonders die Trompete als zentral heraus: Sie ist für Israel ein Zeichen der Gesetzesoffenbarung u. für die Menschheit ein Zeichen zum Kampf gegen die Gottlosigkeit (spec. leg. 2, 188). Anders als die N.feste im Alten Orient u. im röm. Kulturkreis ist der 1. Tišrē kein ausgelassenes Freudenfest, sondern ein ernstes Fest, das vom Gedanken des Gerichts u. der Buße geprägt ist. Der Jahresanfang (roš haššanah) ist der erste der zehn ‚furchtbaren Tage' (jamim nora'im) bis zum Versöhnungstag (jom kippur, 10. Tišrē); in dieser Zeit muss Israel Buße tun (bRoš Haššanah 18a). Wie die Welt an roš haššanah geschaffen wurde, erwartet man an diesem Tag das Gericht: ‚An N. ziehen alle, die in die Welt kommen, vorüber vor Ihm wie die Soldaten, denn es ist gesagt: 'Der da schuf all-

zumal ihr Herz u. achtet auf all ihr Tun' (Ps. 33 [32], 15)' (Roš haššanah 1, 2; vgl. Tos. Roš haššanah 1, 11/3). Das Fest wird an zwei Tagen begangen, die als ein einziger langer Tag betrachtet werden (der zweite Tag sei schon von den Propheten eingeführt: j'Erubin 3, 8/10; zum Gottesdienst I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung[3] [1931] 140/9; L. Trepp, Der jüd. Gottesdienst[2] [2004] 108/26). – Zentrales rituelles Element ist das Blasen des Schofar, eines Widderhornes; man muss es mit auf Gott gerichtetem Herzen hören (Roš haššanah 3, 7f; *Musik III). In der Deutung findet sich schon früh der Bezug auf Gen. 22, 12f: der mit seinen Hörnern verhängte Widder als Opfertier an der Stelle Isaaks (bRoš haššanah 16a). Die Geschichte von der ‚Bindung Isaaks' ist als Lesung für den zweiten Tag des Festes vorgesehen; am ersten Tag wird die ‚Heimsuchung' der Sara sowie Hannas Gebet gelesen (Gen. 21, 1; 1 Sam. 2, 1/10; vgl. bMegillah 31a). Die Gebetstexte sind sprichwörtlich lang (Tos. Berakot 1, 6) u. theologisch reichhaltig. Hervorgehoben sei hier nur die (vermutlich weit zurückreichende) Benediktion Malkujjot (Königtümer), eröffnet durch das feierliche Alenu-Gebet; in ihr wird die Königsmacht Gottes besungen (J. Heinemann, Prayer in the Talmud. Forms and patterns [Berlin 1977] 270/5). In dem Gebet Zikronot (Gedenken) wird der verschiedenen Bundesschlüsse als Ausdruck des einen Bundes gedacht (Schöpfung, *Noe, *Abraham etc.).

D. Christlich. I. Termin. Die Frage eines christl. N. trat erst relativ spät auf u. war zunächst auf wenige Trägerkreise beschränkt. Erste Voraussetzung, um die Frage überhaupt zu stellen, war eine christlich geprägte, zunächst eher theoretische Reflexion auf das Gesamtphänomen der zyklisch gegliederten Zeit. Breitere Wirksamkeit u. Relevanz gewann die Frage erst in dem Augenblick, in dem sich ein christlich geprägtes Festjahr herausbildete, in dem also die einzelnen christl. Feste als ein das ganze Jahr umspannender Zusammenhang empfunden wurden u. die Möglichkeit (oder Notwendigkeit) einer rituellen Begehung des Jahresbeginns gegeben war. – Das theoretische Interesse für Zeitrechnung u. Jahreskalkulation erwachte im 3. Jh. im Zusammenhang der Chronographie als eigener literarischer Gattung. Diese entwickelte sich zunächst aus apologetischen Bedürfnissen (Altersbeweis), emanzipierte sich aber zusehends davon u. wurde zum intellektuellen Selbstzweck (M. Wallraff, The beginnings of Christian universal history: ZsAntChrist 14 [2010] 540/55). In den erhaltenen Schriften u. Fragmenten wird die Frage des Jahresbeginns nirgends ausdrücklich gestellt, doch kann man indirekt erschließen, dass man dafür zumeist Frühjahrstermine zugrunde legte. Der Traktat De pascha computus (datiert 243) geht von einer grundsätzlichen Harmonie der epochalen Heilsereignisse aus: Schöpfung, Inkarnation, Passion. Wenn letztere im Frühjahr stattgefunden hat, wären auch die beiden erstgenannten Ereignisse auf einen solchen Termin anzusetzen (PsCypr. pasch. 19/21 [CSEL 3, 3, 266f]). Eine ähnliche Überlegung kann man auch in Bezug auf den Vf. der ersten christl. Weltchronik anstellen, obwohl das erhaltene Material noch weniger explizite Bezugnahmen auf das Problem enthält. Iulius Africanus rechnet die Jahre ‚ab Adam', also seit Erschaffung des Menschen (chron. F16a, 4; b, 3; c, 8; d, 6; F93, 108; F94, 1 u. ö.). Da er sich sehr um die exakte Datierung von Inkarnation (iJ. 5500) u. Passion (5532) bemüht (ebd. F15, 14f; F93c, 8/10; F93d, 8 [24. 288 Wallraff]) u. generell an ‚harmonischen' Zeitverhältnissen interessiert zu sein scheint, kann man vermuten, dass auch bei ihm die Jahre im Frühjahr begannen. – In dieser Tradition stand auch die alexandrin. Weltchronistik des 5. Jh. (Panodoros, Anianos), die sich als einflussreich erweisen sollte (Grumel 85/97): Im Anschluss daran wird im griechischsprachigen Bereich bis in die mittelbyz. Zeit vielfach mit einem Jahr gerechnet, das im März beginnt (etwa die Ecloga chronographica von Georgios Synkellos; W. Adler / P. Tuffin, The chronography of George Synkellos [Oxford 2002] lxixf). Letztlich setzte sich aber in der byz. Ära der Jahresbeginn der Indiktionsrechnung (1. September) durch (Grumel 124/8). – Im Westen hat zuerst Dionysius Exiguus den Versuch gemacht, eine spezifisch christl. Jahresrechnung zu etablieren. Die von ihm vorgeschlagene Zählung der Jahre ab incarnatione Domini mag noch auf den 25. März bezogen sein (Declerq 143/7), doch lag es in der Logik der (zumal westl.) Theologie, dass schon bald der 25. Dezember als Beginn angesetzt wurde (so bereits im argumentum 15 der argumenta paschalia

[PL 67, 506], das jedoch nicht mehr von Dionysius stammt; I. Warntjes, The argumenta of Dionysius Exiguus and their early recensions: ders. / D. Ó Cróinín [Hrsg.], Computus and its cultural context in the Latin West AD 300/1200 [Turnhout 2010] 40/111). Der damit gegebene ‚Weihnachtsstil' konnte sich aber nicht durchsetzen u. koexistierte das ganze MA hindurch mit anderen Ansätzen. Beda rechnete weiterhin ab einem Märztermin (18. März: De temporum ratione 6 [CCL 123B, 290/5]). Für die konkrete Zeitberechnung wurden der ‚Annunziationsstil' (25. März), der ‚Paschalstil' (Ostern) u. andere verwendet (A.-D. von den Brincken, Hist. Chronologie des Abendlandes [2000] 66f). Erst in der Neuzeit setzte sich der 1. Januar allgemein durch (nach dem christl. Fest der Beschneidung Jesu als ‚Circumcisionsstil' bezeichnet), obwohl gerade dieser Termin in der antiken Debatte um die kultische Begehung hochgradig kontrovers war.

II. Polemik gegen pagane Praxis. Die rituelle Dimension von N. trat im Christentum zuerst nicht in der Affirmation einer eigenen Festpraxis ins Gesichtsfeld, sondern in der Negation der fremden. Der Termin am 1. Januar war den christl. Predigern in Ost u. West über lange Zeit Anlass zu scharfer Polemik, ja vielfach wurde besonders in diesem Zusammenhang die Demarkationslinie zwischen ‚dem Heidentum' u. ‚dem Christentum' rhetorisch hervorgehoben bzw. überhaupt erst konstruiert. Von Augustinus hat sich ein langer Traktat De kalendis ianuariis erhalten (publiziert als serm. Dolbeau 26 [366/417 Dolbeau], doch nach Umfang u. Charakter über die Gattung Predigt hinausgehend; die schon früher bekannten serm. 197, 198 u. 198A sind in diesem längeren Text enthalten), der diesen Gegensatz scharf hervorhebt: Als ‚Identitätsmarker' des Heidentums wird die celebratio strenarum genannt (konkret: Würfel spielen, sich betrinken); rhetorisch pointiert wird dem dare strenas das christl. dare eleemosynas gegenübergestellt (ebd. 26, 2 [366/8 D.]). In eine ähnliche Richtung geht Joh. Chrysostomos in einer Predigt zum 1. Januar, die er als Presbyter in Antiochien (also in den Jahren zwischen 386 u. 398) gehalten hat, der ersten erhaltenen Predigt zu diesem Thema. ‚Wir sind im Krieg, nicht mit den Amalekitern, nicht mit anderen Fremdvölkern, die uns angreifen, sondern mit Dämonen, die auf der Agora ihre Prozession abhalten' (Kal. 1 [PG 48, 954]). Auch hier wird dem paganen Treiben nicht eine rituelle oder dogmatische, sondern eine moralische Alternative gegenübergestellt (*Kranz der Gerechtigkeit statt Kranz an den Haustüren, geistiges *Licht statt Lichtriten am Forum: ebd. 3 [957]). Denn eine eigenständige christl. Festpraxis oder eine inhaltliche Füllung des Termins gab es zunächst nicht. Ganz im Gegenteil gab es besonders im lat. Westen die Tendenz, dem Fest das Fasten als Forderung gegenüberzustellen (Aug. serm. Dolbeau 26, 5f [370f D.]; Caes. Arel. serm. 192, 4 [CCL 104, 781f]; Isid. Hisp. eccl. off. 1, 41 [ebd. 113, 46f]; R. Arbesmann, Art. Fasttage: o. Bd. 7, 523). Eigenartigerweise wird der Ton der christl. Prediger mit fortschreitender Christianisierung der Gesellschaft nicht milder, sondern schärfer. Im Westen wie im Osten scheinen die Festgebräuche im 5. Jh. weiterbestanden zu haben, auch wenn den Menschen ein Unrechtsbewusstsein bzw. ein Bewusstsein von der Inkompatibilität mit dem Christentum offenbar weithin fehlte. Dieses musste von den Bischöfen erst hergestellt werden: In der Gemeinde des Maximus v. Turin war es gang u. gäbe, dass von den gleichen Personen am 25. Dezember Weihnachten u. am 1. Januar N. gefeiert wurde, sehr zum Missfallen des Bischofs (serm. 63, 1f; 61c, 4 [CCL 23, 266f. 258f; Authentizität der zweiten Predigt unsicher]; PsMax. Taur. [Maximus II?] hom. 16 [PL 57, 258]). Ähnliches ist in Ravenna bezeugt (Petr. Chrys. serm. 155, 5 [CCL 24B, 964]). Wie wenig die Predigten nutzten, zeigen Texte des **Caesarius v. Arles, der noch 100 Jahre später im Grunde vor dem gleichen Problem stand (serm. 192, 2f; 193, 3 [ebd. 104, 780. 784]). Da gutes Zureden offenbar nichts fruchtete, schritt man zu kirchenamtlichen Verurteilungen. *Martin v. Braga bezeugt in der 2. H. des 6. Jh. ein solches Verbot der Kalendenbräuche (omnis haec observatio paganissima est: Martin. Brac. canon. 73 [141 Barlow; die Provenienz dieses Kanons ist nicht bekannt]; vgl. Isid. Hisp. eccl. off. 1, 41 [CCL 113, 46f]). In erstaunlicher Parallele hat ein ähnliches Verbot auch das Trullanum (‚Quinisextum') iJ. 691 im Osten erlassen (cn. 62 [FontChrist 82, 254 Ohme]). Doch auch dies scheint kaum etwas bewirkt zu haben; dafür spricht die nicht abreißende Serie von Verboten in Predigten, Bußbüchern u. Konzilsentscheidungen (Be-

lege bei Schneider). Insofern mag es erfolgversprechender gewirkt haben, die Festpraxis nicht zu eliminieren, sondern christlich zu adaptieren.

III. Religiöse Valenz u. Feier. Ein christl. Festinhalt des 1. Januar war im Grunde durch Lc. 2, 21 vorgegeben: die Beschneidung u. Namensgebung des Jesus-Kindes am achten Tag nach seiner Geburt. Belege für eine solche inhaltliche Füllung finden sich zuerst im Westen. Das Konzil v. Tours iJ. 567 schreibt für diesen Tag eine missa circumcissionis vor (cn. 18 bzw. 17 [CCL 148A, 182]; die Konkurrenz zur paganen Tradition kommt explizit zum Ausdruck, vgl. ebd. 23 bzw. 22 [191f]); im Gelasianum Vetus findet sich ein Formular für den Oktavtag von Weihnachten mit dem Thema der Beschneidung u. Darstellung des Herrn (nr. 48/53 [13f Mohlberg]; möglicherweise verdrängte diese Feier in der röm. Liturgie eine ältere mit dem Festinhalt der Geburt Mariens; A. Chavasse, Le sacramentaire gélasien [Vaticanus Reginensis 316] [Paris 1958] 397/400). In den liturgischen Texten spiegelt sich die weiter bestehende Konkurrenz zum Kalendenfest in der pointierten Opposition zwischen der Teilnahme am Tisch des Herrn u. den heidn. Gastmählern (a diabolico ... abstinere convivio: sacr. Gelas. vet. 1, 9, 53 [13 M.]). Bemerkenswerterweise gibt es im gleichen Sakramentar zusätzlich zum Beschneidungsfest ein Formular für einen Gottesdienst prohibendum ab idolis, dessen zeitlicher Ansatz wohl ebenfalls mit dem Kalendenfest in Beziehung steht (ebd. 54/6 [14 M.]; der Tag wird nicht angegeben, doch ergibt sich der Ansatz aus der Position zwischen 1. u. 5. Januar; scharfe antipagane Polemik: ab omni ... contagione perversitatis emunda: 55 [14 M.]; für Formulare dieses Themas in weiteren Quellen Cabrol). Die Feier der Beschneidung Jesu am Oktavtag von Weihnachten wird in den westl. Riten Standard u. ist ab dem 9. Jh. auch im Osten nachgewiesen (J. Mateos [Hrsg.], Le typicon de la Grande Église 1 [Rom 1962] 170). Nur vereinzelt ist hingegen im hispanischen Ritus eine Tradition belegt, die den 1. Januar qua N. christlich begeht; im Missale von Toledo findet sich zu diesem Termin eine Missa de initio anni, die nicht von antipaganer Polemik gekennzeichnet ist, sondern das christl. Verständnis der Zeit zum Gegenstand hat (Christus als Herr der Zeit; Mensch in der Zeit; Bitte um Fruchtbarkeit u. Segen für das neue Jahr; J. Janini, Liber missarum de Toledo y libros místicos 1 [Toledo 1982/83] nr. 182/90; Texte aus dem westgot. Bereich bei J. Vives, Oracional Visigotico [Barcelona 1946] 127, zum Thema insgesamt F. Altés i Agulio, L'evolució de les festes de cap d'any en l'antic ritu hispànic: Revista Catalana de Teologia 6 [1981] 359/78). – Obgleich spätestens seit dem 5. Jh. der Zyklus der christl. *Feste zu einem das ganze Jahr umfassenden u. den Alltag prägenden ,Gesamtkunstwerk' zusammengewachsen war (zB. Procl. Cpol. or. 3, 2 [PG 65, 705]; K. Hoheisel / H. Brakmann, Art. Jahr: o. Bd. 16, 1113/5), spielte die Frage von Jahresbeginn u. -ende kultisch stets nur eine untergeordnete Rolle. Auch die neben dem 1. Januar kalendertechnisch in Frage kommenden Termine (s. o. Sp. 886f) waren zwar teilweise rituell intensiv geprägt (1. Advent, Weihnachten, Ostern), doch stand der jeweilige Festinhalt, nicht der Beginn des Jahres in Theologie u. allgemeiner Wahrnehmung im Vordergrund. Der Anfang des Indiktionsjahres am 1. September, der sich im byz. Bereich durchsetzte, ist zwar in den liturgischen Büchern als Beginn auch des Kirchenjahres verzeichnet, doch spielte dieses Thema im liturgischen Erleben keine hervorgehobene Rolle (gottesdienstliche Feier nicht vor dem 9. Jh. belegt, noch später mit dem Kaiser im öffentlichen Raum begangen, vgl. Schreiner).

D. Baudy, Strenuarum commercium. Über Geschenke u. Glückwünsche zum röm. N.fest: RhMus NF 130 (1987) 1/28. – F. Bünger, Gesch. der N.feier in der Kirche (1910). – F. Cabrol, Art. Circoncision (Fête de la): DACL 3, 2, 1717/28. – G. Declerq, Anno Domini. The origins of the Christian era (Turnhout 2000). – P. Fiebig, Rosch ha-schana (N.) = Die Mischna 2, 8 (1914). – M. W. Gleason, Festive Satire. Julian's Mysopogon and the new year at Antioch: JournRomStud 76 (1986) 106/19. – F. Graf, Kalendae Ianuariae: Ansichten griech. Rituale, Festschr. W. Burkert (1998) 199/216; Art. N.fest III. Griechenland u. Rom: NPauly 8 (2000) 871/3. – V. Grumel, La chronologie = Traité d'études byz. 1 (1958) 85/97. – M. Meslin, La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An = CollLatom 115 (Bruxelles 1970). – M. P. Nilsson, Die Entstehung u. rel. Bedeutung des griech. Kalenders[2] = Scripta minora regiae societatis humaniorum litterarum Lundensis 1960/61, 1 (Lund 1962); Stud. zur Vorgesch. des

Weihnachtsfestes: ArchRelWiss 19 (1916/19) 50/150. – J. RÜPKE, Kalender u. Öffentlichkeit. Die Gesch. der Repräsentation u. religiösen Qualifikation von Zeit in Rom = RGVV 40 (1995). – A. E. SAMUEL, Greek and Roman chronology. Calendars and years in classical antiquity = HdbAltWiss 1, 7 (1972). – F. SCHNEIDER, Über Kalendae Ianuariae u. Martiae im MA: ArchRelWiss 20 (1920/21) 82/134. 360/410. – P. SCHREINER, Historisches u. Liturgisches zum Byz. N.: Riv. di studi bizantini e slavi 2 (1982) 12/23.

Martin Wallraff.

Neun s. Zahl.

Neuplatonismus s. Ammonios Sakkas: RAC Suppl. 1, 323/32; Claudianus Mamertus: o. Bd. 3, 169/79; Platonismus; Porphyrios.

Neupythagoreismus s. Pythagoras, Pythagoreer.

Nicomachus Flavianus I/II s. Historia Augusta: o. Bd. 15, 692. 703; Historiographie: ebd. 739.

Niederfallen s. Proskynesis.

Nieswurz s. Elleborus: o. Bd. 4, 1186/90.

Nike (Viktoria) s. Victoria.

Nikolaiten.

A. Neues Testament. Die Erwähnung der N. in zwei Sendschreiben der Apc. (2, 6. 15) macht die Annahme wahrscheinlich, dass es sich um eine überlokale christl. Gruppierung im westl. Kleinasien handelte. Ihr Name ist nicht erkennbar polemisch gemeint (u. kaum eine volksetymologische Lehnübersetzung des Namens ,Bileam'; vgl. bSanhedrin 105a; gegen Hilgenfeld 220 mit Th. Zahn, Die Offenbarung des Johannes 1 = KommNT 18, 1 [1924] 267f); sie wird daher Eigen- oder Drittbezeichnung sein u. auf einen Nikolaos als herausragende (*Gründer-?) Gestalt hinweisen. Ein Zusammenhang der N. mit dem in Act. 6, 5 erwähnten Diakon Nikolaos, Proselyt aus Antiochia, wäre chronologisch möglich u. würde zu dem postulierten theol.-ethischen Profil passen, ist aber historisch nicht zu erweisen (hypothetisch Walter). Nikolaos scheint die in den Sendschreiben genannte Partei nicht selbst anzuführen u. ist vermutlich bereits tot. – Im Sendschreiben nach Ephesus (Apc. 2, 1/11) wird der ἄγγελος (menschliche oder himmlische Gestalt? der Bischof? symbolische Figuration der Gemeinde selbst? vgl. Karrer 170/86) der Gemeinde dafür gelobt, dass er die ,Werke der N.' hasse. Worin diese bestehen, wird nicht deutlich, offenbar lassen sich die N. durch ihr Handeln identifizieren. Ob ein Zusammenhang mit den in Apc. 2, 2 genannten falschen Aposteln besteht (v. Harnack 415), ist zweifelhaft (Seesemann 47). – Die Gemeinde von Pergamon soll Mitglieder haben, die sich an die ,Lehre' der N. halten. Die Parallelität zur ,Lehre Bileams' (Apc. 2, 14) erlaubt, deren Inhalte, ,Götzenopferfleisch zu essen' u. ,Unzucht zu treiben' (vgl. Num. 25, 1/3; 31, 16), auf die Lehre der N. zu beziehen, u. lässt vermuten, dass man nicht von zwei unterschiedlichen Gruppen in Pergamon ausgehen muss (Seesemann 48). Die Lehre der N. wird als praktische u. religiös bedeutsame Weisung erkennbar; Gleiches dürfte für ihre ,Werke' gelten. Dass die N. in Pergamon eine wichtige Position in der Gemeinde einnehmen, geht auch aus dem vom Autor angedrohten Kampf ,gegen sie' (Apc. 2, 16) hervor (Oecum. in Apc. comm. 2, 7 [90 de Groote]). – Die Beiordnung von ,Götzenopferfleisch essen' u. ,Unzucht treiben' in V. 14 zeigt, dass die Wendungen nicht als Hendiadyoin zu verstehen sind. Auch in der Rezeption der Alten Kirche sind sie durchweg nicht so verstanden worden (gegen Klauck 128f u. a.). – Εἰδωλόθυτον, ,Götzenopferfleisch', wird in Apc. nur in 2, 14, im übrigen NT öfter verwendet (Act. 15, 29; 21, 25; 1 Cor. 8, 1. 4. 7. 10; 10, 19. 28 varia lectio). Der Begriff entstammt der frühjüd. (4 Macc. 5, 2) u. besonders frühchristl. Polemik gegen pagane (Opfer-) Kulte (*Götzendienst). Sein Verzehr auch außerhalb des Kultes konnte

als Götzenverehrung verurteilt werden. – Πορνεύειν begegnet in Apc. auch im Kontext des Bildes von der ‚großen Hure Babylon' (d. h. des Röm. Reiches), die mit den ‚Königen der Erde' Unzucht treibt (17, 2; 18, 3. 9). Der Text knüpft an alttestamentliche u. frühjüdische Bildsprache an, die politische u. religiöse Zuwendung zu fremden Mächten u. ihren Göttern als Unzucht versteht. Doch werden stammverwandte Lexeme wie πορνεία in Apc. 9, 21 (diff. 14, 8; 17, 2. 4; 18, 3; 19, 2) u. πόρνος (u. a. neben εἰδωλολατρία) in 21, 8; 22, 15 auch im nicht-übertragenen Sinn verwendet. – So dürfte die ‚Lehre Bileams' u. der N. aus der Sicht des Textes die Verehrung paganer Gottheiten bedeuten. Welche Auffassung könnte hinter der parteiischen Darstellung stehen? Aus 1 Cor. 8 u. 10 ist zu erkennen, dass der Verzehr von Fleisch auch außerhalb des eigentlichen Kultes für Christen anstößig sein konnte. Eine Haltung u. Unterweisung, die solches erlaubt, mag die Herkunft des (zB. auf dem Markt) zugänglichen Fleisches als Adiaphoron eingestuft u. den Genuss freigegeben haben. Die semantische Breite von πορνεύειν κτλ. (Löhr, Unzucht) macht eine genauere Bestimmung des Gemeinten schwierig. Will man nicht annehmen, die N. hätten offen zu (kultischer) Prostitution, *Ehebruch oder sexueller Zügellosigkeit aufgefordert, so käme die Zulassung von *Homosexualität oder, wahrscheinlicher, von Verwandten- oder jüdisch-paganen *Mischehen in Frage. Die Position der N. ist durch Pragmatismus u. die Lösung von einer strikten Tora-Observanz bestimmt. Sie könnte für sozial besser Gestellte von besonderem Interesse gewesen sein (Räisänen 1610). Die skizzierte Problematik ist für das Christentum des 1. Jh. nicht untypisch. Sie ist bereits in der paulinischen Korrespondenz (1 Cor. 7, 8/10; Gal. 2, 11/5) erkennbar u. findet ihren Widerhall auch im sog. Aposteldekret (Act. 15, 29; 21, 25), ohne dass hier direkte Beziehungen herzustellen wären (vielleicht gemeinsame Traditionswurzeln: Hilgenfeld 224). Die Lehre der N. läge, so verstanden, in der Konsequenz paulinischer Theologie, könnte jedoch auch unabhängig von dieser aus alltagspraktischen Erfordernissen der Diaspora entstanden sein. Die in den Sendschreiben schon durch die Wahl der Terminologie geübte Kritik an den N. passt zum theol. Profil der Apc. insgesamt u. könnte die Abfassung des Buches mit veranlasst haben. – Die zur Kennzeichnung der ‚Lehre Bileams' benutzten Wendungen begegnen wieder in Apc. 2, 20 zur Beschreibung der Lehre der selbsternannten (christl.) Prophetin ‚Jezabel' (wohl eine polemische Fremdbezeichnung in Anspielung auf die aus 1 Reg. 16, 31; 18, 19; 19, 2; 21; 2 Reg. 9, 22. 30/7 bekannte heidn. Gestalt) in Thyatira. Hier wie dort sieht Apc. die Treue zu Gott massiv verletzt (vgl. die Bildsprache in Apc. 2, 22 sowie 2 Reg. 9, 22 LXX). Eine Identität von ‚Jezabel' (-Anhängern), ‚der (varia lectio: deiner) Frau', u. N. (Andr. Caes. in Apc. comm. 2, 6 [J. Schmid, Stud. zur Gesch. des griech. Apokalypse-Textes 1, 1 (1955) 32]) ergibt sich aus diesen Notizen jedoch nicht (so schon [Ps?]Orig. in Apc. schol. 16f [TU 38, 3, 28 Harnack]); u. so sollte man auch die (eine Parteiparole aufnehmende oder karikierende) Rede von den ‚Tiefen des Satans' (Apc. 2, 24) nicht direkt auf die N. beziehen (vgl. U. B. Müller, ‚Die Tiefen des Satans erkennen ...'. Überlegungen zur theologiegeschichtl. Einordnung der Gegner in der Offenbarung des Johannes: W. Kraus [Hrsg.], Beiträge zur urchristl. Theologiegesch. = ZNW Suppl. 163 [2009] 465/78). Die Wendung weist auch nicht notwendig auf gnostische Vorstellungszusammenhänge hin (vgl. 1 Cor. 2, 10; Rom. 11, 33; ferner Test. Job 37, 6 [PsEpigrVetTestGraece 2, 46 Brock]; Act. Thom. 14 [AAA 2, 2, 120, 3]; Hippol. ref. 5, 6, 4; Ev. Ver.: NHC I 22, 25f). Vielleicht trifft Tertullian das Richtige, wenn er die N. als Lehrer der ‚Jezabel' betrachtet (pud. 19, 4 [CCL 2, 1320]). – Versuche, die N. mit anderen aus dem NT bekannten oder postulierten Gruppen in Verbindung zu bringen, bleiben, wiewohl seit der Antike unternommen, ganz unsicher. Das gilt für den Zusammenhang mit den Paulus-Gegnern in Korinth ebenso wie für die Kreise, auf die die Äußerungen in 2 Petr. 2, 15f; Jud. 4f. 11 (zu 4f vgl. Didym. Caec. comm. in Jud. 4f [89, 21 Zoepfl]) sowie in den Pastoralbriefen oder in 1/3 Joh. zielen.

B. Altkirchliche Quellen. Der Bezug auf eine ‚Lehre' der N. in Apc. 2, 15 bereitet den Boden für die spätere Kennzeichnung der Gruppe als ‚Häresie' (Victorin. Poetov. in Apc. comm. 2, 1 [SC 423, 56]; Eus. h. e. 3, 29, 1 u. a.) u. ihre Auflistung neben anderen Häretikern in altkirchlichen Quellen (Doctr. patr. 35 [272 Diekamp]; Conc. Const. III vJ. 680/81 act. 11 [AConcOec 2, 2, 1, 484, 3] zu

Beginn der Liste). (Ps?)Orig. in Apc. schol. 11f (TU 38, 3, 25f Harnack) bezeichnet die N. als ‚Heterodoxe'.

I. Nikolaiten, Gnostiker u. andere Häretiker. Vielfach werden die N. mit gnostischen Gruppen in Verbindung gebracht (Iren. haer. 3, 11, 1) oder gar als deren Ursprung angesehen (Hippol. ref. 7, 36, 3). Doch ist dies nur ein Strang der häresiologischen Tradition; in anderen Kontexten erscheinen die N. ausdrücklich neben den ‚Gnostikern' (bei Epiphanius stets zwischen Basilidianern u. Gnostikern: anc. 13, 2 [GCS Epiph. 1, 21]; haer. prooem. 1, 4, 3 als fünfte Häresie; prooem. 1, 5, 4; 25, 7, 1 [ebd. 1, 158. 160. 274] die Betonung der Nähe zur *Gnosis; vgl. anac. 25, 1 [ebd. 1, 235] = Joh. Damasc. haer. 25 [PTS 22, 27]; Aug. haer. 5 [CCL 46, 291f]; Isid. Hisp. orig. 8, 4, 5 = Decr. Grat. 24, 3, 39 [PL 187, 1310]). Aus Jud. 11 könnte die Nachricht entwickelt sein, die N. gehörten zur Sekte der Kainiten (Tert. praescr. 33, 10 [CCL 1, 214]). In den gnost. Original-Texten aus Nag Hammadi sind sie nicht erwähnt. Auch in der Auseinandersetzung mit den Priscillianisten wird das häretische Stereotyp der N. verwendet (vgl. Hieron. ep. 133, 4; Aug. haer. 5 [CCL 46, 291f]; Bachiar. fid. 1 [PL 20, 1020]; Priscill. tract. 1, 6. 27 [CSEL 18, 7f. 23]).

II. Die Lehren der Nikolaiten. Die mit *Irenaeus v. Lyon einsetzenden altkirchl. Nachrichten über die Lehren der N. (bei Justin u. Hegesipp sind sie nicht erwähnt) scheinen wiederholt über das in Apc. 2 Gesagte hinauszugehen, erweisen sich jedoch meist als Erweiterungen u. Kombinationen. Eine libertinistische Position, besonders in Hinsicht auf die Sexualmoral, wird den N. zugeschrieben bei Iren. haer. 1, 26, 3; Clem. Alex. strom. 2, 118, 3/5; 3, 25f; Epiph. haer. 25 (GCS Epiph. 1, 267/74); Aug. haer. 5 (CCL 46, 291f); Hieron. ep. 133, 4. Ähnlich soll nach PsIgn. Ant. Philad. 6, 6 (Funk / Diekamp, PatrApost[3] 2, 182/4) bei den N. die ἡδονή als oberstes Lebensziel gegolten haben; vielleicht steht hinter dieser Notiz der Vorwurf des Epikureismus. Als Aufnahme u. Erweiterung von Apc. 2 ist die Nachricht des Victorinus v. Pettau zu verstehen, die N. hätten gelehrt, Götzenopferfleisch könne nach erfolgtem *Exorzismus verzehrt werden (in Apc. comm. 2, 1 [SC 423, 56]); ferner, dass ein Unzüchtiger am achten Tag Vergebung erlangen könne (ebd.). Dass die Auferstehung schon geschehen sei (u. zwar in Glaube u. Taufe, eine fleischliche Auferstehung gebe es nicht), soll nach Hippol. ep. ad reg. (GCS Hippol. 1, 2, 251) von Nikolaos u. den N. vertreten worden sein (vgl. 2 Tim. 2, 18).

III. Zur Wirkungszeit der Nikolaiten. Während Irenäus die N. ‚viel früher' (multo prius) als den Gnostiker Kerinth ansetzt (haer. 3, 11, 1; anders Chron. pasch. zJ. 105 [PG 92, 609]) u. meint, das *Johannes-Ev. sei gegen jene u. diesen geschrieben, legt der Kontext bei Eus. h. e. 3, 28f eine Datierung in die Zeit Trajans nahe; ausdrücklich wird ihr nur kurzes Bestehen erwähnt. Das ‚jetzt' in Const. apost. 6, 8, 2 (SC 329, 316) soll auf die Zeit des Petrus weisen. Sichere Belege für eine zeitgenössische Wirksamkeit der N. sind den Quellen nicht zu entnehmen (Sieffert 66f).

IV. Nikolaiten u. Nikolaos v. Antiochia. Wo die Quellen auf die Frage nach dem Ursprung der N. eingehen, stellen sie eine Verbindung zu dem Jerusalemer Diakon Nikolaos v. Ant. (Act. 6, 5) her. Irenäus nennt Nikolaos den ‚Lehrer' der Sekte (haer. 1, 26; vgl. Hippol. haer. 7, 36, 3 [GCS Hippol. 3, 223]). Nach Eusebius ist dies der Selbstanspruch der Gruppe (h. e. 3, 29, 1; vgl. Victorin. Poetov. in Apc. comm. 2, 1 [SC 423, 56]; Epiph. haer. 25, 1, 1/6 [GCS Epiph. 1, 267f]; Aug. haer. 5 [CCL 46, 291]; PsTert. haer. 1 [CCL 2, 1402]). Nach Stephan Gobar (bei Phot. bibl. cod. 232, 291b [5, 78f Henry]) sollen Ignatius, Clemens v. Alex., Eusebius u. Theodoret den historischen Zusammenhang von Nikolaos zu den N. geleugnet haben. Das N.-Referat des Epiphanius berichtet fast ausschließlich über Nikolaos (haer. 25 [GCS Epiph. 1, 267/74]). *Johannes Cassianus erwähnt die Auffassung, ein anderer Nikolaos habe den N. Pate gestanden (conl. 18, 16, 6 [CSEL 13[2], 528]). – Clemens v. Alex. überliefert als Ausspruch des Nikolaos den Satz: ‚Man muss das Fleisch missbrauchen (παραχρῆσθαι)', eine eigentlich asketisch gemeinte Aussage, welche von den N. im libertinistischen Sinne missverstanden worden sei (strom. 2, 118, 3; 3, 25, 7. 26, 2). – Die Berufung der N. auf den Nikolaos der apostolischen Zeit gilt ausdrücklich als unberechtigt (PsIgn. Ant. Trall. 11, 2 [Funk / Diekamp, PatrApost[3] 2, 108/10]; vgl. PsIgn. Ant. Philad. 6, 6 [ebd. 182/4]; Theodrt. haer. 3, 1 [PG 83, 401]). In dieser Sicht soll Nikolaos selbst im Gegensatz zur Sekte rechtgläubig u. sittlich integer gewesen sein (Clem. Alex.

strom. 2, 118, 3f; 3, 26, 1f; Eus. h. e. 3, 29, 1). Epiphanius' (haer. 25, 1, 1/6 [GCS Epiph. 1, 267f]) u. Filastrius' (haer. 33 [5], 1 [CCL 9, 231]) Ansicht, Nikolaos selbst habe sich von seiner ursprünglich asketischen Haltung ab- u. der sexuellen Libertinage zugewendet, dürfte ein Versuch der Harmonisierung widersprüchlicher Nachrichten der Tradition sein.

C. Fazit u. Ausblick. Ob die altkirchl. Quellen von Apc. unabhängige Informationen über die N. besitzen oder die bibl. Verse mit Phantasie ausschmücken, ist umstritten. Eine lebendige Größe dürften die N. nach der Zeit der Apc. nicht gewesen sein. Das häresiologische Stereotyp aber wird durch die Antike tradiert u., parallel zur Simonie, u. a. im Investiturstreit in Hinsicht auf die Frage der Priesterehe (N. als Gegenbild zum Ideal priesterlicher Ehelosigkeit schon Praedest. 1, 4 [PL 53, 589]; ferner Petr. Dam.; Gerhoh Reich; Ulrich d'Insola; vgl. J. B. Russell, Dissent and reform in the early MA [Berkeley 1965] 136/43) oder in der anti-islamischen Polemik (Petr. Ven. ep. 17 [PL 189, 340]; summ. tot. [ebd. 653]; Liber Nicholay; Pisa Anonymus, beide 14. Jh. [A. Ferreiro, Simon Magus in patristic, medieval and early modern traditions [Leiden 2005] 2f. 231/40]) aktualisiert.

C. K. Barrett, Things sacrified to idols: NTStudies 11 (1964/65) 138/53. – G. A. van den Bergh van Eysinga, Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis: ZNW 13 (1912) 293/305. – S. Beulertz, Art. Nikolaitismus, N.: LexMA 6 (1993) 1164f. – G. B. Borino, I decreti di Gregorio VII contro i simoniaci e i nicolaiti sono del sinodo quaresimale del 1074: Studi Gregoriani 6 (1959/61) 277/95. – N. Brox, Nikolaos u. N.: VigChr 19 (1965) 23/30. – K. A. Fox, The Nicolaitans, Nicolaus, and the early church: Stud. in religion 23 (1994) 485/96. – M. Goguel, Les Nicolaïtes: RevHistRel 115 (1937) 5/36. – A. v. Harnack, The sect of the Nicolaitans and Nicolaus, the deacon in Jerus.: JournRel 3 (1923) 413/22. – R. Heiligenthal, Wer waren die ‚N.'? Ein Beitrag zur Theologiegesch. des frühen Christentums: ZNW 82 (1991) 133/7. – C. J. Hemer, The letters to the seven churches of Asia in their local setting = JournStudNT Suppl. 11 (Sheffield 1989). – A. Hilgenfeld, Die Christus-Leute in Korinth u. die N. in Asien: ZsWissTheol 15 (1872) 200/26. – P. Janzon, Nikolaiterna i Nya Testamentet och i fornkyrkan: Svensk Exegetisk årsbok 21 (1956) 82/108. – M. Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief. Stud. zu ihrem lit., hist. u. theol. Ort = ForschRelLitATNT 140 (1986). – H.-J. Klauck, Das Sendschreiben nach Pergamon u. der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung: ders., Alte Welt u. neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgesch., Forschungsgesch. u. Theologie des NT = NovTestOrbisAntiqu 29 (1994) 115/43. – H. Löhr, Die ‚Lehre der N.'. Exegetische u. theol. Bemerkungen zu einer ntl. ‚Häresie': A. Lexutt / V. v. Bülow (Hrsg.), Kaum zu glauben. Von der Häresie u. dem Umgang mit ihr = Arbeiten zur Theologiegesch. 5 (1998) 34/55; ‚Unzucht'. Überlegungen zu einer Bestimmung der Jakobus-Klauseln im Aposteldekret sowie zu den Geltungsgründen von Normen frühchristl. Ethik: M. Öhler (Hrsg.), Aposteldekret u. antikes Vereinswesen. Gemeinschaft u. ihre Ordnung = WissUntersNT 280 (2011) 49/64. – W. M. Mackay, Another look at the Nicolaitans: Evangelical Quarterly 45 (1973) 111/5. – P. Prigent, L'hérésie asiate et l'Église confessante de l'Apocalypse à Ignace: VigChr 31 (1977) 1/22. – H. Räisänen, The Nicolaitans. Apoc. 2; Acta 6: ANRW 2, 26, 2 (1995) 1602/44. – E. Schüssler Fiorenza, Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul: JournBiblLit 92 (1973) 565/81. – L. Seesemann, Die N. Ein Beitrag zur ältesten Häresiologie: TheolStudKrit 66 (1893) 47/82. – A. E. F. Sieffert, Art. N.: Herzog / H.[3] 14 (1904) 63/8. – M. Topham, Hanniqola'ītēs: ExpT 98 (1986) 44f. – N. Walter, Nikolaos, Proselyt aus Ant., u. die N. in Ephesus u. Pergamon: ZNW 93 (2002) 200/26. – D. F. Watson, Art. Nicolaitans: The Anchor Bible Dict. 4 (1992) 1106/8. – G. Wohlenberg, Nikolaus v. Ant. u. die N.: NKirchlZs 6 (1895) 923/61.

Hermut Löhr.

Nikomedien s. Bithynien: o. Bd. 2, 416/22.

Nil I.

Vorbemerkung. Der Artikel stellt die religionsgeschichtlichen u. ikonographischen

Aspekte des N.s dar. Die Bedeutung des N.s im Zusammenhang von Landschaftsdarstellungen ist in *Natur II (Naturdarstellungen) behandelt (vgl. auch J. Engemann, Art. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 1053/7).

A. Allgemeines. Der N. u. seine besondere Natur beschäftigten in dreierlei Hinsicht das Bewusstsein der Menschen in der Antike: 1) Nur durch die Wasserversorgung des Flusses konnte *Aegypten existieren (Herodt. 2, 5: ‚Ägypten ist ein Geschenk des Flusses'). 2) Der N. brachte mit seiner jährlich wiederkehrenden Flut dem Land eine außerordentliche Fruchtbarkeit. 3) Die Quellen des N.s u. das Naturphänomen der Flut blieben ein Rätsel, welches zu Spekulationen nicht nur naturwissenschaftlicher Art, sondern auch im theologischen u. philosophischen Diskurs einlud (Rehm). Die absolute Abhängigkeit der Prosperität Ägyptens von diesem *Fluss u. seiner Flut schuf zu allen Zeiten ein enges u. unbedingtes Verhältnis zwischen Mensch u. Natur, welches sich in vielfältiger Weise auch in kultischen Handlungen, religiösen Texten u. Bildern niederschlug (Butzer; Honigmann; Kurth).

B. Nichtchristlich. I. Ägyptisch. Im Alten Ägypten verehrte man weniger den Fluss als die jährlich wiederkehrende Flut unter dem Namen des Gottes Hapi. Dieser Gott ist durch die gesamte pharaonische Zeit bezeugt, aber er gehörte erstaunlicherweise nicht zu den großen Göttern im ägypt. Pantheon. Dennoch ist er geradezu omnipräsent u. vielfach in Texten u. theophoren Namen belegt; man kennt einige Kultstätten, Feste, die ihm zu Ehren veranstaltet wurden, sowie Bilder u. Plastiken (Ch. Leitz [Hrsg.], Lex. der ägypt. Götter u. Götterbezeichnungen 5 [Leuven 2002] 44/56; Kurth).

a. Kult. Verschiedenen Göttern steht Hapi als wesensverwandt nahe: dem Gott des Urwassers Nun (Bonneau, Crue 238f), aus dem er entspringt, u. besonders Osiris, dem Gott der Vegetation; mit ihm ist er eng verbunden im Kultnamen Hapi-Osiris (B. Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten [1975] 126) u., in der späten Zeit, durch die Vorstellung, dass Osiris dem Fluss die Fruchtbarkeit gibt u. sich mit Isis, der Erde, durch die Flut begattet (Plut. Is. et Os. 32, 363D). Im Jenseits hoffen die Verstorbenen, als Osiris u. sein Stellvertreter Hapi neu zu erscheinen, d. h. das Schicksal des im N. ertrunkenen u. auferstandenen Osiris zu wiederholen (Altenmüller aO. 126f; Hermann, Ertrinken 376f). So ist Hapi nicht nur für das Diesseits, sondern in Verbindung mit Osiris auch für das *Jenseits im Bewusstsein der Menschen. – Das Element des Wassers bringt Hapi außerdem den Urgöttern nahe, ja er wird selbst als ein Urgott gesehen, der ‚älter ist als die Götter' (A. de Buck / A. H. Gardiner, The Egyptian coffin texts 4 [Chicago 1951] 118c; R. O. Faulkner, The ancient Egyptian coffin texts 1 [Warminster 1973] 241) u. daher auch Schöpfergott ist (de Buck / Gardiner aO. 4, 144g; Faulkner aO. 1, 248). Doch diese Kraft wird auch gefürchtet, wenn Hapi mit dem Kultnamen ‚Der das Land umwendet' zuviel Wasser u. Verwüstung bringt (de Buck / Gardiner aO. 5 [1954] 10b; Faulkner aO. 2 [1977] 2). Hier manifestiert sich die Unberechenbarkeit der N.flut; zuweilen teilt sich die Gestalt des Hapi in verschiedene Erscheinungsformen, u. einzelne Aspekte des Gottes verselbständigen sich. So erscheinen zwei Hapis als Ober- u. Unterägypten (J. Baines, Fecundity figures [Chicago 1985] 198/206) schon in der Ka-Anlage Pepis I in Bubastis (E. Lange, Die Ka-Anlage Pepis I. in Bubastis im Kontext königlicher Ka-Anlagen des Alten Reiches: ZsÄgSpr 133 [2006] 121/40). – Der Pharao kann sich mit Hapi identifizieren, als sein Kind erscheinen, seinen Namen annehmen u. sich als Hapi darstellen lassen. Als Vermittler zwischen Menschen u. Göttern kann er versuchen, Hapi eine starke N.flut durch entsprechende Opfer zu entringen, er hat aber nicht die Macht, Hapi etwas zu befehlen (Barguet 58f). Die Flut beeinflussen kann der Gott Chnum, zu dessen Heiligtum in Elephantine das Becken gehört, aus dem die N.flut entspringt (ders., La stèle de la famine à Séhel [Le Caire 1953] 23; Jaritz / Bietak), zwischen den Bergen Krophi u. Mophi, wie es bei Herodot 2, 28 heißt (dazu Beinlich). Chnum herrscht über die Wasserriegel zusammen mit den Göttinnen Satet u. Anuket. – An Hapi ist der N.-Hymnus gerichtet, der im Neuen Reich als Schultext populär war u. dem Weisheitslehrer Cheti zugeschrieben wird (J. Assmann, Ägypt. Hymnen u. Gebete[2] [Freiburg, Schw. 1999] 540/7). Im Aufbau folgt der Hymnus den im Mittleren Reich üblichen Lobpreisungen; er gipfelt in: ‚Auf, Verborgener! Auf, Verborgener! N., auf, Verborgener! Der Menschen u. Tiere am Leben erhält mit seinen Gaben des Feldes!

Auf, Verborgener! Auf, Verborgener! N., auf, Verborgener!' (14, 124/9 [ebd. 545]). – Als theophore Personennamen waren zB. üblich: ‚Die N.flut (Hapi) ist hoch' oder ‚Die Flut ergänzt' (H. Ranke, Die ägypt. Personennamen 1 [1935] 234. 264. 406; vgl. Index ebd. 3, 92). – Bisher ist, außer vielleicht aus der Zeit der 19./20. Dynastie (ca. 1290/1070 vC.; s. unten), kein Heiligtum bekannt, in dem Hapi allein verehrt wurde; er gesellt sich vielmehr zu den lokalen Gottheiten, wie zB. in Elephantine zu Chnum (s. oben). Herodot berichtet 2, 90 allerdings von eigenen ‚N.priestern', welche sich der Beerdigung im N. Ertrunkener annehmen. – Während der 19. u. 20. Dynastie wurde Hapi besonders verehrt; in Gebel Silsileh widmeten vier Könige dem Gott Inschriften mit hymnischen Texten (Barguet). Ramses III ‚opferte im Haus des Hapi' in Heliopolis (‚Res gestae' Ramses III, geschrieben ca. 1200 vC. [Pap. Harris: W. Erichsen, Papyrus Harris I (Bruxelles 1933); engl.: J. H. Breasted, Ancient records of Egypt 4 (Chicago 1906) § 273]; ob damit ein eigener Tempel des Hapi gemeint war, bleibt dahingestellt) u. ‚brachte die Bücher des N.gottes dar' (ebd. § 296). Diese waren Listen von Opfergaben, die zusammen mit den Gaben oder anstelle der Gaben zweimal im Jahr dem Fluss übergeben wurden, eine kultische Handlung, deren Ausführung Ramses III von seinen Vorgängern übernahm (Barguet 62). Die Opfergaben bestanden u. a. aus Brotlaiben u. Bier sowie Statuen des N.gottes aus Gold u. anderen wertvollen Materialien (Breasted aO. § 297/303), also aus einer Sammlung von allem, was den Reichtum des Landes ausmachte. Ähnliches wird dann über das N.opfer Ramses III in Memphis berichtet (ebd. § 347/50). In Medinet Habu sieht man Ramses III vor dem N.gott als Herrn der Überschwemmungen mit erhobenen Händen (nördl. Wand, Raum 26 im königlichen Totentempel); Hapi ist hier in der üblichen Weise dargestellt (s. unten; Medinet Habu 6, 2 [Chicago 1963] 469; zum Totengeleit auf dem N. O. Nussbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 924f).

b. Bildliche Darstellungen. Der Gott Hapi ist immer menschengestaltig; er erscheint als Statue u. auf Reliefs stehend, knieend oder sitzend mit fettem Leib u. hängenden Brüsten, trägt einen Gürtel mit einzelnen Stoffbändern oder Phallustasche, Perücke u. Götterbart u. auf dem Kopf ein Bündel Papyrus- oder *Lotus-Stengel (Leitz aO. 5, 44). Oft präsentiert Hapi eine Opfertafel mit Krügen u. Pflanzen (zB. in Abydos; A. M. Calverley [Hrsg.], The temple of king Sethos I at Abydos 4 [London 1958] Taf. 43) oder hält das Lebenszeichen Anch in den Händen (Medinet Habu aO.; s. oben). Seit dem Mittleren Reich wird Hapi bei der Tätigkeit, die beiden Reiche von Ober- u. Unterägypten zu verbinden, auf den Seiten des Pharaonenthrones gezeigt (zB. im Luxortempel, Kolossalstatuen Ramses II im 1. Hof; Baines aO. 247/9). Auch hier wird seine enge Verbindung zum regierenden Pharao deutlich.

II. Griechisch-römisch. a. Kult. Erst die Griechen nannten den großen Fluss Ägyptens Νεῖλος. Wahrscheinlich leiteten sie das Wort vom ägypt. ‚die Flüsse' oder ‚die großen Flüsse' ab (H. S. Smith, Varia Ptolemaica: Glimpses of ancient Egypt, Festschr. H. W. Fairman [Warminster 1979] 163f). Zuerst ist der N. mit diesem Namen im 7. Jh. vC. bei *Hesiod belegt (theog. 338). Mit den Besuchen der griech. Intellektuellen wie Herodot in den 20er Jahren des 5. Jh. vC. rückte das Wunderland Ägypten mit seinem Fluss, der jedes Jahr aus rätselhaften Gründen das Land überschwemmte, verstärkt in das Bewusstsein der Griechen. Das wachsende Interesse für das Exotische u. Paradoxe machte das Land am N. in hellenistischer Zeit zum Lieblingsobjekt der Forschung, die seit der Mitte des 3. Jh. vC. in Alexandria blühte u. gefördert wurde. Nach Herodot kamen immer mehr Theorien zur Erklärung der N.flut auf (Rehm). Eine Darstellung der verschiedenen Theorien der N.flut von Thales bis Diogenes gibt *Aristides Rhetor or. 36 (2, 264/303 Keil; 2. Jh. nC.). Trotzdem war auch für die Griechen der N. nicht nur ein *Fluss, sondern gleichzeitig ein Flussgott, der allerdings äußerlich nichts mit dem ägypt. Hapi (s. o. Sp. 900) gemein hatte: Der N. wurde wie andere Flussgötter dargestellt u. in den dicht gesponnenen Familienverbund der griech. Götter integriert. Er galt neben vielen anderen Flussgöttern als ein Sohn des Okeanos u. der Nereide Tethys (Hesiod. theog. 338). In einzelnen Versionen des Mythos ist er der Vater des zweiten Dionysos, der zweiten Athena, des zweiten Hephaistos, des vierten Merkur u. des zweiten Herakles (Cic. nat. deor. 3, 54/6. 58 mit Komm. von A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis De natura deorum 2 [Cambridge, Mass. 1958]

1099/114. 1119/24 zSt.), worauf auch Arnobius (nat. 4, 14. 16) Bezug nimmt. – Nachdem Alexander Ägypten erobert hatte, besaß der N. nicht nur in Ägypten weiterhin Kulte, sondern genoss in vielen Ländern um das Mittelmeer in Zusammenhang mit dem verbreiteten Isis-Kult Verehrung. Einen Aufschwung nahm diese Verehrung wohl auch aus propagandistischen Gründen zunächst durch Vespasian, dessen Herrschaftsantritt am 1. VII. 69 nC. von einer besonders günstigen N.flut begleitet wurde (Dio Cass. 66, 8), u. durch den von Hadrian eingerichteten Kult des im N. ertrunkenen Lieblings des Kaisers, Antinoos, in den 20er Jahren des 2. Jh. (Herrmann, Ertrinken 371/80). Ein bärtiger Flussgott im griech. Typus war nach Plinius von Vespasian im Tempel der Pax aufgestellt worden (n. h. 36, 58). Später ließ Hadrian auch eine N.statue im ägypt. Typ des Hapi in Italien fertigen u. in seiner Villa in Tivoli neben Statuen des Antinoos errichten (A. Roullet, The Egyptian and Egyptianizing monuments of imperial Rome [Leiden 1972] 96 nr. 140); eine Statue des N.gottes im griech. Typ bildete das Pendant zu einer Statue des Tiber (S. Aurigemma, Villa Adriana[2] [Roma 1996] 120 Abb. 111f). Als einziger der röm. Kaiser ließ sich Hadrian ,Geliebter des N.' nennen (Obelisk auf dem Monte Pincio in Rom; J.-C. Grenier, Les titulatures des empereurs romains dans les documents en langue égyptienne [Bruxelles 1989] 58 nr. B 13). – Nähere Kenntnis, wie ein N.kult zu dieser Zeit ausgeführt wurde, haben wir nur aus Ägypten. Hier wurden auch nach der Eroberung durch Alexander N.feste gefeiert; sie hießen Νειλαῖα, Καταχυτήρια (,der Guss von oben') oder Σημασεῖα (,Fest des Signals'). In ihnen verbindet sich das Altägypt. mit dem Griech. Über die Orte, Daten u. die Organisation dieser Feste haben wir sporadische Kenntnis durch die Literatur u. durch inschriftliche u. papyrologische Zeugnisse von der ptolemäischen bis in die späte röm. Zeit. Die Kultstätten waren überall im N.tal zu finden (Bonneau, Fêtes 51 Abb. 1). Besonders wichtig war der Kult am 1. Katarakt in Elephantine, wo man die ersten Zeichen der Flut u. ihrer Höhe am Chnumtempel erwartete. Hier galten die Opfer als entscheidend dafür, wie großzügig der Fluss seine Gaben verteilen würde; zu Beginn der Flut wurde hier ein Fest gefeiert (Lucan. 10, 235). In Hermopolis Magna (Aschmunein) stand ein Tempel des N.s (C. Wessely [Hrsg.], Corpus papyrorum Hermopolitanorum [1905] 127, v. 2, 9/12), in Kynonpolis war eine Statue griechischen Typs mit zwei Kindern (= N.ellen) aufgestellt (Museum Alexandria [Inv. nr. 22173]; Jentel 722 nr. 35). Aus *Oxyrhynchos, wo die papyrologischen Zeugnisse besonders reichhaltig sind, wissen wir von Prozessionen, Wettkämpfen zu Ehren des N.s u. von verschiedenen N.priestern (POxy. 3, 519; 36, 2782). Im Faijum, das durch den Nebenarm des N.s, den Bahr Yusuf, ebenso von der Flut abhing wie das N.tal, wurden die Katachyteria gefeiert, ,Der Guss von oben', wobei oben hier gewiss nur die geographische Richtung bezeichnet, von wo die Flut kam, nämlich von stromaufwärts aus dem Süden (anders Bonneau, Fêtes 53f). Im Delta wurde in Abukir eine Stele dem Sarapis, der Isis, dem N. u. dem Herrscherpaar geweiht (Preisigke, Sammelb. 1, 585; 247/221 vC.). – Die Feste wurden zu folgenden Daten gefeiert: zur Sonnenwende, wenn die Messung der einsetzenden Flut begann, um den 21. Juni; beim Aufgang des Sirius (Sothissterns) am 19. Juli u. im August beim ,Fest des Signals', wenn die Flut den Stand erreichte, bei dem eine günstige Ernte zu erwarten war. Weitere Feste im Winter lassen sich wohl durch Zusammenhänge mit anderen Kulten erklären (Bonneau, Fêtes 60; *Jahr [kultisches]). – An den Festtagen wurden die Statuen der Götter im Tempel bekränzt (BGU 362 col. 15, 11/3; 215/16 nC.) u. es gab großzügige Opfer (POxy. 9, 1211; 2. Jh. nC.). – Bei den Festen aß man reichlich (Preisigke, Sammelb. 6, 9245; Abrechnung von Ausgaben für das ,Fest des Signals'; 2./3. Jh. nC.) u. trank Bier (PCair. Zen. 2, 59176, 38/40; Juli 255 vC.). In Oxyrhynchos mit einem hohen griech. Bevölkerungsanteil gab man sportliche Wettkämpfe in griechischer Tradition zum Fest (POxy. 3, 519; 2. Jh. nC.). – Von den bei diesen Festen gesungenen Liedern, welche den N. priesen u. die ersehnte N.flut begünstigen sollten, kennen wir einige Beispiele: Ein Hymnus, der im 3./4. Jh. nC. auf Wachstafeln eines Schulbuchs geschrieben wurde, verbindet griechische u. ägyptische Elemente in bemerkenswerter Weise (Cribiore [mit weiteren Beispielen]; Battezzato). Das Lied ist in griechischen Hexametern geschrieben, Tethys u. der Ozean sind als Eltern des N.s genannt (s. o. Sp. 902), aber der Anruf der

Sonne entspricht ganz der ägypt. Vorstellung, dass der Stand der Sonne im *Löwen eine bessere N.flut hervorbringt (Horap. hierogl. 1, 21 [54/64 Sbordone]).

b. Bildliche Darstellungen. (Jentel.) In Ägypten erscheint Hapi in den von den Ptolemäern errichteten Tempeln u. Heiligtümern weiterhin im ägypt. Typus, auf Wandreliefs zB. in Edfu, wo er in der Prozession von rechts u. links auf den Falkengott Horus zu hinter dem Pharao schreitet (É. Chassinat, Le temple d'Edfou 6 [Le Caire 1931] 350 Abb. 1). Hier ist er also der N. in der doppelten Gestalt von Ober- u. Unterägypten. Auch die Kolossalstatue (5,40 m), die an einem Mündungsarm des N.s in Heraklion östlich von Alexandria aus dem *Meer gezogen wurde, u. die vielleicht in einen Zusammenhang mit zwei ebenso großen Statuen eines ptolemäischen Herrscherpaares gehört, folgt der bekannten Ikonographie des schreitenden Hapi mit Hängebrüsten u. vorstehendem Bauch, der ein Tablett mit Opfergaben hält (J. Baines, Kolossal, fett, fruchtbar. Hapi, die N.schwemme: Ägyptens versunkene Schätze, Ausst.-Kat. Berlin [2006] 306/10 nr. 103). – Der am meisten verbreitete griech. Typus des N.gottes folgt dem Muster der Darstellung von Flussgöttern. Der N. erscheint als nackter, bärtiger Mann, der mit einem Himation kaum bekleidet ist; mit dem linken Arm stützt er sich auf eine Sphinx, ein Nilpferd oder ein *Krokodil; in einem Arm hält er ein Füllhorn, in dem anderen ein Schilfrohr; diese Attribute folgen aus den gängigen Vorstellungen von Ägypten (F. Bonacasa / A. M. Roveri, Art. Nilo: EncArteAnt 5 [1963] 489/93). Daneben existiert der Typus des sitzenden N.gottes, der sich auf ein Nilpferd stützt oder auf ihm sitzt. Zu seinen Füßen kann Euthenia (,der blühende Zustand') erscheinen, oft auch bis zu 16 winzige Kinder, welche die Ellen der Höhe der N.flut versinnbildlichen (Bonneau, Crue Taf. 5b). Wahrscheinlich richtet sich ihre Zahl nach dem Idealmaß der N.flut an verschiedenen Orten (Plin. n. h. 36, 58; Philostr. imag. 1, 5). Der N., der ein Zweigespann von Nilpferden lenkt (zB. auf einer Münze des Trajan vJ. 107/08 [A. Geissen, Kat. alexandrin. Kaisermünzen der Slg. des Inst. f. Altertumskunde d. Univ. zu Köln 1 (1974) nr. 478]) oder eine Quadriga von *Elefanten (Münze des Trajan vJ. 110/11 [ebd. 166 nr. 560]), folgt wiederum den märchenhaften Vorstellungen vom Land am N. Wirklich populär waren diese Darstellungen erst nach der Eroberung Ägyptens durch Augustus u. der damit verbundenen Ausbeutung des Landes durch die Römer. – In Monumenten der hellenist. Zeit ist der N. nicht eindeutig vertreten, nur in der Tazza Farnese, deren Datum umstritten ist (2./1. Jh. vC.), sehen wir ihn sicherlich am linken Bildrand auf einer Wasserurne sitzend, während Euthenia rechts zu sehen ist (G. Grimm, Alexandria [1998] 120f Abb. 114 a/d). Die Verbindung von N. u. Euthenia mag besonders in dem Bildtypus mit N., der aus einem Rhyton Wasser in eine von Euthenia dargebotene Schale fließen lässt, die altägypt. Vorstellung von dem die Erde in heiliger Hochzeit befruchtenden N. (Osiris u. Isis; s. o. Sp. 899) bedeuten (Platz-Horster 17/9; L. Kakosy, The Nile, Euthenia and the nymphs: JournEgyptArch 68 [1982] 290/8). – Die griech. Bildtypen des Flussgottes N. waren rund um das Mittelmeer vertreten: Aus Nordafrika kennen wir zB. ein *Mosaik aus Leptis Magna; hier war das Bild Ägyptens mit N. u. Nilometer Teil der Dekoration eines Privathauses u. entsprach der Vorliebe der Oberschicht für das Exotische; von links nähert sich der N.gott auf einem Nilpferd sitzend, das von zwölf Kindern (12 Ellen) auf das Nilometer zugeleitet wird; die Inschrift des Nilometers ἀγαθῇ τύχῃ stellt einen Bezug zum Erfolg des Hausherrn her (S. Aurigemma, L'Italia in Africa. Tripolitania 1 [Roma 1960] Taf. 83/6). In Spanien erscheint der N. auf einem Mosaik aus Mérida neben dem Euphrat (Dunbabin 147/50 Abb. 153. 155). Aus Gallien u. Britannien gibt es bisher keine N.darstellungen, umso mehr aber aus Italien. Dies hängt mit der Abhängigkeit Roms von der Getreideversorgung durch Ägypten zusammen, welche durch die fruchtbare N.flut erst möglich war. Zur Zt. Hadrians zeigen Münzen diesen politischen Aspekt (Mattingly, CRE 3, 514/6). Auch die Münzprägungen der röm. Kaiser in Alexandria nutzen dieses Vehikel eines politischen Bildes des N.s wiederholt, zuerst wohl unter Domitian (Geissen aO. nr. 348). – Zur Häufigkeit des Motivs in Italien tragen auch die Popularität des Isiskultes u. die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem exotischen Land am N. bei. Der ruhende Flussgott mit seinen ägypt. Attributen ist hier häufig vertreten; das berühmteste Beispiel ist wohl die Skulptur aus weißem *Marmor im Vati-

kan mit den 16 Ellenkindern (Datierung umstritten, hellenistisch / Zeit Hadrians [?]; Jentel 720 nr. 1), die bis ins 3. Jh. Nachfolger findet (ebd. 725f). – Einer ganz anderen Tradition folgen die Bilder von idealisierten Flusslandschaften, welche in Mosaiken u. Wandmalereien zu sehen sind (H. Kotsidu, Art. Natur II: o. Sp. 809). Hier ist es wiederum vor allem das Exotische, was dieses Motiv mit seinen Tieren u. Pflanzen begehrt machte. Auf Reliefs bewegen sich Menschen vor der Kulisse von Tieren u. Pflanzen, manche in erotischen Posen (S. Walker, Carry-on at Canopus. The Nilotic mosaic from Palestrina and Roman attitudes to Egypt: R. Matthews / C. Roemer [Hrsg.], Ancient perspectives of Egypt [London 2003] 191/202). Darstellungen von kultischen Handlungen auf dem berühmten Mosaik aus dem Dianaheiligtum in Praeneste lassen durchaus auf einen nicht nur dekorativen Hintergrund schließen (2. Jh. vC. [?]; Dunbabin 49/52 Abb. 47/9).

III. Jüdisch. Die für die hebr. Bibel typische Bezeichnung für den N. ist das aus dem ägypt. Lexem itrw entlehnte, jedoch nicht als Eigenname fungierende Substantiv jeʾor (im Plural kann sich jeʾor auf die Mündungsarme u. auf die Kanäle des N.s beziehen; Dan. 12, 5/7 bezeichnet jeʾor den Tigris; J. Bergman, Art. j^{e}ʾor: ThWbAT 3 [1982] 385); eine weitere bibl. Bezeichnung für den N. ist šiḥor (‚Teig des Horus'; vgl. Jes. 23, 3; Jer. 2, 18 u. ö.). Obwohl in den rabbin. Quellen das Lehnwort nilos bzw. die Wendung nilos nahar (‚N. Fluss'; vgl. zB. Tos. Soṭah 4, 7; 6, 7; bSoṭah 13a) begegnen, fällt in den späteren Werken die archaisierende Verwendung des bibl. jeʾor anstelle von nilos auf (vgl. dazu R. Ulmer, Visions of Egypt in Midrash. The Nile as the landscape of the other: dies. [Hrsg.], Discussing cultural influences [Lanham 2007] 193/235, bes. 197). – Die bibl. sowie die rabbin. Texte scheinen mit dem ägypt. Fluss gut vertraut zu sein. Nahezu Synonym für Ägypten (vgl. ebd. 193/6), tritt der N. zuerst im Zusammenhang mit dem israelit. Aufenthalt in Ägypten bzw. mit dem Auszug daraus auf. In den N. warfen die Ägypter die Gebeine des *Joseph, die nach Ex. 13, 19 von *Mose mitgenommen wurden (vgl. Mekilta de Rabbi Jišmael zu Ex. 13, 19 [78 Horovitz]; Tos. Soṭah 4, 7; nach bSoṭah 13a haben die Ägypter so gehandelt, um das Wasser des N.s zu segnen). In den N. hätten alle jüdischen Knaben geworfen werden sollen (Ex. 1, 22); am Ufer des N.s wurde Mose in einem Kasten ausgesetzt (ebd. 2, 3/5); von den ersten zwei ägypt. Plagen wurde der N. direkt betroffen (vgl. Ulmer aO. 202; dass Aaron derjenige ist, der den N. schlägt, wird Ex. Rabbah 9 zu Ex. 7, 19 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 81] so erklärt, dass, da das Wasser des N.s Mose in seinem Kasten bewahrt habe, es nicht recht sei, dass der N. durch Moses Hand geschlagen werde). – Den Quellen ist die lebenswichtige Abhängigkeit Ägyptens vom N. ebenfalls bekannt. Durch seine zyklischen Überflutungen (vgl. Amos 8, 8) und mithilfe spezifischer Bewässerungstechniken (Dtn. 11, 10/2) stellt der N. für die Ägypter sowohl Trinkwasser (Ex. 7, 18. 21. 24; Sifre Dtn. 38 zu Dtn. 11, 10 [74 Finkelstein]) als auch Nahrung zur Verfügung (Tos. Soṭah 6, 7). Die Ägypten vom N. geschenkte Fruchtbarkeit ist derartig großzügig, dass ihr sogar eine göttliche Segnung vergleichbar sein kann (Sir. 39, 22 [B]). Die Ambivalenz der Beziehung Ägyptens zu seinem Fluss wird vom (Alp-)Traum Pharaos Gen. 41, 1/4 beispielhaft zum Ausdruck gebracht: Nicht nur Fruchtbarkeit sondern auch Hungersnot können aus dem N. hervorgehen (vgl. Gen. Rabbah 89 zu Gen. 41, 2 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 436]). Auf eine solche Vorstellung spielen drohend die Propheten an, wenn sie Ägypten mit der Vorstellung trockener Flüsse konfrontieren (zB. Hes. 30, 12; Jes. 19, 5f). – Besonders in den Midraschim weist die N.-Vorstellung eindeutig theologisierte Züge auf: Der ägypt. Fluss wird zu einem Symbol für das Andere bzw. das Nicht-Jüdische, das oft abwertend verwendet wird, um die eigene jüd. Identität in Abgrenzung zu stiften (Ulmer aO. 194. 202. 204/7. 224f). Dies ist zB. in Sifre Dtn. 38 (73f Finkelstein) zu beobachten, wo der in Dtn. 11, 10/2 bezeugte Vergleich zwischen ägyptischen u. israelitischen Bewässerungstechniken den Anlass zu einer theologischen Schlussfolgerung bietet: Während Gott selbst für die Israeliten Sorge trägt, können sich die Ägypter lediglich auf ihren Fluss stützen. Die Vorstellung eines ägypt. N.- (vgl. Ex. Rabbah 9 zu Ex. 8, 17 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 81]) u. Pharaokultes (vgl. zB. ebd. 8 zu Ex. 8, 1 [dt.: ebd. 75] in Anspielung auf Hes. 29, 3) wird von jüdischer Seite scharf kritisiert und dem monotheistischen Jhwh-Kult systematisch entgegengesetzt.

C. Christlich. I. Kult. Da der N. u. seine Flut weiterhin das entscheidende Element für die Existenz der Bewohner des Landes waren, blieben das Verhältnis der Menschen zu dem Fluss u. die Neigung, mit dem Fluss in Kontakt treten zu wollen, um eine günstige Flut zu erwirken, unverändert. Die Fortdauer der N.verehrung vollzog sich auf verschiedenen Ebenen u. mit unterschiedlichen Mitteln, wobei das Bewusstsein der Abhängigkeit bestimmter Vorstellungen von den vorhergehenden Ritualen wahrscheinlich schnell verlorenging, obwohl Formales u. Inhaltliches immer von dem Vorhergehenden abhängig blieben. – Die Kirche hat ab dem 4. Jh. versucht, die kultischen Handlungen rund um die N.flut zu unterbinden, wohl oft zunächst mit wenig Erfolg. Kaiser Konstantin verfügte, dass die Messung der N.flut in Alexandria vom Tempel des Serapis, wo man bisher sicherlich nicht ohne gewisse Rituale gemessen hatte, in eine Kirche verlegt wurde (Socr. h. e. 1, 18, 1/3). Dadurch wurde Serapis die Mittlerrolle zwischen Mensch u. Flut entzogen. 362 ließ Kaiser *Iulianus die Maßnahme rückgängig machen (Soz. h. e. 5, 3, 3) u. prägte Münzen mit der Dedikation: Deo Sancto Nilo, Deo Sancto Serapidi (S. W. Stevenson, A dictionary of Roman coins [London 1889] 575; Hölbl 177). Die Schließung des Serapeums iJ. 392 durch Kaiser Theodosius I muss nicht zuletzt der äußerst wichtigen Funktion des Tempels als bisherigem Garanten für die richtige Fluthöhe gegolten haben. Diese blieb anscheinend weiterhin für die Menschen ein Gradmesser der Wahrheit ihres Glaubens (vgl. Soz. h. e. 7, 20, 2/5). Als wahre Herrscher über die Flut konnten nun Christus oder der Erzengel Michael gesehen werden (s. unten). – Der Ursprung der N.flut war weiterhin ungeklärt u. blieb daher für jede religiöse Spekulation offen. Dabei halfen die früheren Gedankengebäude der Stoa u. der Neuplatoniker. In der Stoa gehörte die Flut zum natürlichen Bestandteil der Welt, in der alles durch göttliche Fügung zusammengehalten wird (Cic. nat. deor. 2, 130 mit Komm. von Pease aO. [o. Sp. 902] 2, 886/90 zSt.). Der Neuplatoniker *Jamblich sieht die Flut durch den Willen der Götter u. den Plan der Schöpfung hervorgebracht (frg. 13 Dillon). Dass der N. das Abbild des Himmels sei, hatte Philon geschrieben (vit. Moys. 2, 195; Heliod. Aeth. 9, 9, 3). Für die Christen ist es die Macht (δύναμις; *Dynamis) Christi, die für die Flut sorgt (POxy. 1830, 6), zuvor war es die δύναμις der Isis gewesen (Preisigke, Sammelb. 5, 8138, 11). – *Firmicus Maternus stellt das N.wasser in schroffen Gegensatz zum Wasser der christl. Taufe (err. 2, 1/5). Damit argumentiert er gegen die jahrtausendealte Vorstellung von der heilenden u. lebenspendenden Wirkung des N.wassers, auf welche die Ägypter auch im Jenseits hofften (s. o. Sp. 899). – In der lat. Literatur der Spätantike bleibt das Thema der N.flut Gegenstand der intellektuellen Auseinandersetzung mit überkommenem Bildungsgut; Prudentius vergleicht die schon früher zusammengestellten Flüsse Tiber u. N. u. führt die an ihren Ufern verehrten Götter ad absurdum (c. Symm. 2, 865/72 [CCL 126, 241]). Zugleich benutzt er das wohlfeile Motiv der immer wiederkehrenden N.flut gegen das Argument, dass ohne die alten Götter die Welt nicht mehr funktionieren könne (ebd. 2, 921/36 [244]). – In der Liturgie ist der N. weiterhin als Kraft vertreten, die man zu beeinflussen sucht. Man ruft nun bevorzugt den hl. Michael (Synax. Alex. zum 8. XI.: PO 3, 2, 280; ebd. zum 6. VI.: PO 17, 2, 556; A.-S. Papaconstantinou, Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides [Paris 2001] 154/9) oder Christus an (N.hymnus aus Antinoe s. unten u. K. Treu / J. Diethart [Hrsg.], Griech. literarische Papyri christl. Inhalts 2 [Wien 1993] 63 nr. 34, 15), oder baut auf die Fürbitte der Gottesmutter (POxy. 75, 5024). Die Preisung des Schenute in diesem Zusammenhang rührt wohl eher von der zeitlichen Nähe seines Festtages her als von einer angenommenen besonderen Kraft des Heiligen (C. Wessely [Hrsg.], Griech. u. kopt. Texte theologischen Inhalts 4 [1914] nr. 250ab; vgl. H. Brakmann, Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica: OrChr 88 [2004] 141/4; Hermann, N. 46). In der Markus-Liturgie erfolgt, wie in allen ägyptischen Messformularen, die Bitte um die N.flut im rechten Maß im Rahmen der Bitten um die Naturgaben (G. J. Cuming, The liturgy of St Mark [Roma 1990] 25f). In der melkitischen Ἀκολουθία τοῦ Νείλου heißt es: ‚Herauf durch Vorsorge (πρόνοια) u. Vorschrift (πρόσταξις) Gottes, N.‘ (M. Black [Hrsg.], Rituale Melchitarum [1938] 29; K. Treu, Liturgische Traditionen in Ägypten: P. Nagel [Hrsg.], Studia Coptica 45 [1974] 56/8), u. später wiederholt im Wechsel zwischen

*Diakon u. Volk: ‚Auf, N.' (vgl. den altägypt. N.-Hymnus [s. o. Sp. 900]). Ein Fest der N.wasserweihe wird weiterhin in Alexandria u. Kairo gefeiert (dazu Engberding 56/88; Heid 167/86). – Auch wird der N. hymnisch verehrt, wobei die Form u. das Vokabular enge Parallelen zu Hymnen auf Christus aufzeigen. Ein schlagendes Beispiel ist der alphabetisch-akrostichische N.hymnus in griechischer Sprache, der auf Papyrus geschrieben in Antinoe ausgegraben wurde (6. Jh.; M. Manfredi, P. Turner 10. Inno cristiano al Nilo: Papyri Greek & Egyptian 49/62). In kurzen Nominalphrasen der 2. Pers. Sgl. oder 1. Pers. Pl. preist man hier den Fluss u. seine zur rechten Zeit erschienene Flut. Am Ende, das nicht gut erhalten ist, wendet sich das Lied dann ganz an Christus, der als Vermittler zwischen Fluss u. Menschen zu agieren scheint. Ein sicher früherer Hymnus an Christus ist genauso aufgebaut (4. Jh.; PKöln 172: B. Kramer / C. Römer / D. Hagedorn, Kölner Papyri 4 [1982] 35/56). Die Zeile mit Chi beginnt in beiden Hymnen mit ‚Christus'. Auf einem Amulett des 6./7. Jh. ist die hexametrische Anrufung des N.s mit dem Symbolon von Nikaia u. Ps. 133 (132) verbunden (PLit. Lond. 239; D. Bonneau, Les courants d'eau d'Isis: Miscellània papirològica Ramon Roca-Puig en el seu vuitantè aniversari [Barcelona 1987] 96 bestimmt den Text als ursprünglich heidn. Schöpfung des 2./3. Jh. in nunmehr christl. Umgebung). Aus derselben Zeit stammt eine N.standsmarkierung des ἱερώτατος Νεῖλος (C. Kreuzsaler, Ὁ ἱερώτατος Νεῖλος auf einer christl. N.standsmarkierung: Journ. of Juristic Papyrology 34 [2004] 81/6). – Der Name Neilos bleibt weiterhin populär, wohl besonders durch die Verehrung eines Heiligen dieses Namens (Papaconstantinou aO. 160f). In Oxyrhynchos wird eine Kirche des hl. Neilos iJ. 587 erwähnt (POxy. 16, 1898, 20). Eine Verbindung zum Fluss u. zur Flut ist wohl nicht mehr gegeben (anders Bonneau, Crue 425). In koptischen Personennamen kommt weiterhin der Bestandteil Hapi vor (M. Hasitzka, Namen in kopt. dokumentarischen Texten [2007] 114 [e-Veröff.]).

II. Bildliche Darstellungen. Auch in der Vorstellung der Christen konnte der N. weiterhin durch eine Person dargestellt werden; man griff dabei ausschließlich auf die Darstellung griechischen Typs zurück, wie auch sonst fast immer in der Kunst der Spätantike. Den bärtigen Flussgott N. finden wir in spätantiker Zeit sowohl in Mosaiken u. Reliefs besonders in Ägypten als auch auf den sog. kopt. Textilien. – Dabei kann man wohl annehmen, dass der N. durch seine Attribute, manchmal auch Beischriften, durchaus als der Flussgott erkannt wurde, der nun als Teil einer Dekoration des Hauses oder der Kleidung die Idee von der Zugehörigkeit zu einer Klasse transportierte, in der man einst mit Motiven des griech. Mythos u. griechischer Literatur aufgewachsen u. wie selbstverständlich umgegangen war. Wie andere Motive, zB. aus den Epen Homers, wurde das Bild vom N. im Typus des griech. Flussgottes Teil der Botschaft von dieser Klassenzugehörigkeit. Beispiele gibt es nicht nur in Ägypten. – In Beth Shean im heutigen Israel findet sich eine solche N.darstellung in dem farbigen Mosaik des Privathauses des Kyrios Leontis im Verbund mit der homerischen Szene von dem an den Mast gebundenen Odysseus u. den Sirenen (E. Alföldi-Rosenbaum, A Nilotic scene on Justinianic floor mosaics in Cyrenaican churches: H. Stern / M. Le Glay [Hrsg.], La mosaïque grécoromaine 2 [Paris 1975] 151 Taf. 58, 2; 5. Jh. nC.). Der Gott lagert auf einem Nilpferd (?) u. stützt sich auf eine Urne, aus der ein Wasserstrahl quillt, der sich am unteren Bildrand verbreitert u. dort ein Segelschiff trägt. In der linken Hand hält der N. ein Schilfrohr, in der rechten trägt er einen Wasservogel; links des Gottes wird ein Kalb von einem Tier (Krokodil?) angegriffen, darüber sind eine Phantasiearchitektur mit Turm u. ein Nilometer mit den Höhenangaben von 11 bis 16 Ellen zu sehen. Die Beischrift identifiziert die Architektur als ‚Alexandria'. – Das von einem Krokodil angegriffene Kalb (oder der *Esel) gehört in der Spätantike zum Repertoire der nilotischen Szenen in Kirchen Nordafrikas (E. Alföldi-Rosenbaum / J. B. Ward-Perkins, Justinianic mosaic pavements in Cyrenaican churches [Roma 1980] 45/51; vgl. M. Weber, Art. Krokodil: o. Bd. 22, 169; Kotsidu aO. [o. Sp. 907]); offenbar gehen auch sie auf ein klass. Muster zurück, da Plinius dieses Motiv schon bei dem Maler Nealkes beschreibt (n. h. 35, 142). In sakralen Räumen sollen solche nilotischen Szenen wohl das lebendige Element Wasser zeigen, ob mit religiösem Sinn oder ohne (Alföldi-Rosenbaum / Ward-Perkins aO. 50f), so auch in Palästina in der Kirche von et-Tabgha am

See Genezareth (Dunbabin 194f mit Abb. 207). Nilotische Szenen erscheinen auch in Textilien, zB. in dem Tuch der Sabina aus Antinoe (Paris, Louvre Inv. nr. E 29302; 6. Jh.; M.-H. Rutschowscaya, Châle de Sabine: Antinoe cent'anni dopo, Ausst.-Kat. Firenze [1998] 75 nr. 60). – Ein bärtiger N.gott, der vor Lotusstengeln lagert, erscheint in einem Kalksteinrelief wohl aus Heracleopolis Magna südlich der Oase Faijum (New York, Brooklyn Museum Inv. nr. 41.891; 2. H. 5. Jh.; R. Brilliant, Relief fragment of reclining river god [N.?] and earth divinity: Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] 178f nr. 157). In dieser Gaumetropole hatte es in griechisch-römischer Zeit eine große hellenisierte Bevölkerung gegeben. Links vom Gott erscheint eine als Euthenia identifizierbare Person mit einem Bündel voller Früchte u. Blüten. Inwieweit solche Reliefs einen christl. Gehalt haben (Gott des Überflusses?), ist sehr fraglich. Eher entsprechen solche Darstellungen wiederum dem Wunsch, sich gesellschaftlich zu positionieren. – In der Kleinkunst der Spätantike begegnet der N., ein alter, kaum bekleideter Mann, der auf Kissen gelagert ist u. von zwei Kindern (Ellen) umgeben wird, auf einer Elfenbeinpyxis (Wiesbaden, Museum Wiesbaden Inv. nr. 7865, 6. Jh.; K. J. Shelton, Pyxis with Nilotic images: Age aO. 191f nr. 170). Dem Gott gegenüber sitzt eine Gestalt, die ihm erwartungsvoll eine Schale entgegenhält, wohl Euthenia (s. o. Sp. 906). Auf der anderen Seite der Pyxis wird ein Fest gefeiert; zu wessen Ehren, ist nur durch das Pendant des N.s zu erahnen, aber nicht sicher (Isisfest?). – Auch in den kopt. Textilien sehen wir den N. sowohl im Verein mit nilotischen Motiven als auch allein dargestellt. Zwei Medaillons, gewebt aus Leinen u. Wolle, versammeln rechts oben den N., der eine Ähre u. ein Füllhorn hält, links davon Euthenia, die eine Schale darbietet, u. darunter zwei Kinder (Ellen), von denen das eine mit einem Meißel die Höhe der N.flut von 17 u. 18 Ellen in das Nilometer einträgt, u. rechts das andere einen Wasservogel hält. Die Freiräume sind mit blühenden Wasserpflanzen gefüllt (Paris, Louvre Inv. nr. AF 5448, 7. Jh.; M.-H. Rutschowscaya, Médaillons au nilomètre: Antinoe aO. 90 nr. 81). – Wohl früher entstanden die beiden Medaillons aus Leinen u. Wolle mit den Büsten des N.s u. der Erdgöttin Ge. Die Bildnisse von hoher Qualität u. Plastizität zeigen den N. mit Füllhorn u. bekränztem Haupt. Auch ohne die Beischrift Neilos wäre der Flussgott so in früherer Zeit identifizierbar gewesen (Moskau, Puschkin Museum Inv. nr. 1, 1a 5822, 2./4. Jh.; K.-H. Brune, Tunikaeinsatz mit Brustbild des N.: Ägypten 308f nr. 349). Das Pendant mit der Erdgöttin Ge (St. Petersburg, Eremitage Inv. nr. 11440; ders., Tunikaeinsatz mit Brustbild der Ge: ebd. 307 nr. 348) evoziert wiederum die alte Vorstellung von der die Erde befruchtenden N.flut in heiliger Hochzeit (s. o. Sp. 899. 906). Die Herkunft dieser Medaillons ist unbekannt.

Ägypten, Schätze aus dem Wüstensand. Kunst u. Kultur der Christen am N., Ausst.-Kat. Hamm (1996). – P. BARGUET, Les stèles du N. au Gebel Silsileh: BullInstFrArchOr 50 (1952) 49/63. – L. BATTEZZATO, Sull'inno al Nilo: ZsPapEpigr 111 (1996) 40. – H. BEINLICH, Die N.quellen nach Herodot: ZsÄgSpr 106 (1979) 11/4. – D. BONNEAU, La crue du N. Divinité égyptienne (Paris 1964); Le dieu-N. hors d'Égypte: Hommages à J. Leclant 3 = Bibl. d'étude 106, 3 (Le Caire 1994) 51/62; Les fêtes de la crue du N. Problemes de lieux, de dates et d'organisation: RevÉgyptol 23 (1971) 49/65. – K. W. BUTZER, Art. N.: LexÄgypt 4 (1982) 480/3. – R. CRIBIORE, A hymn to the Nile: ZsPapEpigr 106 (1995) 97/106. – F. J. DÖLGER, N.wasser u. Taufwasser. Eine religionsgeschichtl. Auseinandersetzung zwischen einem Isisverehrer u. einem Christen des 4. Jh. nach Firmicus Maternus: ders., ACh 5 (1936) 153/87. – K. M. D. DUNBABIN, Mosaics of the Greek and Roman world (Cambridge 1999). – H. ENGBERDING, Der N. in der liturgischen Frömmigkeit des christl. Ostens: OrChr 37 (1953) 56/88. – S. HEID, Gottes Sorge für das Land des N.s in Volksglaube u. Theologie der Spätantike: Chartulae, Festschr. W. Speyer = JbAC ErgBd. 28 (1998) 167/86. – A. HERMANN, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 370/409; Der N. u. die Christen: JbAC 2 (1959) 30/69. – G. HÖLBL, Andere ägypt. Gottheiten. N.: M. J. Vermaseren (Hrsg.), Die oriental. Religionen im Römerreich = ÉtPrélimRelOrEmpRom 93 (1981) 175/7. – E. HONIGMANN, Art. N.: PW 17, 1 (1936) 555/66. – H. JARITZ / M. BIETAK, Zweierlei Pegeleichungen zum Messen der N.fluthöhen im Alten Ägypten. Unters. zum neuentdeckten Nilometer des Chnum-Tempels von Elephantine: KairMitt 33 (1977) 47/62. – M.-O. JENTEL, Art. Neilos: LexIconMythClass 6, 1 (1992) 720/6; 6, 2 (1992) 424/9 (Abb.). – Kopt. Kunst. Christentum am N., Ausst.-Kat. Essen (1963). – D. KURTH, Art. N.gott: LexÄgypt 4 (1982) 485/9. – Papyri Greek & Egyptian, Festschr. E. G. Turner =

Graeco-Roman Memoirs 68 (London 1981). – G. Platz-Horster, N. u. Euthenia. Der Kalzitkameo im Antikenmuseum Berlin (1992). – A. Rehm, Art. N.schwelle: PW 17, 1 (1936) 571/90.

Cornelia Römer (A. B.I/II. C) / Francesco Zanella (B.III).

Nil II (Nillandschaften) s. Ägypten: o. Bd. 1, 128/38; Ägypten II: RAC Suppl. 1, 14/88; Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 959/1097; Fluß: o. Bd. 8, 74f. 83. 97; Natur II (Naturdarstellungen): o. Sp. 805/22.

Nimbus.

Überblick. Die antike Kunst verwendete den N. in zahlreichen Ausprägungen, vor allem für den Sonnengott, aber auch für Götter u. kosmische *Personifikationen. Die spätantike Kaiserherrschaft nahm diesen Lichtkreis um den *Kopf der himmlischen Wesen in die sakrale Herrschaftsikonographie auf. Von dort wiederum fand der N. im fortgeschrittenen 4. Jh. Eingang in das herrscherliche *Christusbild. Die christl. Bildkunst der Spätantike verknüpft die unterschiedlichen Bildprägungen der Lichtikonographie u. entwickelt daraus, nach einer intensiven Erprobungsphase im 5. Jh., das dauerhafte Konzept des Kreuz-N. Christi. Im Zuge der intensiven Heiligenverehrung des 6. Jh. veränderte sich dann der N. vom Zeichen göttlicher Abkunft u. Auserwählung zum bekränzenden Attribut christlicher Heiliger u. ihres Glaubenszeugnisses im *Martyrium. In dieser geweiteten Bildpraxis verfestigte sich der immaterielle Lichtkreis (nimbus) zur goldenen Scheibe (corona) der Heiligen, zum ‚Heiligenschein‘ des MA.

A. Nimbus in der Literatur. N. kann mit Lichtwolke oder Lichtglanz übersetzt werden, entsprechend seiner etymologischen Verwandtschaft mit dem Wort ‚nebula‘, Wolke (zur Etymologie Walde / Hofmann[3] 2, 168f). In der Literatur der röm. Kaiserzeit wird der Lichtglanz um den Kopf der Götter vielfach als Lichtnebel umschrieben. Vergil schildert wiederholt Rahmung u. Wirkung dieser lichtstrahlenden Aura. Minerva zeigt sich auf den Mauerzinnen nimbo effulgens (Verg. Aen. 2, 616), *Iuno tritt nimbo succincta (ebd. 10, 634) auf. Ihr blendender Anblick wird für die Irdischen durch den Lichtschleier gemildert. Die Schönheit der Götter wird nach antiker Vorstellung von einem goldschimmernden Glanz des Göttlichen begleitet. – Götter konnten auch rötliche N. besitzen, da sie als feurige Lichtgestalten der höchsten Region des feurigen Äthers angehörten. Vergil lässt (ebd. 1, 402) die sich abwendende Venus (avertens rosea cervice refulsit) mit rotem Nacken strahlen. Derselben kosmologischen Zuordnung wegen wird um 500 nC. in einem *Mosaik von S. Apollinare Nuovo in Ravenna die Scheidung der Böcke u. Lämmer von einem rot nimbierten *Engel u. einem blau gekennzeichneten Engel begleitet (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Abb. 174). Die Gerichtsszene unterscheidet demnach den zum *Himmel (feurigen Äther) gehörenden Engel u. den der *Erde (himmelsblau). – Im herrscherlichen Kontext tritt der N. in der Spätantike auf. Der Panegyrikus von 289 auf Maximianus Herculius hat bei seiner Umschreibung unverkennbar konkrete Bildprägungen der tetrarchischen Kunst vor Augen: ‚Eure triumphalen Purpurtogen, eure konsularischen Rutenbündel, eure kurulischen Sessel u. jenes Licht, welches das göttliche Haupt im strahlenden N. (Kreis) umgibt, sind die Ehrenzeichen eurer

Verdienste, gewiss von Schönheit u. Erhabenheit' (B. Müller-Rettig, Lobreden auf röm. Kaiser 1 [2008] 7). Im höfischen Sprachgebrauch wird demnach der N. als lux divinum verticem claro orbe complectens angesprochen. Obwohl er keine dinglich-reale Insignie war, wird er im Kontext der Ehrenzeichen der Herrscher aufgezählt. – Der Vergil-Komm. des Servius trägt bereits der gefestigten Darstellungskonvention des N. in der spätantiken Kunst Rechnung: Nimbo effulgens nube divina est enim fulgidum lumen, quo deorum capita cinguntur. Sic etiam pingi solet (zu Aen. 2, 616). Servius sieht die N. für Götter u. Kaiser als gleichrangig an (nimbus est qui deorum vel imperantium capita quasi clara nebula ambire fingitur [ebd.]). Die christl. Rezeption, die der N. im Laufe des 5. u. 6. Jh. nC. erfährt, wird dann bei Isidor (orig. 19, 31, 2) angesprochen: ‚Der Lichtschein, der um die Köpfe der Engel gemalt wird, wird N. genannt, obgleich N. auch die Dichte der Wolken genannt wird' (L. Möller, Die Enzyklopädie des Isidor v. Sevilla [2008] 700). Im intensiven Bildgebrauch des MA wird der Begriff schließlich vollständig ersetzt durch den Heiligenschein (corona). Durandus v. Mende (um 1230/96) begründet diesen in rat. div. offic. 1, 3, 19 (CC ContMed 140, 41) aus eigener christlicher Textreferenz: Sic et omnes sancti pinguntur coronati (d. h. nimbiert) quasi dicat: Filiae Jerusalem, venite et videte martyres cum coronis aureis, quibus coronavit eos Dominus. Der Lichtschein ist hier, im Bruch zu seiner tatsächlichen Bildgeschichte, als Sinnbild des Märtyrerkranzes neu definiert (zur Wissenschaftsgeschichte des Begriffes: Krücke 102f).

B. Spätantike Nimbusträger. Die spätantike Bildkunst aktiviert die tradierten Bildtypen u. weitet den Bildgebrauch des N. in einem bislang nicht gekannten Maß aus, sodass der N. in das Zentrum der theophanen Bildprägungen der Spätantike rückt. Die sakrale Lichtsymbolik der tetrarchischen Herrschaft wird in der christl. Bildkunst umgeformt zu Erscheinungen *Gottes in strahlendem *Licht. Die Protagonisten der spätantiken Bildgeschichte sind zahlreich (im Einzelnen aufgeführt ebd. 68/100).

I. Götter, Sol, Mithras, kosmische Personifikationen. Nicht nur der Sonnengott war Lichtbringer, auch das Verständnis der Götter als Gestirne u. *Aether-Wesen macht diese zu Lichtwesen. Die röm. Kunst stattete ihre Köpfe dementsprechend mit einem Lichtschein aus. Dieser konnte in der frühen Kaiserzeit kontextbezogen hinzugefügt werden, ist aber im 3. Jh. fester Bestandteil der Götterdarstellung. Ohne Frage war der Licht-N. Sols der Wegbereiter dieser Entwicklung. – In der Vasenmalerei, auf süditalischen Krateren des 4. Jh. vC., treten die ältesten Bildbelege für den Strahlen-N. Sols auf. Die röm. Kunst kennt zahlreiche Varianten dieses N. mit radialen Strahlen (Keyssner 599/611; C. Letta, Art. Helios / Sol: LexIconMythClass 4, 1 [1988] 592/625). Mit der Strahlenkrone (radiis distincta corona) wird zudem eine röm. Bildlösung gefunden, die sowohl Gottesattribut wie auch Ehrenzeichen des Herrschers sein konnte. Der Sonnenvergleich des Herrschers manifestierte sich in einem Kronreif mit Strahlen, der als ‚Pseudogegenstand' ‚zwischen Götterattribut u. einfachem Ehrenzeichen oszillierte' (M. Bergmann, Die Strahlen der Herrscher [1998] 3/12. 41/6). Bei Vergil scheint beispielsweise in der Schilderung der Ankunft des König Latinus als Abbild Sols die Ikonographie der Strahlenkrone des Divus *Augustus durch: ‚die Schläfen (sind) umkränzt mit Blitzen, rings ein Kronreif, ragend mit zwölf vergoldeten Strahlen' (Aen. 12, 160). Die unterschiedliche Anordnung der Strahlen, ausgehend von einem Zentrum hinter dem Kopf oder appliziert an einen Reif, bleibt in der Sol-Ikonographie bis in die Spätantike erhalten. So tritt der Sonnengott im Relief der Decennalienbasis auf dem Forum Romanum mit radialem Strahlen-N. auf, während er auf der Nebenseite des Konstantinsbogens wie auch in den Kopien des *Kalenders von 354 (M. R. Salzman, On Roman time [Berkeley 1990] Abb. 11) mit Strahlenkrone zu sehen ist. – Auch *Mithras ist in der Spätantike als Lichtbringer mit der Strahlenkrone ausgestattet (R. Merkelbach, Mithras [1984]; R. Beck, The religion of the Mithras cult in the Roman Empire [Oxford 2006]). Schließlich können auch zahlreiche Personifikationen mit N. dargestellt werden, die Kräfte u. Wirkungsweisen der Götter verkörpern. Dies sind insbesondere Jahreszeiten, Städte (*Rom, *Kpel) u. im frühbyz. Osten die Personifikationen abstrakter Begriffe wie Soteria, Apolausis etc.

II. Kaiser. a. Spätantike Kaiser. In der Spätantike wird die Strahlenkrone der röm.

Kaiser abgelöst durch die Lichtsymbolik des herrscherlichen N. Bald nach der Münzreform von 294 nC. (*Münze) verschwindet die Strahlenkrone, die seit Augustus den Vergleich mit dem Sonnengott implizierte, aus der Kaiserikonographie. Dem neuen Prinzip der kollegialen Herrschaft musste das zuletzt von *Aurelianus (270/75) u. Probus (276/82) propagierte Bild des Sol invictus wegen seines monarchischen Charakters unangemessen erscheinen. Nur dort, wo Konstantin (*Constantinus d. Gr.) seinen monarchischen Anspruch gegenüber den Mitregenten ins Gewicht warf, stellt die konstantinische Münzprägung Sol als göttlichen Begleiter Konstantins heraus. Vorübergehend kehrt dort der Strahlenkranz in die Münzikonographie zurück (Bergmann aO. 11f. 276). Auch die Rhetorik Konstantins als Lichtbringer auf dem Konstantinsbogen in Rom u. dem von ihm gestifteten Forum in Kpel ging nicht über die Konventionen des Herrscherlobs hinaus. Lichtvorstellungen waren auf vielen Ebenen in der Spätantike virulent. Ein Medaillon in London preist Constantinus Caesar im Sinne der tetrarchischen Lichtpropaganda als ‚Redditor Lucis Aeternae Aurea' (W. Weiser, Die Tetrarchie. Ein neues Regierungssystem u. seine mediale Präsentation auf Münzen u. Medaillons: D. Boschung / W. Eck [Hrsg.], Die Tetrarchie [2006] 220). Umgekehrt beschränkte sich die Verwendung des einfachen N. für die Herrscher des 3. Jh. nC. noch auf wenige Einzelfälle (Keyssner 617). – Erst die Herrscher der Tetrarchie (284/312), die sich in Zeremoniell, Insignien u. Ornat (letzteres mit Lichtglanz evozierendem Edelsteinbesatz) eine sakrale Lichtsymbolik zulegen, nehmen den N. unter die Ehrenzeichen des Kaisertums auf (vgl. Panegyricus von 289 [s. o. Sp. 916]). Der Lyoner Bleiabschlag wie auch zahlreiche Goldmultipla von Diokletian (*Diocletianus), *Maxentius, *Licinius u. Konstantin lassen ein abgesprochenes Vorgehen erkennen. Der strahlende Licht-N. stand der gesamten domus divina zu, auch der Kaiserin (Fausta) u. den Söhnen (J. Maurice, Numismatique Constantinienne 3 [Paris 1912] Taf. 2, 7; F. Kolb, Herrscherideologie in der Spätantike [2001] 74). – In der Apsis des Fahnenheiligtums von Luxor (300/08-9) waren die Tetrarchen mit vier gleichen, goldenen N. dargestellt (J. G. Deckers, Die Wandmalerei im Kaiserkultraum von Luxor: JbInst 94 [1979] 644; zur Datierung um 305: Kolb aO. 175/86). Über den Köpfen der überlebensgroßen Kaiserfiguren des Diokletian, Maximian, Constantius u. Galerius schwebt der Adler Jupiters mit einem *Kranz in den Fängen. Das *Gold der N. ist in diesem Kontext als Lichtfarbe zu verstehen, nicht aber als Sonnenscheibe. – Auf dem Konstantinsbogen in Rom von 315 werden in den wiederverwendeten hadrianischen Tondi die überarbeiteten Porträtköpfe der Kaiser zusätzlich mit N. versehen, die als Doppelkreise in den Reliefgrund eingetragen sind (H. P. L'Orange / A. v. Gerkan, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens [1939] Taf. 12; J. Rohmann, Die spätantiken Kaiserporträts am Konstantinsbogen in Rom: RömMitt 105 [1998] 259/82). Auf den Bildern des Kalenders von 354 ist der N. bereits fester Bestandteil des Herrscherauftritts. Die beiden amtierenden Konsuln u. Kaiser, die im Rang unterschieden als Augustus sitzend u. als Caesar stehend dargestellt sind, führen zum Ornat des Konsulats auch den kaiserl. N. (Salzman aO. [o. Sp. 918] Abb. 13 [Kaiser Constantius II]; Abb. 14 [Caesar Gallus]; ferner Abb. 7 [natales caesarum]). Spätestens zu diesem Zeitpunkt ist der kreisförmige N. als Insignie etabliert, die allen Herrschern kraft ihres Amtes zusteht, unabhängig vom Kontext ihres Auftretens (weitere Bsp. bei Ahlquist).

b. Byzantinische Kaiser. Die spätantike Bildpraxis setzt sich bruchlos in der byz. Herrscherrepräsentation fort. Die byz. Kaiser haben sich den N. als Zeichen des sakralen Herrschertums dauerhaft zugelegt. Theodora u. Justinian (*Iustinianus) treten im Apsisgewände von S. Vitale in Ravenna (Deichmann, Bauten aO. Abb. 358f) mit goldenen N. unterhalb des thronenden Himmelsherrschers *Christus auf. Kirchliche *Liturgie u. Kaiserzeremoniell sind im 6. Jh. Ausdruck des einen übergreifenden Herrschaftskonzepts, das Kaisermacht u. Gottesallmacht aufeinander bezieht. Erst im 14. Jh. verzichten die porträtnahen Kaiserdarstellungen weitgehend auf den N.

c. Biblische Herrscher: Pharao, Herodes. Der ägypt. Pharao wird in der Oktateuch-Illustration mit dem N. des Herrschers ausgestattet (K. Weitzmann / M. Bernabò [Hrsg.], The Byzantine octateuchs [Princeton 1999] 165 Abb. 703/7). Auch *Herodes erhält in den Mosaiken von S. Maria Maggi-

ore in Rom als König von Juda (Herodes rex) einen N. Das Beispiel belegt, dass der N. nichts über die persönliche Heiligkeit aussagt, sondern allein der spätantiken Herrscherrepräsentation geschuldet ist. Selbst in der Kindermordszene trägt Herodes einen goldenen N. Warum er dagegen bei der Nachforschung der Magier auf der gegenüberliegenden Seite des Triumphbogens einen blauen N. trägt, kann nicht erklärt werden (D. Korol, Art. Herodes d. Gr.: o. Bd. 14, 830/47). Möglicherweise ist eine Restaurierung des 16. Jh. die Ursache.

III. Christus. Die ältesten Christusbilder mit N. gehören der Mitte u. der 2. H. des 4. Jh. an (Krücke 33/9). Zu den frühesten spätkonstantinischen Bildbelegen zählt das Medaillon des lehrenden Christus im Cub. 43 der *Katakombe der hll. Marcellinus u. Petrus (J. G. Deckers / H. R. Seeliger / G. Mietke, Die Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro' [1987] 263 Farbtaf. 16b). Im Cub. 67 derselben Katakombe (s. u. Sp. 924) tritt ein blauer scheibenförmiger N. auf. Im monumentalen Deckenbild des Cub. 3 ist dann um 400 nC. ein N. mit rotem u. blauem Kreisrahmen eingesetzt, während darunter das Lamm auf dem Paradiesesberg einen Christogramm-N. mit blauer Lichtscheibe besitzt (ebd. Farbtaf. 2). Nicht zu berücksichtigen ist dagegen der rotgerahmte Christuskopf der Lehrversammlung in der Via Anapo-Katakombe (bei Wallraff 147 Anm. 21 als Bsp. der 1. H. 4. Jh. genannt). Tatsächlich handelt es sich nur um eine rote Vorzeichnung der Haarkalotte (J. G. Deckers / G. Mietke / A. Weiland, Die Katakombe ‚Anonima di Via Anapo' [Città del Vat. 1991] 56 Farbtaf. 5). – Dieses breite Spektrum unterschiedlicher N. verrät einen bis ins 5. Jh. andauernden Findungsprozess nach einer adäquaten Bildlösung. Wegbereiter des Christus-N. sind Monumentalkompositionen wie die Traditio legis oder die Apostelversammlung, in denen sich die Christusdarstellung vom lesenden philosophischen Lehrer zum thronenden Empfänger einer Huldigung wandelt. Die Mosaiken in der Querachse des Mausoleums der Constantina an der Via Nomentana in Rom weisen der Traditio legis u. der Traditio clavium einen blauen N. zu (J. J. Rasch / A. Arbeiter, Das Mausoleum der Constantina in Rom [2007] 115/8 Taf. 104. 108). Das Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom (390/410) dokumentiert erstmals den herrscherlichen Gold-N. beim thronenden Christus, der durch die Schrift im geöffneten Codex in Anlehnung an die überkommene Götterprädikation als Conservator ecclesiae pudentianae benannt ist (Wilpert, Mos. Taf. 42/4). Während die große Zahl der frühchristl. Lehrversammlungen Christus zunächst ohne N. zeigt, ist er in der Zeit um 400 nC., wie in S. Pudenziana, herrscherlich geprägt. Goldgläser, Glasschliffgläser u. andere Bildträger der Kleinkunst lassen dieselbe Absicht erkennen, Christi Gottesmacht als Wundertäter wie auch in der Traditio legis durch den N. hervorzuheben (F. Paolucci, L'arte del vetro inciso a Roma nel IV sec. d. C. [Firenze 2002] 48 Abb. 71).

IV. Engel. Dem frühchristl. Gottesbild können Engel als göttliche Boten u. Mächte zugeordnet werden. Interesse verdient vor allem die Frühzeit vor dem 6. Jh., bevor nimbierte Engelsgarden die Throngruppen Christi u. *Marias flankieren u. hierarchisch gegliederte Ämter u. Ränge (silentiarii, magister admissionalis) in Analogie zum frühbyz. Hofzeremoniell ausweisen (zuletzt A. Arbeiter, Die Entwicklung der Engelsdarstellungen in der frühchristl. Kunst: T. Nagel [Hrsg.], Der Koran u. sein religiöses u. kulturelles Umfeld [2010] 1/74). – In den Triumphbogenmosaiken von S. Maria Maggiore in Rom aus der Zeit Sixtus III (432/40) liegt ein eigenständiges Konzept vor, das die Engel als visuelle Manifestationen des Willens Gottes einsetzt. Die wenigen textbezogenen Engel werden durch etliche andere ergänzt, die nicht von der bibl. Ikonographie gefordert sind. Sie stehen für Botschaften u. Mitteilungen an den Betrachter, die den theologischen Gehalt hinter den narrativen Szenen sichtbar machen sollen. Der Engel über der Verkündigungsszene besitzt als einziger einen goldenen N. Neben der Taube des Hl. *Geistes verkörpert er die ‚Kraft des Höchsten', die Maria nach Lc. 1, 35 überschattet. Der schwebende Engel ist vom Verkündigungsengel zu unterscheiden, der sich im Redegestus an Maria wendet. In der benachbarten Szene der Darbringung Christi im Tempel verleiht ein Engel mit intensiv blauem N., allein durch seine verknüpfende Präsenz, den prophetischen Weissagungen von Hanna u. Simeon, die die Ankunft des verheißenen *Kindes vorhersagen, besonderes Gewicht (R. Warland, Templum urbis u. Sibylla: Nobilis arte manus, Festschr. A.

Middeldorf Kosegarten [2002] 25/33; Wiederholung falscher Benennungen der Personen bei J. Martin, Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom [2010] 124). Bereits im Josua-Zyklus der Langhausmosaiken von S. Maria Maggiore (Feld R 14) wurde die Erscheinung des Heerführers der himmlischen Heere nach Jos. 5, 13/5 durch einen spätantiken Herrscher in Panzer, Chlamys u. Lanze verkörpert u. durch einen intensiven blauen N. ausgezeichnet (J. G. Deckers, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom, Diss. Freiburg [1976] 240). – Dieses selektive Auszeichnen einzelner, inhaltlich aufgeladener Figuren durch den N. markiert eine Strategie spätantiker Visualisierung. In den Bodenmosaiken der spätantiken Villa von Nea Paphos, Zypern, ist der neugeborene Dionysos inmitten mythologischer Figuren zu sehen. Neben den nimbierten Dionysos-Knaben tritt dort die ‚Theogonia' mit luftblauem N. (W. A. Daszewski, Dionysos der Erlöser [1985] 36 Taf. 18; zur Interpretation der Theogonia: J. G. Deckers, Dionysos der Erlöser?: RömQS 81 [1986] 154). Die Auszeichnung der Engel, Boten u. Personifikationen durch den N. kennzeichnet diese als Verkörperungen göttlichen Wirkens.

V. Heilige. Eines der ältesten Märtyrer- bzw. Heiligenbilder mit N. bietet die hl. *Agnes im Cub. Leonis der Commodilla-Katakombe (Deckers / Mietke / Weiland aO. 96 Farbtaf. 32a). Sie ist hier sowohl mit blauem Lichtkreis um den Kopf zu sehen wie auch mit dem Lamm als Attribut zur Seite, das ihren Namen paraphrasiert. Die in aller Breite vollzogene Übertragung des N. in die spätantike Heiligenikonographie zeigt sich in kirchlichen Ausstattungsprogrammen wie S. Apollinare Nuovo in Ravenna (um 500 nC.). Eine schier endlose Prozession von hl. Frauen u. Männern, ausgestattet mit goldenen N., zieht dem herrscherlich-thronenden Christus als huldigende Völkerabordnung entgegen (G. Steigerwald, Christus als Pantokrator in der untersten Zone der Langhausmosaiken von S. Apollinare Nuovo zu Ravenna: W. N. Schumacher [Hrsg.], Tortulae = RömQS Suppl. 30 [1966] 272/84). Neben die Heiligen des liturgischen Kalenders treten individuelle Fürsprecher (Patronatswesen), Helfer in den Nöten des Alltags (Asketen, Styliten) u. Stadtbeschützer (wie Demetrios in Thessaloniki) als Mittler der Gottesnähe. Mit ihrer körperhaften Bildpräsenz, die den *Reliquien unter dem Altar (*Altar III [christlich]) physische Gestalt verleiht, verwandeln die Heiligen den Kirchenraum auch visuell in einen hl. Ort (zuletzt A. M. Yasin, Saints and church spaces in the late antique Mediterranean [Cambridge 2009] 198/285).

C. Spätantike Bildgeschichte. Das Interesse der Spätantike an der Visualisierung theophaner Lichterscheinungen, sicherlich gefördert auch durch Vorstellungen des Neuplatonismus, führt zu einem breit ausdifferenzierten Repertoire von Bildformeln, die neue Kontexte erschließen. Der N., der als Lichtkreis nur den Kopf umfasst, wird ergänzt durch Clipeus u. Mandorla, die die Körper insgesamt mit Licht umschließen. Diesen Bildformulierungen gemeinsam ist die Absicht, die himmlische Abkunft der Lichtträger zeichenhaft zu visualisieren. Lichtmodellierende Materialien, wie Wandmalerei, Opus sectile, Glasmosaik, Textilien oder *Buchmalerei, sind prädestiniert für die Darstellung dieses Lichtthemas. N. fehlen in der röm. Sarkophagplastik des 4. Jh. Sie sind aber in der Plastik Kpels im 5. Jh. anzutreffen.

I. Lichtkreise um Köpfe. a. Luftnimbus, Goldnimbus, buntfarbige Nimben. N. können als freistehender Ring, als *Kreis mit partieller Binnenfarbe wie auch als gleichmäßig gefärbte, goldene Scheiben auftreten. Im 4. Jh. herrschen bei Idealfiguren andeutende Formen von N. vor, die entweder blaugrundig oder grauweiß getönt sind. Allusionen an Himmelslicht oder nebelkaltes Licht werden erweckt. Die Jahreszeitenköpfe in der Kammer 67 der Katakombe der hll. Marcellinus u. Petrus, die in einer antikisierenden Stilrichtung der konstantinischen Kunst entstanden, besitzen blaugetönte N. (Deckers / Mietke / Weiland aO. [o. Sp. 921] Taf. 47b. 48a). Auch die Christusbüste im Cub. Leonis (um 370 nC.) der Commodilla-Katakombe gehört mit ihrem Luft-N. in diese Gruppe (Warland 24/7 Abb. 17). Für weiß-graue N. stehen die Frauenbildnisse der Trierer Decke (E. Simon, Das Programm der frühkonstantinischen Decke in Trier [2007] Taf. 3/5. 7) oder die nicht eindeutig zu benennende Halbfigur eines Mannes im Redegestus in opus sectile aus Ostia (G. Becatti, Scavi di Ostia 6 [Rom 1967] 138/41 Taf. 56 ‚busto di Cristo'). Bemerkenswert an diesen Beispielen ist die Art u. Weise, wie die

immateriell zu denkenden Luft-N. die Bewegung des Kopfes asymmetrisch begleiten u. somit die Wirkung des Kopfes steigern. – Die Darstellung Gottvaters in der Kammer B des Hypogäums an der Via Latina in Rom aus dem 3. Viertel des 4. Jh. stellt insofern eine Besonderheit dar, als dort ein zwar nur flüchtig angelegter, aber golden eingefärbter N. im Bild verwendet wurde (D. Korol, Zum Bild der Vertreibung Adams u. Evas in der neuen Katakombe an der Via Latina u. zur anthropomorphen Darstellung Gottvaters: JbAC 22 [1979] 175/90 mit Taf. 8a). Diese Goldfärbung, die erst später üblich wird, weist den N. als zeichenhafte Chiffre des Himmlischen aus, mit der nur wenige Darstellungen Gottvaters in der Spätantike gewagt werden. – Seit der röm. Tetrarchie (284/314) sind Gold-N. als kaiserliche Attribute nachweisbar. In der Apsismalerei im tetrarchischen Lagerheiligtum von Luxor besitzen alle vier Kaiser goldene N. (Deckers, Wandmalerei aO. [o. Sp. 919] 644). Es fehlen weitere Befunde zur Malerei, dennoch ist zu vermuten, dass die Goldfarbe des N. Bestandteil der sakralen Symbolik Tetrarchie war, derer sich die Tetrarchie bediente. Der Gold-N. des Herodes Rex in den Mosaiken von S. Maria Maggiore (Wilpert, Mos. 493 Taf. 69) u. der Gold-N. für Gottvater in der Via-Latina-Grabkammer (s. oben) stützen die herrscherliche Privilegierung des spätantiken Gold-N. – Im 6. Jh. setzt sich der Gold-N. generell in der christl. Ikonographie durch. Der ockergelbe Grund wird fortan von einer weißen Kontur mit schwarzem Schatten begrenzt. Die nun sorgfältig mit Schnurschlag konstruierten Kreis-N. nehmen die Form von haptisch greifbaren Scheiben an. Der neue N.typ tritt mehrfach in der Krypta des 6. Jh. in der Commodilla-Katakombe auf (V. Fiocchi Nicolai u. a., Roms christl. Katakomben[2] [2000] 58 Abb. 65; 132 Abb. 145). Christus u. die Heiligen tragen nun denselben N.-Typus, der bei Christus durch die zusätzlichen Kreuzhasten gesteigert ist (Warland Abb. 75/80). Damit wird der N. endgültig zum kennzeichnenden Signet für Heilige im Christentum. – In den Mosaikfeldern der byz. Kirchen mit Goldgrund bewirkt das Auftreten der gleichfarbigen Gold-N. einen künstlerischen Konflikt, der durch die konzentrische Setzung der Goldstifte um den Kopf des Dargestellten gelöst wurde. In Emailarbeiten u. spätbyzantinischen Mosaikikonen füllen kleinteilige Ornamente das Binnenfeld des N. auf. Komnenische Ikonen des Katharinenklosters auf dem Sinai bearbeiten den Goldgrund so, dass ein zirkulierender Glanz auf der Goldscheibe des N. hervorgerufen wird (K. Weitzmann, Eine spätkomnenische Verkündigungsikone des Sinai u. die zweite byz. Welle des 12. Jh.: Festschr. H. v. Einem [1965] 299/312). – Der gezielte Einsatz buntfarbiger N. liegt in den Illustrationen der Ilias Ambrosiana in Mailand vor (5. Jh.; R. Bianchi Bandinelli, Hellenistic-Byzantine miniatures of the Iliad [Olten 1955] 109). Am roten N. erkennt man Zeus, am grünen oder gelben *Hera. Die blaue Farbe charakterisiert Ares, grün *Athena u. Aphrodite. Bunte N. kehren wieder in antikisierenden Rückgriffen der byz. Buchmalerei, insbesondere der makedonischen Renaissance des 10. u. 11. Jh. Im Pariser Psalter (BN gr. 139 fol. 3v; L. Brubaker, Vision and meaning in 9th-cent. Byzantium [Cambridge 1999] 191 Abb. 96) trägt Praotes (= *Clementia) als Appellfigur der Herrschertugend einen rosafarbenen N. Lichtmalerisch zeigt sich dort auch auf fol. 435v die Personifikation der Nyx (Byzance. L'art byz. dans les collections publiques françaises. Ausst.-Kat. Paris [1992] nr. 261 mit Farbabb.) mit transparentem, nachtschwarzem N., um die Nachtzeit des Gebetes zu vergegenwärtigen, der die Morgenröte mit entzündeter Fackel entgegeneilt. Die verschiedenen Lichtqualitäten der N. u. der Fackeln stiften dieser Miniatur Kostbarkeit u. Aufmerksamkeit.

b. Strahlennimbus. Der Strahlen-N. zeichnet in der röm. Kunst den Sonnengott wie auch den Vogel Phönix aus. Die Strahlen kommen als bezeichnende Elemente zum N. hinzu. In der Regel gehen die Strahlen von einem Zentrum hinter dem Kopf aus u. überfangen die N.scheibe. In der Umgestaltung der Spätantike wird die Zahl der Strahlen von neun auf sieben reduziert, zugleich aber sind diese als breite, fackelartige Lichtblitze effektvoll gesteigert. – Die Mithras-Ikonographie lässt im 3. Jh. ein besonderes Interesse erkennen, die Lichtwirkung durch Beleuchtungseffekte zu intensivieren. Bei Altarsteinen Sols konnten die Zwischenräume der Strahlen ausgeschnitten u. von künstlichen Lichtquellen hinterleuchtet werden, so dass der N. als real flackernder Lichtschein inszeniert wird (Vermaseren, Corp. Mithr.

nr. 458. 494. 847. 1241; D. Planck, Ein röm. Mithräum bei Mundelsheim, Kreis Ludwigsburg: Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg 1989, 177/83). – Die christl. Kunst der Spätantike macht sich den Strahlen-N. auf besondere Weise zu eigen u. prägt die Bildüberlieferung zur christl. Lichtsymbolik um. Der Phönix wird als Nebenmotiv der Traditio Legis, dem christl. Zentralthema des 4. Jh. (Stadttorsarkophage, Apsis von Ss. Cosma e Damiano [526/30]), beigegeben (R. van den Broek, The myth of the Phoenix [Leiden 1972] 448/52). In zwei komplexen Kuppelprogrammen (*Kuppel II) in Neapel (um 400) u. Thessaloniki (6. Jh.) wird das Erscheinen des Lichtvogels axial mit dem Licht aus dem Osten koordiniert. Im *Baptisterium S. Giovanni in Fonte in Neapel (Wilpert, Mos. Taf. 29) wie im Kuppelmosaik der Georgios-Rotunde in Thessaloniki (Kourkoutidou-Nikolaïdou / Tourta 65. 68) verweisen die Lichtstrahlen des Himmelsvogels auf die aus dem Osten erwartete Auferstehung u. Paradieseshoffnung. Das Bodenmosaik einer spätantiken Villa in Daphne bei Antiochien aus dem 6. Jh. zeigt daneben, wie die Segensverheißung des Phönix auch in die profane Lebenswelt Eingang fand (D. Levi, Antioch mosaic pavements [Princeton 1947] 351/5 Taf. 73. 134; van den Broek aO. 452f Taf. 31). Das Bild des lichtbringenden Vogels tritt dort als Variante neben Personifikationen wie Soteria u. Apolausis. – Noch intensiver erweist sich die spätantike Rezeption des Sonnengottes Helios / Sol mit Strahlen-N. in neuen Kontexten. In der Gräberstraße des vatikanischen Friedhofs unter der Peterskirche wird um 300 ein Grabhaus von bescheidenen Dimensionen errichtet, das Goldmosaik als Gewölbeschmuck besitzt. Die sog. Juliergruft zeigt Sol mit Strahlen-N., der den Himmelswagen der vier Pferde lenkt, über biblischen Szenen des Jonas-Zylus. Die Kommentare in der Literatur sind kontrovers (zuletzt Wallraff 158/62). Die Interpretation Sols als Paradigma Christi ist auf der Ebene der gedanklichen Allusion zwar möglich, für die Gleichsetzung von Sol u. Christus fehlt im Bild jedoch jegliches Indiz. – Das Mosaik der Synagoge von Hammat-Tiberias aus dem 4. oder frühen 5. Jh. zeigt im Zentrum des Tierkreises (Zodiakus) einen jugendlichen Sol mit Quadriga (J. Magness, Heaven on earth. Helios and the Zodiac cycle in ancient Palestinian synagogues: DumbOPap 59 [2005] 1/52; R. Hachlili, Ancient mosaic pavements [Leiden 2009] 37/56). Die rechte Hand ist erhoben, die linke hält Sphaira u. Peitsche. Die Verkörperung des Lichtbringers wird entscheidend durch den Strahlen-N. geprägt, der sieben Lichtbündel in den Raum des Rundbildes entsendet. Die rot durchglühten Strahlen gehen von einem fiktiven Punkt hinter dem Kopf aus u. brechen sich im Eigenlicht des leicht verschatteten N. um den Kopf Sols. Weitere Synagogenmosaiken folgen demselben Bildkonzept, doch überragt die Fassung von Hammat-Tiberias die anderen an Qualität. – Der Codex Vergilius Vaticanus in Rom (Anf. 5. Jh. nC.) zeigt fol. 6r zu Georgica 3, 324 eine Miniatur, die große Gemeinsamkeiten mit der Bildfassung des vorgen. Bodenmosaiks besitzt. Die Situationsschilderung verbildlicht die ersten Strahlen des Morgenlichtes (luciferi primo cum sidere) mit einer Schulterbüste Sols vor Wolkenschleiern. Die Lichtblitze der Strahlenbündel greifen wiederum weit in den Bildraum u. sind durch Goldauflagen zusätzlich intensiviert (T. B. Stevenson, Miniature decoration in the Vatican Virgil [Tübingen 1983] 35 Abb. 5). – Im fortgeschrittenen 5. Jh. lässt sich dann die Aneignung dieser spätantiken Bildvorlagen für die bibl. Ikonographie rekonstruieren. Im röm. Triumphbogen von St. Paul vor den Mauern nimmt ein Medaillon mit dem Bild Christi den Scheitel ein. Die unbefriedigende Wiederherstellung der Triumphbogenmosaiken nach dem Brand von 1823 ist durch den Codex Barberini 4406 zu präzisieren, der eine Schulterbüste Christi vor riesigem Strahlen-N. zeigt (Warland Abb. 32). Der monumentale, raumbestimmende Strahlen-N. hatte nach Ausweis der Zeichnung des 18. Jh. sogar neun Lichtbündel, die eine in konzentrischen Ringen gegliederte Lichtscheibe überstrahlten. Zusätzlich schulterte Christus einen Stab, vermutlich einen Kreuzstab. Die monumentale Lichterscheinung Christi ist eingebunden in die Huldigung der 24 Ältesten nach Act. 4, 10f. Die kühne Bildadaptation wird durch eine Miniatur der Cotton Genesis (fol. 48r: K. Weitzmann / H. L. Kessler [Hrsg.], The Cotton Genesis [Princeton 1986] 72 Farbtaf. 2) gestützt. Der erzählerische Zusammenhang ist nun ein völlig anderer: *Abraham erhält nach Gen. 12, 2f den Segen Gottes, der ihn vor allen Völkern aus-

zeichnet (anders Weitzmann / Kessler aO. 72: Befehl Gottes zum Auszug). Die Monumentalisierung der Gotteshand vor dem mehrstreifigen Strahlen-N. mit Goldauflagen beherrscht den Bildraum, in dem Abraham als Rezipient zurückgenommen ist. Die Gotteshand wird durch einen licht-rosa farbenen Streifen zusätzlich unterstützt, um den Segen Gottes sinnfällig zu machen. Alle Farbangaben u. Beschreibungen beruhen auf der Farbkopie, die Peiresc in den Jahren um 1730 nach dem Original angefertigt hat (Paris BN Cod. fr. 9530 fol. 31r). Wenn in diesem Fall die Zahl der sechs Strahlenbündel nicht eine ungerade, die Mitte betonende Zahl ausmacht, so erklärt sich dies mit der Einfügung in den Bildzwickel. Die mittelalterl. Ikonographie setzt die vom Himmel weisende Gotteshand, oftmals von N., Strahlenkranz oder Wolkensegment hinterlegt, besonders in alttestamentlichen Szenen wie dem wohlgefälligen Opfer Abels (*Kain u. Abel) ein.

c. Christogrammnimbus. Der Christogramm-N. legt der Scheibe des N. die Anfangsbuchstaben des Namens Christi XP auf. Dabei entfalten die übereinandergelegten, plastisch gestalteten Buchstabenenden einen radialen Dekor ähnlich dem Strahlen-N. Die Buchstaben Alpha u. Omega (*A u. O) können hinzukommen, können aber auch fehlen. – Die dichteste Denkmälergruppe dieses Typus stellen ravennatische Sarkophage der 1. H. des 5. Jh. (Pignatta-Sarkophag im Braccioforte, Isaak-Sarkophag in San Vitale, Traditio-legis-Sarkophag im Museo Nazionale; vgl. J. Kollwitz / H. Herdejürgen, Die ravennatischen Sarkophage = AntSarkRel 8, 2 [1979] nr. B1. B3. B4). Ein Sarkophag im Mausoleum der Galla Placidia kennzeichnet zudem ein Lamm auf dem Vier-Ströme-Berg mit Christogramm-N. als Allegorie Christi. Das Auftreten der Bildformel konzentriert sich zunächst auf Oberitalien (E. Weigand, Zum Denkmälerkreis des Christogramm-N.: ByzZs 32 [1932] 63/81), aber auch in Rom selbst, etwa auf der Holztür von S. Sabina, gibt es eine Christusfigur mit Christogramm als Auszeichnung des Auferstandenen (G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] 68 Taf. 59). Das Mosaik von S. Aquilino in Mailand (Ende 4. Jh.; Wilpert, Mos. Taf. 40) u. der Sonderfall der Genfer Largitionsschale des Valentinian (mit groben Ritzlinien auf dem Kaiser-N.) eignen sich nicht, eine theologische Urheberschaft des *Ambrosius zu konstruieren (gegen A. Arbeiter, Der Kaiser mit dem Christogramm-N.: Helvetia archaeologica 39 [2008] 42/73). Der kaiserl. Christogramm-N. der Genfer Largitionsschale scheint eher wie das Christogramm am Helm Konstantins auf der Silbermünze von Pavia (um 315) als der kühne Entwurf einer kaiserl. Werkstatt, der wegen des überzogenen Anspruches der Christus-Angleichung des Herrschers keine Nachfolge gefunden hat. Ein Unikat bleibt auch der N. um das Kopfstück des P-Buchstabens im Baptisterium von Neapel (Wilpert, Mos. Taf. 29). Das Bildzeichen verkörpert hier unmittelbar Christus. – Insgesamt beschränkt sich die Bildgeschichte des Monogramm-N. auf eine begrenzte ‚Experimentierphase‘ des ausgehenden 4. u. der 1. H. des 5. Jh. Dem Versuch, das Namenskürzel Christi als einen radialen Strahlenkranz dem Kopf zu hinterlegen, war kein bleibender Erfolg beschieden. Auch die Ergänzung des N. durch die Buchstaben Alpha u. Omega als christlich gewendete Gottesprädikation der Ewigkeit, etwa bei der Christusbüste des Cub. Leonis (s. o. Sp. 923), blieb ohne breitere Nachfolge. Ein singulärer Fall, der formal noch weniger überzeugen konnte, bietet das Einfügen eines kleinen Kreuzes in oder über dem Scheitel des N. Die Christusknaben der *Magierhuldigung u. der Aufnahme in Ägypten in den Triumphbogenmosaiken von S. Maria Maggiore (Wilpert, Mos. Taf. 57f. 63/8) sind so gekennzeichnet.

d. Kreuznimbus. Der Kreuz-N. fügt der Lichtscheibe des N. die drei Hastenenden des Kreuzes hinzu. Der Form nach löst er auf überzeugende Weise die Verknüpfung u. Gleichgewichtigkeit von Kreuz u. N. Die Linie der beiden horizontalen Kreuzenden verstärkt zudem die Achse der *Augen u. intensiviert damit den Blick Christi. Inhaltlich verbindet der Kreuz-N. den Hinweis auf das Gottsein u. Menschsein (Kreuzestod) Christi in einer bestechend klaren Bildformel. – Nach Ausweis der Bildüberlieferung dürfte der Kreuz-N. im ausgehenden 5. Jh. entstanden sein u. etabliert sich von da an dauerhaft als Identifikationsmerkmal Christi in Einzelbildern u. Zyklen. In den Mosaiken von S. Apollinare Nuovo in Ravenna um 500 liegt er bereits ausformuliert vor. Einer vorausgehenden Stufe gehört die Cotton Genesis an

(2. H. 5. Jh.). Der Gold-N. weist dort kleine goldene Hastenenden auf, die an drei Stellen über den N. hinausstehen u. eher an Goldstrahlen erinnern (Weitzmann / Kessler aO. Farbtaf. 1). Es lassen sich aber auch im 6. Jh. weitere eigenständige Konzepte, vermutlich regionaler (zB. syrischer) Werkstätten erkennen, das Hastenkreuz auf der N.scheibe als Schmuckkörper zu gestalten. Im Codex von Rossano (P. Sevrugian, Der Rossano-Codex u. die Sinope-Frg. [1990] Abb. 2) u. auf syrischen Silberarbeiten (zB. Patene von Stuma; M. Mundell Mango, Silver from early Byzantium [Baltimore 1986] Abb. 34, 6) zeigen Doppellinien die Plastizität der Kreuzhasten an (Warland Abb. 69/74). Zugleich aber sind sie so geweitet u. aufgebogen, dass sie an einen radialen Strahlenkranz erinnern. Besonders der Codex von Rossano u. die Sinope-Frg. in Paris geben diesem Gold-N. vor Purpurgrund allein durch seine Überproportion eine hoheitliche Wirkung. – Der Kreuz-N. bleibt eine dauerhafte gestalterische Aufgabe der Kunst. Da in den Kreuz-N. Gold bereits für den N. vergeben ist, wird Silber auf den Kreuzhasten als kontrastierende Lichtfarbe eingesetzt. Im 7./8. Jh. treten Bildschöpfungen auf, die die unterschiedlichen materiellen Beschaffenheiten von Kreuz u. Lichtscheibe ins Bild heben. In der Münzprägung Justinians II (685/95 u. 705/11) u. auf Elfenbeinarbeiten des sog. Christus Chalkites stehen die plastisch gestalteten Enden der Kreuzhasten frei. Der N.kreis entfällt oder wird bestenfalls angedeutet (A. Frolow, Le Christ de la Chalké: Byzant 33 [1963] 107/20). Die am meisten verbreitete Art, die Kreuzhasten zu schmücken, besteht im Dekor aus Gemmen, die zu Mustern von fünf Steinen gruppiert sind.

e. Plastische Nimben im Früh-MA. Plastisch gestaltete N., zum Teil mit geripptem Grund, der die Wirkung von allseitigen Lichtstrahlen evoziert, bietet erstmals der Mailänder Goldaltar von S. Ambrogio aus der Zeit des *Bischofs Angilbert II (824/59; C. Capponi [Hrsg.], L'altare d'oro di Sant'Ambrogio [Milano 1996] passim). Derartige plastische N. lassen sich bis weit über die Zeit Giottos hinaus finden (W. Weidlé, Art. N.: LexChrIkon 3 [1971] 323/32).

II. Lichtkreise um Körper. a. Aureole. Aureole, Clipeus u. Mandorla ergänzen den N. als theophore Lichtzeichen. Anders als dieser umschließen sie nicht nur den Kopf, sondern die gesamte Figur des Lichtträgers. Die Aureole, mit der die Vorstellung von leuchtendem Gold verknüpft ist, findet sich vergleichsweise selten u. ihre Form ist nicht eindeutig definiert (zur nachantiken u. barocken ‚Gloriole' Ch. Hecht, Die Gloriole [2003]). In den Langhausmosaiken von S. Maria Maggiore in Rom bieten zwei Aureolen golddurchwirkte Lichtblasen, die die Protagonisten umhüllen u. in ihrer Bewegung begleiten. In der verhinderten Steinigung der Kundschafter des Mose nach Num. 14, 10 gewährt die feurig-rote Gotteshand diese Lichthülle als Schutzraum (Wilpert, Mos. Taf. 9; Deckers, Zyklus aO. [o. Sp. 923] 208); Anknüpfung war der Wortlaut der Vetus Latina zu Num. 14, 10 ‚honor dei visus est in nebula'. In der Begegnungsszene der drei Jünglinge mit Abraham ist zwar die gesamte Dreiergruppe der Engel von einer Lichtaureole umschlossen (Wilpert, Mos. Taf. 10), doch wird die mittlere Figur zusätzlich durch intensive Goldschraffur herausgehoben. Die Erklärung liefert allein das textbezogene Illustrationsprinzip dieser Mosaiken des 2. Viertels des 5. Jh. So wird inmitten der drei Ankommenden nach Gen. 18, 3 eine Person als ‚Dominus' (Gott) angesprochen. Auch in den narrativen Wandmalereien in St. Paul vor den Mauern, die jedoch lediglich in Kopien des 17. Jh. erhalten sind, waren in der Darstellung der Trennung von Licht u. Finsternis in der Schöpfungsgeschichte die Personifikationen von ‚Lux' u. ‚Tenebra' von solchen ovalen Lichtrahmen umhüllt (S. Waetzoldt, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom = Röm. Forsch. der Bibliotheca Hertziana 18 [Wien 1964] 57 nr. 590 Abb. 328).

b. Clipeus u. Mandorla. 1. Begriffe. Der Clipeus ist die in der Spätantike am häufigsten rezipierte Bildformel für Himmelsraum. Die Spätantike führt hier zwei röm. Bildtraditionen zusammen: zum einen die des kosmischen Gewölbetondos wie im Beltempel von Palmyra (H. Seyrig u. a., Le temple de Bêl à Palmyre [Paris 1975]) oder im hadrianischen Tondo des Herkules in Sabratha (G. Caputo / F. Ghedini, Il tempio d'Ercole di Sabratha [Roma 1984]; grundlegend noch immer K. Lehmann, The dome of heaven: ArtBull 27 [1945] 1/27), zum anderen die der Schildbüste bzw. des Schildbildes (R. Winkes, Clipeata imago, Diss. Gießen [1969]), die auch namensprägend für das Bildthema

wird. Der kosmisch-überzeitliche Charakter der Rundbilder wird dabei durch die Motive der Rahmenfassungen (Zodiakus), des Grundes (Sterne, Sonne) oder durch die Trägerfiguren (Engel) bestimmt. Das Kopfstück des Barberini-Diptychons in Paris (6. Jh.) definiert den Schildgrund im Clipeus durch Sterne u. Mond als Himmelsraum (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 48 Taf. 26), u. Engel erheben den Schild in die Lüfte wie vormals die Viktorien (T. Hölscher, Victoria Romana [1967] Taf. 4, 3). Daneben existieren auch weiterhin gewölbebezogene Tondi, die Ausblick in den offenen Sternenhimmel gewähren (Apsismosaik von S. Apollinare in Classe in Ravenna [F. W. Deichmann, Ravenna 2, 2 (1976) 254]; Georgios-Rotunde in Thessaloniki [Kourkoutidou-Nikolaïdou / Tourta 65]). Die Zusammenführung der unterschiedlichen Bildtraditionen geht mit einer Steigerung der performativen Wirkung einher. – Die Mandorla, abgeleitet vom ital. Synonym, wird durch ihre ovale oder spitz-ovale Mandel-Form definiert (ausführliche Literatursichtung bei A. Böck, Art. Mandorla: RBK 6 [2005] 1/17). Th. F. Mathews (The clash of gods [Princeton 1993] 117) sieht den Ursprung dieses ‚body halo' in buddhistischer Kunst. Über formale Übereinstimmungen hinaus lässt sich jedoch keine Aussage zu den interkulturellen Vermittlungswegen machen. Inhaltlich bietet die ovale Mandorla keine abweichende Aussage gegenüber dem kreisrunden Clipeus (Apsismosaik von Lythrankomi 6. Jh.; vgl. A. H. S. Megaw / E. J. W. Hawkins, The church of the Panagia Kanakariá at Lythrankomi in Cyprus = DumbOStud 14 [Washington 1977] 54/6). Der Vorzug ihrer spitzovalen Form liegt in der dynamischen Verdichtung der Komposition u. der Hervorhebung des Ereignischarakters des Bildgeschehens. In der Literatur werden Mandorla u. Clipeus weithin als austauschbare Begriffe verwendet. – Daneben treten zahlreiche Mischformen von Clipeus u. Mandorla auf, die Personen in Lichträumen umschließen, die weder kreisrund noch spitzoval sind. Der thronende Christus wird im mehrfiguren Widmungsbild auf fol. 14r des Rabbula-Codex vJ. 586 (Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Plut. I, 56; M. Bernabò [Hrsg.], Il Tetravangelo di Rabbula [Roma 2008] Taf. 27) auf diese Weise abgesetzt. Auf ganz ähnliche Vorstellungen geht die Wortillustration im Stuttgarter Bilderpsalter (fol. 6v) zu Ps. 11 (surge ...) zurück, der Christus zeigt, der sich von seinem Thron erhebt u. seinen Clipeus verlässt (K. van der Horst u. a. [Hrsg.], The Utrecht Psalter in Medieval art [Utrecht 1996] 22 Abb. 1). Auf derartige spätantike Vorlagen dürfte auch die ungewöhnliche Lichtmandorla um Otto III im Widmungsbild des Aachener Otto-Codex (Ende 10. Jh.) zurückzuführen sein, die die geistliche Einkleidung (tibi cor DS induat) des Herrschers zur imitatio Christi zum Gegenstand hat. Die Benennung als Herrscherapotheose bei E. G. Grimme (Das Evangeliar Kaiser Ottos III. im Domschatz zu Aachen [1984] 14/20 mit Abb. S. 19) geht am Bildgehalt vorbei.

2. Form, Bildträger, Rahmen. Der älteste erhaltene Lichtclipeus mit thronendem Christus ist in einem mosaizierten Arkosol (*Arcosolium) der Domitilla-Katakombe aus dem 3. Viertel 4. Jh. erhalten (Fiocchi Nicolai u. a. aO. [o. Sp. 925] 74 Abb. 78). Eine intensiv grüne Kreisfläche umfängt den thronenden Christus. Grün ist auch der N. Christi in der Nachbarszene der Lazaruserweckung, so dass die Farbwahl hier bewusst an die Theophaniefarben von Act. 4, 3 Jaspis, *Karneol u. insbesondere Smaragd anzuknüpfen scheint. Das Bildkonzept war ein singulärer, kühner Entwurf ohne Nachfolge. Stattdessen wird die antike Bildüberlieferung in aller Breite aufgenommen u. die Fassung des Clipeus legt als Lichtkreis im Farbspektrum des Regenbogens, als geflochtener Kranz mit Schlussmedaillon oder als Schale mit blauem Lichtrand das Verständnis fest. Die Kuppelmosaiken der Rotunde in Thessaloniki kombinieren gleich drei dieser Rahmenmotive: Regenbogenkreis, Kranz u. Sterne (Kourkoutidou-Nikolaïdou / Tourta 6f). Ab dem 6. Jh. setzt sich der Clipeus aus konzentrischen Lichtringen durch, der in Stufungen u. Intensitäten von weiß (innen) nach blau (außen) das Licht des Himmels zugleich fokussiert u. hervortreten lässt. Lichtclipei dieser Art finden Aufnahme in die vier folgenden Hauptthemen der christl. Ikonographie.

a. Kreuz u. Monogramm als Lichterscheinungen. Im Baptisterium von Albenga in Ligurien aus der 2. H. des 5. Jh. befindet sich im Gewölbe der axialen Rechtecknische ein Mosaik, das einen dreigestuften Lichtclipeus zeigt (M. Marcenaro, Il battistero ‚monumentale' di Albenga [Albenga 2006] 57 Abb. 2).

Das goldene Christogramm u. die Buchstaben Alpha u. Omega brechen sich dreimal in den gestuften Scheiben des Lichtes. Das Christogramm steht an Stelle eines figurativen Christusbildes u. die dreifache farbliche Abstufung des Clipeus u. der Buchstaben beinhaltet den Hinweis auf das trinitarische Bekenntnis der Taufspendung. Auch der Lichtclipeus über dem Altarraum von Kartmin im Tur ʿAbdin (um 500) vergegenwärtigt die Gotteserscheinung (E. J. W. Hawkins / M. C. Mundell, The mosaics of the monastery of Mār Samuel, Mār Simeon and Mār Gabriel near Kartmin: DumbOPap 27 [1973] 279/95): Vor Sternengrund gehen vier leuchtend silberne Lichtstrahlen vom edelsteinbesetzten Goldkreuz als Lichtbringer aus (ebd. Abb. 7). Im südöstl. Nebenraum der Hl. Kreuzkirche in Resafa findet sich eine ähnlich konzentrisch angelegte Kreuzerscheinung (Th. Ulbert, Die Basilika des Hl. Kreuzes in Resafa-Sergiupolis [1986] 87 Abb. 52). Neben dieser räumlichen Inszenierung von Einzelclipei ist das von zwei Engeln im Kranz oder Clipeus gehaltene Lichtkreuz ein beliebtes Thema im Scheitel von Bögen u. Gewölben, auf Elfenbeinwerken u. Mosaiken (zu Ravenna, Erzbischöfliche Kapelle, S. Vitale vgl. F. W. Deichmann, Ravenna 2, 1 [1974] 204; 2, 2 [1976] 162).

β. Theophanie- u. Maiestasbild mit apokalyptischen Wesen. Im Apsismosaik von Hosios David (Anf. 6. Jh.) rücken die vier apokalyptischen Wesen an die Stelle der clipeustragenden Engel. Sie bestimmen den neuen Gehalt des Themas als Theophanievision nach Act. 4, 6/8, die bevorzugt als monumentales Apsisbild auftritt (Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei[2] [1992] 42/51). Zwei Figuren zur Seite, Ezechiel (*Hesekiel) u. *Habakuk, die von diesem Widerfahrnis überwältigt werden, verstärken den übernatürlichen Charakter des Ereignisses. Ein besonders differenziertes Lichtspektrum bietet die Theophanie in der Pantokratorkirche im Latmos-Gebirge (Th. Wiegand, Der Latmos [1913] 191/202 Taf. 1). In den zahlreichen Fassungen der Maiestas Domini, die über die karolingische Kunst bis in die Portaltympana der Romanik u. Gotik zu verfolgen sind, behauptet sich besonders die Mandorla als Lichtsphäre der Theophanie (Moissac 1120; Chartres Westportal 1145/50; vgl. umfassend F. Boespflug, Dieu et ses images [Montrouge 2008] 158/67).

γ. Himmelfahrt Christi mit Engeln. Im Bild der *Himmelfahrt Christi erheben fliegende Engel den Lichtclipeus mit der Darstellung des Gottessohnes in die Lüfte. Das Kuppelmosaik der Hagia Sophia in Thessaloniki vom Anf. des 10. Jh. kann hier repräsentativ für diese Bildrezeption stehen (Kourkoutidou-Nikolaïdou / Tourta 204/8). Für das Verständnis konstitutiv erweist sich auch die Verortung des Bildthemas in *Kuppeln oder Gewölben. In mittelbyzantinischen Kreuzkuppelkirchen, auch in zahlreichen Höhlenkirchen Kappadokiens, stellt es das Thema der Mittelkuppel (B. Schellewald, Art. Kuppelbilder: RBK 5 [1995] 605/9).

δ. Verklärung Christi mit Mose u. Elias. Das Apsismosaik des Katharinenklosters (548/65; J. Galey [Hrsg.], Sinai u. das Katharinenkloster [1979] 84/6 mit Abb. 126f) konzentriert die Verklärung Christi, unter Verzicht auf jegliche Ortsschilderung, ganz auf die ereignishafte Lichtdramaturgie. Mit Gold, Blau u. Weiß werden die drei antiken Lichtfarben gegeneinander in Konkurrenz u. Überbietung gesetzt. Gleißend weißes Licht geht vom Körper Christi aus u. tritt in Lichtstrahlen über den blauen Rand des Clipeus hinaus. Nach Mt. 17, 2 war das Antlitz Christi hell wie die Sonne (ὡς ὁ ἥλιος). Die christl. Bildkunst reaktiviert daher im Thema der Verklärung die Lichtblitze der antiken Solikonographie (weitere Bsp. in Rom bei E. Dinkler, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe [1964] 25/50). Die spätbyz. Ikonographie wird die Lichtstrahlen zu Zackensternen u. Blitzen bündeln, die das Geschehen dramatisch verdichten (C. Stephan, Ein byz. Bildensemble. Die Mosaiken u. Fresken der Apostelkirche zu Thessaloniki [1986] 62/5 Abb. 6; Kourkoutidou-Nikolaïdou / Tourta 125).

D. Die Bildnistafel als sog. ‚rechteckiger Nimbus' (tabula circa verticem). Die Bezeichnung ‚rechteckiger N.' ist irreführend, da es sich sachlich nicht um einen N. handelt. Der rechteckige Rahmen um den Kopf historischer Personen weist nicht auf einen himmlischen Lichtträger hin, sondern auf die Wiedergabe einer historischen Person durch eine Bildnistafel (grundlegend Ladner, Square N.). Der Sachverhalt wird deutlich angesprochen bei Johannes Diakonos (9. Jh.), der anlässlich eines Bildes Gregors d. Gr. in Rom von einer ‚tabula circa verticem' spricht (Joh. Diac. vit. Greg. M. 4, 84 [PL 75, 231;

BHL 3641]). Er erklärt den Bildrahmen um den Kopf als Hinweis auf die lebensnahe Wiedergabe historischer Personen (,tabulae similitudinem, quod viventis insignie est'). Bei Durandus im 13. Jh. hat sich dann der irreführende Sprachgebrauch vom rechteckigen N. (quadrati corona) vollends durchgesetzt: Cum vero aliquis praelatus aut sanctus vivens pingitur, non in formam scuti rotundi sed quadrati corona ipsa depingitur (rat. div. offic. 1, 3, 20 [CC ContMed 140, 41]). – Aus der Bildnistafel einen Datierungsanhalt für den Zeitpunkt der Bildstiftung gewinnen zu wollen, überfordert den Bildtypus (abschließend diskutiert bei J. Osborne, The portrait of pope Leo IV in S. Clemente, Rome: PapBritSchRome 47 [1979] 58/65). Der Bildtypus betont allein den lebensnahen Bildnischarakter des Dargestellten. Die rechteckige Rahmung des Kopfes zeigt mitunter auch im technischen Befund eine Sonderbehandlung des Bildgrundes. J. Wilpert hat für einige röm. Wandmalereien auf rechteckige Aussparungen u. Nägel hingewiesen, die auf Stuck als Träger der Porträts hinweisen (Mos. 108/10). In der Flächenkunst deuten oftmals Doppellinien die seitlichen Kanten u. damit die Stärke der imitierten Bildnistafel an. – Das spätantike Bildverständnis wird dokumentiert durch die Mosaiken des *Abtes Longinus u. des *Diakons Johannes im Apsismosaik des Katharinenklosters am Sinai (6. Jh.). Auf hellem, rechteckigem Grund sind dort die Porträts innerhalb des Clipeus abgesetzt (G. H. Forsyth / K. Weitzmann, The church and fortress of Justinian [Ann Arbor 1973] 13 Taf. 120f). Zeugnisse von separaten, durch Tuchbaldachine ausgezeichnete Bildnistafeln, die bisweilen irrtümlich als Mauerzinnen verstanden wurden, zeigen auch zwei Mosaikfelder in der Demetrioskirche in Thessaloniki. Sie bewahren veristische Porträts eines Stadtpräfekten, eines Bischofs u. eines Diakons des 7. Jh. (Kourkoutidou-Nikolaïdou / Tourta 163. 165). Unter den westl. Zeugnissen verdient der Goldaltar von S. Ambrogio in Mailand Beachtung, der das Bildnis des Bischofs Angilbert II (824/59) auf hochrechteckiger Trägerplatte plastisch hervortreten lässt (Capponi aO. [o. Sp. 931] 88 Abb. 17). – Der Bildgebrauch derartiger Bildnistafeln führt zurück nach Ägypten u. Syrien, etwa zu den Prophetendarstellungen der Synagoge von Dura Europos (3. Jh.). Diese östl. Bildpraxis erfährt im Rom des 8. u. frühen 9. Jh. eine intensive Rezeption als Amtsbildnis der Päpste u. hält sich in der röm. Ikonographie bis in das 12. Jh. Dennoch war der rechteckige Rahmen nicht nur auf Kleriker beschränkt (Jastrzebowska), sondern zeichnete auch bedeutende Stifter- bzw. Gründerpersönlichkeiten wie Konstantin u. Karl d. Gr. aus (Waetzoldt aO. [o. Sp. 932] 40 nr. 218 Abb. 120/2; 77 nr. 1057 Abb. 556; nr. 1059 Abb. 558).

A. AHLQUIST, Cristo e l'imperatore romano. I valori simbolici del nimbo: J. R. Brandt (Hrsg.), Imperial art as Christian art - Christian art as imperial art. Expression and meaning in art and architecture from Constantine to Justinian = ActArchArtHist 15 = NS 1 (Roma 2001) 207/28. – M. COLLINET-GUÉRIN, Histoire du nimbe. Des origines aux temps modernes (Paris 1961); Art. Nimbo: EncArteAnt 5 (1963) 493/7. – E. JASTRZEBOWSKA, Encore sur la quadrature du nimbe: Historiam pictura refert, Festschr. A. Recio Veganzones O. F. M. = StudAntCrist 51 (Città del Vat. 1994) 347/59. – K. KEYSSNER, Art. N.: PW 17, 1 (1936) 591/624. – E. KOURKOUTIDOU-NIKOLAIDOU / A. TOURTA, Spaziergänge durch das byz. Thessaloniki (Athen 1997). – A. KRÜCKE, Der N. u. verwandte Attribute in der frühchristl. Kunst (Straßburg 1905). – G. B. LADNER, Der eckige N.: ders., Die Papstbildnisse des Altertums u. des MA 3 = Monumenti di antichita cristiana 2, 4 (Città del Vat. 1984) 310/8. The so-called square N.: Mediaeval Studies 3 (1941) 15/47. – M. WALLRAFF, Christus verus Sol. Sonnenverehrung u. Christentum in der Spätantike = JbAC ErgBd. 32 (2001). – R. WARLAND, Das Brustbild Christi. Stud. zur spätantiken u. frühbyz. Bildgesch. = RömQS Suppl. 41 (Rom 1986).

Rainer Warland.

Ninive s. Jonas: o. Bd. 18, 670/99.

Nisibis s. Ephraem Syrus: o. Bd. 5, 520/31; Hochschule: o. Bd. 15, 901/3; Krankenhaus: o. Bd. 21, 907/11.

Noe.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. In der hebr. Bibel stellt N. das Bindeglied zwischen der vor- u. der nachdiluvialen Menschheitsgeschichte dar u. ist mit seiner Familie einziger Überlebender, der Held der die gesamte Menschheit vernichtenden Flut. Auffällig sind die Gemeinsamkeiten zwischen N. u. dem sumerischen Fluthelden Xisuthros / Ziusudra / Utnapischtim (dazu W. Schottroff, Art. Gottmensch I [Alter Orient u. Judentum]: o. Bd. 12, 161/3), der heilige Schriften vergräbt, sich für seine Familie u. Tiere eine *Arche zimmert u. wegen seiner Frömmigkeit mit Frau u. Tochter (ohne ‚Steuermann', vgl. D. Marcus, God shut Noah in [Gen. 7, 16], but who shut Utnapishtim in?: Maarav 9 [2002] 53/9) zu den Göttern auf die Insel der Ferne / der Seligkeit entrückt wird (*Entrückung). – Zu Ähnlichkeiten mit zahlreichen heidn. Flutgeschichten, von denen vor allem die akkadisch-sumerischen Fassungen des altbabyl. Gilgamesch-Epos dem Buch Gen. als Vorlage dienten vgl. Usener 1/50; zu Unterschieden u. Parallelen mit heidnischen Fluthelden ebd. 51/79; dazu auch C. Westermann, Genesis 1 = BiblKommAT 1, 1 (1974) 536/45; A. Hermann, Art. Deukalion: o. Bd. 3, 784/94; Marcus aO.; zum schiffsähnlichen Kasten, der den jeweiligen Helden durch die Flut rettet vgl. F. Schmidtke, Art. Arche: o. Bd. 1, 599f; G. Baudy, Cista mystica: RAC Suppl. 2, 386/8; Usener 115/37.

II. Griechisch. a. Literarische Rezeption. Im griech. Sprachraum dürfte der sumerische Flutheld Xisuthros spätestens seit den Babyloniaka des Berossos (um 300 vC.) literarisch bekannt gewesen sein (G. A. Caduff, Antike Sintflutsagen [1986] 123f), wobei u. a. eine besondere chronologische Perspektive auf die Sintflut hervorgehoben wird (FGrHist 680 F 3/5, bes. 4f; zu N. u. der Chronologie bei den christl. Autoren s. u. Sp. 959). Seit hellenistischer Zeit kommt es gelegentlich zu Gleichsetzungen von N. u. Deukalion (zB. Apc. Adae: NHC V 5, 70; Philo praem. et poen. 23; Iustin. apol. 2, 6 im Rahmen der Diskussion von stoischem Weltenbrand u. Flut: ‚N., den ihr Deukalion nennt'). Allerdings setzen sich weder griechisch-römische Schriftsteller ausführlich mit den oriental. Fluthelden oder mit N. auseinander, noch versuchen Juden u. Christen, heidnische Entsprechungen zur N.-Erzählung herauszuarbeiten (vgl. Hermann aO. 791), möglicherweise, weil die Person des N. detailliertere Aspekte u. die bibl. Flutgeschichte historisch u. theologisch weitreichendere Ideen bietet als die heidn., teils nur regionalen Überschwemmungen u. ihre Helden (zu N. im Koran vgl. G. Canova, The Prophet Noah in Islamic tradition: Festschr. A. Fodor [Budapest 2001] 1/20).

b. Die Münzen von Apameia Kibotos. Ein singuläres Phänomen sind die *Münzen des phrygischen Apameia Kibotos, die zwischen dem Ende des 2. Jh. u. der Mitte des 3. Jh. geprägt wurden (W. Ameling [Hrsg.], Inscriptiones Judaicae Orientis [2004] 380/2; umfassend N. Zwingmann, Erinnerungslandschaften u. Identitäten in einer kulturellen Kontaktzone. Mythen u. Denkmäler in Kelainai-Apameia Kibotos: L. Summerer / A. Ivantchik / A. v. Kienlin [Hrsg.], Kelainai-Apameia Kibotos [Bordeaux 2009] 99/106). Auf der Rückseite der Münzen ist die Arche als Kasten mit geöffnetem Deckel u. der Aufschrift NΩE auf dem Wasser schwimmend dargestellt. N. u. seine Frau sind zweimal zu sehen: Zum einen ragen ihre Büsten aus dem Kasten der Arche, zum anderen sind sie als vollständige Figuren neben der Arche stehend abgebildet. Eine Taube mit Ölzweig fliegt von oben heran, ein zweiter Vogel (Rabe?) sitzt auf dem Deckel (Abb.: F. Schmidtke, Art. Arche: o. Bd. 1, 601 Abb.

25). Auf welchen Anlass das Bildthema dieser Münzen zurückgeht, ist unklar. Dass sich die Darstellung an eine lokale Sintflutsage mit paganem Flutheros bzw. Ehepaar anschließt, ist nicht belegbar (Zwingmann aO. 101). Die Auswahl des Bildthemas lässt jedenfalls auf starken jüdischen (evtl. auch judenchristl.) Einfluss in Apameia schließen (ebd. 106).

III. Jüdisch. a. Altes Testament. 1. Genesis. Der Bericht des Buches Genesis lässt N., Urgroßenkel des *Henoch u. Sohn des Lamech, eine bedeutende Rolle in der frühesten Geschichte der Menschheit zukommen. Er ist einerseits die zehnte Generation nach Erschaffung der Welt (Gen. 5, 3/28) u. gründet, wie Adam u. gleichsam als dessen Gegenpol, ein neues Geschlecht (dazu W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1209. 1247f); andererseits steht N. zehn Generationen vor Abraham (Gen. 11, 10/26). An dieser Schnittstelle widmet die Bibel N. u. seiner Familie mit ebd. 5, 28/10, 32 über die Hälfte der Kapitel vor Beginn der Patriarchenzeit (vgl. D. Dimant, Noah in early Jewish literature: M. E. Stone / Th. A. Bergren [Hrsg.], Biblical figures outside the Bible [Harrisburg 1998] 12f).

α. Geburt u. Name, Kinder u. Tod. N. wird dem Lamech, offenbar als erster Sohn, in dessen 182. Lebensjahr geboren (Gen. 5, 28). Der Eigenname Noaḥ wird vom Vater jedoch nicht von nuaḥ (‚ruhen'), sondern niḥam (‚trösten') hergeleitet: ‚Er wird uns trösten von unserer Arbeit u. Mühsal unserer Hände vom (verfluchten) Ackerboden' (ebd. 5, 29; vgl. ebd. LXX: διαναπαύσει, ‚er lässt uns ausruhen'; V. Hillel, Noah in onomastic traditions: Stone / Amihay / Hillel 303/6). Im Alter von 500 Jahren werden N. drei Söhne, Sem, Ham u. Japhet, geboren (Gen. 5, 32; 6, 10; Kap. 10 zufolge [wegen des weiteren Fortgangs?] in umgekehrter Reihenfolge). Nach der Sintflut lebt N. weitere 350 Jahre u. stirbt mit 950 Jahren (Gen. 9, 28f).

β. Bau der Arche u. Ankündigung der Sintflut. Auf der Erde nehmen Schlechtigkeit u. Unrecht der Menschen zu (Gen. 6, 5 durch die ‚gefallenen' Gottessöhne / Engel [ebd. 6, 2] u. den aus deren Beziehung mit Menschentöchtern hervorgegangenen ‚Riesen' [6, 4: nepilim; ebd. LXX: γίγαντες]; W. Speyer, Art. Gigant: o. Bd. 10, 1260/2), u. Gott beschließt, seinen Geist den Menschen nur noch für 120 Lebensjahre zu geben (Gen. 6, 3) u. die (gesamte) Erde mit allen Wesen aus Fleisch (Mensch, Vieh, Kriechtiere, Vögel; ebd. 6, 7. 13) zu vernichten. Einzig N. zeichnet sich in dieser Generation durch Gerechtigkeit u. Rechtschaffenheit aus (6, 9: ṣaddiq, tamim; ebd. LXX: δίκαιος, τέλειος; s. u. Sp. 947. 951) u. findet Gnade in Gottes Augen (6, 8). Daher wird er beauftragt, einen ‚(Nadel-)Holzkasten' (6, 14: tebat ʿeṣē goper / κιβωτὸς ἐκ ξύλων; vgl. Ex. 2, 3. 5: tebā u. als Hebraismus θίβις) zu bauen, von 300 Ellen Länge, 50 Ellen Breite u. 30 Ellen Höhe, mit seitlichem Eingang, *Dach, Kammern, insgesamt drei Etagen sowie von innen u. außen mit Pech abgedichtet (Gen. 6, 14/6; zum Material der Arche vgl. W. Speyer, Art. Holz: o. Bd. 16, 101. 107. 109). Erst nach diesen Anweisungen wird die Art der Vernichtung der Erde genannt: mabbul majim (im Hebräischen singulär für die Sintflut) / κατακλυσμὸς ὕδωρ (Gen. 6, 17). N. wird wegen seiner Gerechtigkeit mit seiner Familie u. allem, was er in die Arche mitnehmen soll, die Flut überstehen: Frau, Söhne u. Schwiegertöchter, Tiere (jeweils Männchen u. Weibchen, von den reinen Tieren u. Vögeln je sieben Paare, von den unreinen je ein Paar, ‚um den Samen auf der Erde am Leben zu erhalten': ebd. 7, 3) u. Nahrungsvorräte (6, 18/21; 7, 1/3. 14/6). Nach der Anweisung: ‚Mach dir eine Arche' (6, 14) vergeht eine unbestimmte Zeitspanne; nach der Anweisung: ‚Geh in die Arche' (7, 1) dauert es sieben Tage (traditionelle Zahl für eine Zeiteinheit [dazu zB. Westermann aO. 577]), bis Gott es 40 Tage u. Nächte (traditionelle Zahl für eine große, unbestimmte Zeiteinheit [ebd.]) regnen lassen wird (Gen. 7, 4). Während der gesamten Zeit zeichnet sich N. durch großen Gehorsam aus u. ‚macht alles, was Gott ihm befohlen hat' (ebd. 6, 22; 7, 5. 17).

γ. Die Sintflut. Im 600. Lebensjahr des N., am 17. Tag des 2. Monats, betritt N. mit seinen Söhnen, seiner Frau, seinen Schwiegertöchtern u. allen Tieren die Arche; Gott schließt hinter ihm zu (Gen. 7, 16). An diesem Tag öffnen sich die ‚Quellen des großen Ozeans u. die Fenster des Himmels' (ebd. 7, 11) u. überfluten 40 Tage lang die Erde (7, 17) u. alle Bergspitzen über 15 Ellen hinaus (7, 20). Alles Leben wird durch Gott vernichtet (7, 21/3); ‚Nur N. u. das, was mit ihm in der Arche war, blieb übrig' (7, 23). Das Wasser steigt weitere 150 Tage an (7, 24) u. sinkt nach Gottes Einlenken 150 Tage lang (8, 1/3).

Am 17. Tag des 7. Monats ‚ruhte' die Arche ‚auf den Bergen Ararats' (8, 4: wattanaḥ, aus der Wurzel nuaḥ; LXX: ἐκάθισεν); am 1. Tag des 10. Monats sind die Bergspitzen zu sehen (8, 5). Nach 40 Tagen entsendet N. (mehrfach) einen Raben (um den Wasserstand zu überprüfen; 8, 6f), dann dreimal eine Taube, die zunächst keinen trockenen Flecken auf der Erde findet (8, 8f), die nach sieben Tagen einen Olivenzweig zur Arche bringt (8, 10f) u. die von ihrer letzten Aussendung nach weiteren sieben Tagen nicht mehr zurückkehrt (8, 12). Am ersten Tag des ersten Monats im 601. Lebensjahr des N. ist die Oberfläche der Erde trocken (8, 13); am 27. Tag des zweiten Monats, also ein Jahr u. zehn Tage nach Beginn der Flut, verlässt N. auf Anweisung Gottes, mit Frau, Söhnen, Schwiegertöchtern u. allen Tieren, geordnet nach Arten, die Arche ‚in den Bergen (von) Ararat' (8, 14/9).

δ. Nach der Sintflut. Auf der neuen Erde sind folgende zukunftsweisende Ereignisse mit N. verbunden: N. bringt (anscheinend nach *Kain u. Abel erst als dritter Mensch überhaupt) Gott ein Brandopfer dar; N. ist der erste Mensch, mit dem Gott einen Bund schließt; N. bepflanzt die Erde neu u. ist der erste Weinbauer der Menschheit; die Söhne des N. sind die Stammväter aller Völker auf der neuen Erde.

aa. Noes Opfer. Unmittelbar nach Verlassen der Arche baut N. einen Altar u. bringt Gott ein umfangreiches *Opfer dar: von allen reinen Tieren u. reinen Vögeln (Gen. 8, 20). Gott, vom angenehmen Duft besänftigt, verspricht sich selber, trotz der Schlechtigkeit des Menschen die Erde nicht noch einmal zu vernichten, sondern den Ablauf der Natur, der Erntefolgen u. der Zeiten auf ewig bestehen zu lassen (ebd. 8, 21f).

bb. Gottes Bund mit Noe. Wie bei allen künftigen Bundesschlüssen zwischen Gott u. Mensch handelt es sich auch bei dem Prototypen des Bundes mit N. um einen Vertrag, bei dem die Partner bestimmte Verpflichtungen einzuhalten haben. N. u. seine Söhne sollen das Fruchtbarkeitsgebot (Gen. 9, 1. 7) beachten sowie die Verbote, blutiges Fleisch zu essen (ebd. 9, 4) sowie Menschenblut (*Blut) zu vergießen (9, 5f; zur Erweiterung auf sieben ‚noachidische' Gebote s. u. Sp. 956). Dafür segnet Gott N. u. seine Söhne (9, 1) u. verpflichtet sich ihnen u. allen Lebewesen gegenüber, nie wieder eine alles Leben zerstörende Sintflut über die Erde kommen zu lassen. Als Zeichen des Bundes setzt Gott seinen Bogen (qešeṯ / τόξον) in die Wolken, der ihn bei jedem Erscheinen des Bundes gedenken lässt (9, 8/17).

cc. Weinbau u. seine Folgen. Als erster Ackerbauer (nach der Flut) pflanzt N. einen Weinberg (s. u. Sp. 947. 957). Von dem daraus gewonnenen Wein wird er betrunken u. entblößt sich in seinem Zelt. Ham sieht den unbekleideten Vater u. berichtet seinen Brüdern Sem u. Japhet davon, die rückwärts in das Zelt gehen u. die Blöße des schlafenden Vaters mit einem Gewand zudecken (Gen. 9, 20/3; *Nacktheit I).

dd. Fluch u. Segen über Noes Söhne u. die Völker der Erde. Nach Erwachen aus dem Rausch erfährt N. vom Verhalten Hams (Gen. 9, 24; vgl. u. Sp. 948. 953). In den folgenden Fluch- u. Segenssprüchen (dazu W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1230f) wird jedoch nicht Ham selber, sondern dessen Sohn Kanaan verflucht: Er sei der unterste Knecht seiner Brüder u. Knecht Gottes. Den Japhet hingegen (bzw. dessen Siedlungsgebiete) möge Gott ausbreiten; Gott ist der Herr Sems u. wohne in dessen Zelten (Gen. 9, 25/7). Die folgende Völkertafel betrachtet Japhet u. seine Söhne als Stammväter der Völker des Westens, Nordens u. der Inseln (Kleinasien u. Europa; ebd. 10, 2/5), Ham als Ahnherrn aller Völker im Süden (*Afrika; 10, 6/20), u. von Sem stammen die Völker des Vorderen Orients, Elamiter, Assyrer, Aramäer u. Hebräer, ab (10, 21/31; zu Sem als viertem Patriarchen vgl. Y. Lerner, Šem ben noaḥ. The ‚Fourth av?': Kol Mevaseret [2000] 3/9).

2. Propheten u. Schriften. Im babyl. Exil verheißt der Schöpfer Zion, seiner Gemahlin, einen unumstößlichen Friedensbund: Wie er dem N. schwor, von einer weiteren Flut abzusehen, so wird er Zion nie mehr zürnen (Jes. 54, 9f; zur Haftara-Lesung dieses Abschnitts s. u. Sp. 952). – Auch das Buch Sirach bezieht sich auf den ewigen Bund Gottes mit dem gerechten N., der das Ende der Sintflut bedeutete. Als erste Quelle thematisiert Sirach den Neuanfang, den N. im Untergang darstellt, ohne dies aber als Intention Gottes zu benennen (44, 17f). – Durch *Hesekiel hingegen droht Gott, dass er im Falle eines Treuebruchs Israels das Land richten werde. Lediglich die drei Gerechten N., Daniel u. Hiob würden dann gerettet,

könnten aber nicht einmal die Rettung ihrer Söhne u. Töchter bewirken (14, 13/20; zu individueller Buße u. möglicher Fürsprache für Sünder vgl. E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1168/71). – 1 Chron. 1, 4 erwähnt N. als 10. Generation nach Erschaffung der Welt. – Tobit belehrt seinen Sohn, wie N., Abraham, Isaak u. Jakob eine Frau aus dem eigenen Stamm zu nehmen. Die Heirat mit einer anderen Frau wird hier als Geringachtung der Verwandtschaft u. als falscher persönlicher Stolz verstanden (4, 12; zu Namen u. Herkunft der Frau des N. s. u. Sp. 946. 950. 960).

b. Pseudepigraphisch. Angesichts der Bedeutung, die *Henoch in bestimmten frühjüdischen Kreisen hatte, verwundert es nicht, dass in den zahlreichen Henoch-Schriften auch dessen Urenkel N. eine bedeutende Rolle spielt (zur Frage der verschiedenen Überlieferungen u. Schreibertraditionen, der Existenz eines gelegentlich erwähnten ‚Buch N.s' u. der [unterschiedlichen?] Trägerkreise der Henoch- u. N.schriften vgl. M. E. Stone, Art. Noah, Texts of: Enc. of the Dead Sea Scrolls 2 [2000] 613/5; W. Baxter, Noachic traditions and the ‚Book of Noah': JournStudPseudepigr 15 [2006] 179/94; L. T. Stuckenbruck, The Lamech narrative in the Genesis Apocryphon [1QApGen] and birth of Noah [4QEnoch[c] ar]: K. Berthelot / D. Stökl Ben Ezra [Hrsg.], Aramaica Qumranica [Leiden 2010] 253/75; D. E. Eshel, The Genesis Apocryphon and other Aramaic texts from Qumran. The birth of Noah: ebd. 277/97; M. Weigold, Aramaic Wunderkind: ebd. 299/315; N. Sharon / M. Tishel, Distinctive traditions about Noah and the Flood in Second Temple Jewish Literature: Stone / Amihay / Hillel 143/65; zur Frage nach einem [verloren gegangenen] frühjüd. ‚Buch des N.' M. E. Stone, The Book[s] attributed to Noah: Dead Sea Scrolls Discoveries 13 [2006] 4/23: D. M. Peters, Noah traditions within the cultural mosaix at Qumran: Celebrating the DSS [Atlanta 2011] 431/46).

1. Geburt u. Familie. Die Geburt des N. u. ihre Umstände sind in den Schriften vom Toten Meer gleich mehrfach überliefert u. machen seine außergewöhnliche Stellung von Beginn an deutlich (J. C. Reeves, Art. Noah: Enc. of the Dead Sea Scrolls 2 [2000] 613; D. M. Peters, Art. Noaḥ: ThWbQumran 2 [2013] 910/4, bes. 912): Im Genesis-Apokryphon (1Q20 II) berichtet zunächst Lamech in der 1. Pers. Sgl. von seinen Befürchtungen bei der Geburt seines Sohnes. Was seine Sorgen hervorruft, ist Hen. aeth. 106, 2 überliefert: Die Haut des Kindes ist weiß wie Schnee, sein Haar weiß wie Wolle, u. wenn es die Augen öffnet, erleuchtet es das ganze Haus wie die Sonne (zum Licht bei der Geburt N.s: 1Q19 [1QNoah] 3, 2/5; zu N. als weißem Stier in der Tier-Apokalypse: Hen. aeth. 88f; vgl. 4Q206 [4QEnGiants[f]] 4 i). Da zum Zeitpunkt der Zeugung des Kindes die Wächterengel / *Giganten noch ihr Unwesen bei den Frauen trieben, sind Lamechs Befürchtungen theoretisch nicht unbegründet. Mit ihnen löst er nun Diskussionen u. Wanderungen auf Erden u. im Himmel aus: Zunächst beteuert ihm seine Frau Baṯ-ʾenoš wort- u. bildreich seine Vaterschaft (1Q20 II, 8/18; dazu P. W. Van den Horst, Bitenosh's Orgasm [1QapGen 2:9-15]: H. Najman / E. Tigchelaar [Hrsg.], Transformation in Second Temple Judaism [Leiden 2012] 613/28), dann eilt er zu seinem Vater Meṯušelaḥ (1Q20 II, 19) u. dieser wiederum zu Henoch (ebd. 22), bis Letzterer, vom Himmel herabgestiegen (ebd. III, 3), Lamech versichern lässt, dass das Kind trotz seiner engelgleichen Erscheinung dessen Sohn sei (ebd. V, 3/27) u. erklärt, dass Gott große Neuerungen auf der Erde vorhabe, das Kind die Verwüstung überstehen werde u. daher sein Name N. sein solle, ‚ein Übriggebliebener' (vom Kausativstamm der Wurzel nuaḥ [s. o. Sp. 941], ‚übrig / unbehelligt lassen'; Hen. aeth. 105, 13/6; zur Identifikation der Nachfahren N.s als ‚Rest' vgl. Peters aO. 912). – N. heiratet ʾEmzaraʿ, die Tochter seines väterlichen Onkels, im ersten Jahr der fünften Jahrwoche; diese gebiert ihm Sem im dritten u. Ham im fünften Jahr der fünften Woche sowie Japhet im ersten Jahr der sechsten Woche (Jub. 4, 339; auch 1Q20 VI, 7).

2. Retter der Offenbarung. N. vereint die Zeit vor der Flut u. die nach der Flut in seiner Person. Damit ist er prädestiniert, nicht nur seine Familie u. die Tiere in die neue Welt hinüberzuretten, sondern auch mündliche u. schriftliche Offenbarungslehren (s. u. Sp. 959). – 4Q534 (4QBirth of Noah[a]) 1, 1 verheißt dem Kind Rat u. Klugheit u. Erkenntnis über alle Mysterien u. so lehrt Lamech N. alle Dinge, die seine Väter ihn gelehrt haben, während N. die Lehre an seine Söhne weitergibt, wie einst Henoch an seine Söhne (Jub. 7, 39).

3. Weinfest. Nach der Landung der Arche, dem Opfer für u. dem Bund mit Gott pflanzt N. einen Weinberg (1Q20 XII, 13); den Wein, den er sich nach vier Jahren macht (ebd.), opfert er vorschriftsgemäß zum nächsten Festtermin (ebd. 14): Mit Söhnen u. Enkeln, Frauen u. Töchtern zieht N. am ersten Tag des fünften Jahres zum Altar, preist Gott für die Rettung u. trinkt mit der (männlichen) Familie den Wein (15/8). – Es handelt sich hier um eine Art aitiologischer Festlegende: Das ‚Fest des Neu-Weins' (tiroš, ‚Heuriger, vergorener junger Wein') in der ersten Woche des fünften Monats ('Ab̲) ist, wie das Holz- u. das Ölfest, ein fester Opfertermin im Festkalender der hinter den Schriften vom Toten Meer stehenden Priesterkreise (11Q19 [11QTemple[a]] LX, 2/5; Jub. 7, 36: ab dem vierten Jahr sind alle Früchte heilig u. müssen als Erstlingsfrüchte dargebracht werden; ausführliche Vorschriften für das Gussopfer des Neu-Weins 11Q19 XIX, 11/XXI, 10; vgl. Dtn. 14, 22f; *Oblation II).

c. Hellenistisch. 1. Philo v. Alex. Allein drei Werke Philos verdanken Titel u. Thematik dem Leben des N. nach der Flut: De plantatione, De ebrietate u. De sobrietate. In mehreren anderen Werken geht er weiteren Aspekten der Gen.-Erzählung nach. – N. ist nicht nur der erste, der in der Bibel ‚gerecht' (δίκαιος) genannt wird, sondern er ist ‚perfekt' (τέλειος: Gen. 6, 9 LXX), d. h. er besitzt nicht nur die Tugend der Gerechtigkeit, sondern alle Tugenden (Philo Abr. 34f). Dies ist ihm bereits Generationen zuvor in die Wiege gelegt worden, als Eva erkennt, dass aus ihr in der Generation der perfekten Zehnzahl der gerechte N. u. in der zweiten Zehnzahl der fromme Abraham hervorgehen werden (post. Cain. 172/4; anim. adv. Alex. 90). Er hat drei Söhne, im Gegensatz zur Masse der Ungerechten, von denen man nicht weiß, dass sie überhaupt männliche Nachkommen hat, sondern nur Töchter (gig. 1/5; vgl. Gen. 6, 1). Die Namen der Söhne stehen für bonum (Sem), malum (Ham), indifferens (Japhet; Philo quaest. in Gen. 88; ebenfalls Ambr. Noe 2, 3 [CSEL 32, 1, 414]). Unverständnis ruft bei Philo zunächst hervor, dass Gott die Erschaffung der Menschen reut u. erzürnt. Diese Gemütsregung Gottes sei jedoch nur metaphorisch gemeint, um zu zeigen, dass alles, was aus einer Leidenschaft heraus geschieht, fehlerhaft ist. Dann besinnt sich Gott seiner Güte, richtet N. auf u. lässt nicht zu, dass die gesamte Menschheit vernichtet wird (quod deus s. imm. 70/3). – N. ist der Gründer der neuen Menschheit (praem. et poen. 22f). Als Landwirt u. Pflanzer ist N. nicht nur Erd-Gärtner, sondern auch Seelen-Gärtner, anders als Kain, der nur die Erde bearbeitete (agr. 21/5). Ausführlich diskutiert Philo, warum N. seinen Enkel Kanaan u. nicht Ham, der ihn tatsächlich entblößt erblickt hatte, verflucht: Ham (‚heiß') sei nur potentiell u. passiv böse u. befinde sich in einem Ruhezustand, Kanaan hingegen (‚Aufruhr', abgeleitet von qin'ā, ‚Eifer, Zorn', statt von kanaʿ, ‚unterworfen werden, sich demütigen') bedeute die aktive Umsetzung dieses Potentials (sobr. 31/48).

2. Josephus. Im Flutbericht ant. Iud. 1, 72/108, biblischer Chronologie folgend, eingebettet zwischen der *Genealogie Adams u. dem Turmbau zu Babel, spielt N. (Joseph.: Νῶχος statt Νῶε, ohne etymologische Erklärung; vgl. ant. Iud. 1, 129) als gerechter, von Gott geliebter Held eine wichtige Nebenrolle in der frühen Menschheitsgeschichte. Den größten Raum widmet Josephus, unter Berufung auf mehrere heidnische Quellen (zB. Nikolaos v. Damaskos: FGrHist 90 F 72), allerdings dem Beweis der Richtigkeit der bibl. Genealogien (ant. Iud. 1, 80/8: genaue Addition der 2656 Jahre von Adam bis zum Tod des N.), der Historizität der Flut (ebd. 1, 92/5) u. der Abstammung aller Völker von N. (1, 120/39; Feldman 33). Biblische Flutgeschichte u. Geschichtsablauf werden so eingeflochten u. angepasst, dass sie dem hellenistisch gebildeten Römer begreifbar u. nachvollziehbar werden: Die ‚Arche' heißt nicht wie LXX κιβωτός, sondern λάρναξ als Anklang an die Kiste, in der auch Deukalion u. Pyrrha überleben; als einzige Quelle schreibt Josephus Gott ein positives Motiv für die (seit Adam angekündigte: ant. Iud. 1, 71) Zerstörungsflut zu: γένος ἕτερον πονηρίας καθαρόν zu machen (ebd. 1, 75; Feldmann 41/3; zu Anspielungen auf Ovid. met. 1, 253/61 vgl. Feldman 39f; M. Tuval, The role of Noah and the Flood in Jud. Ant. and c. Ap. by Flavius Josephus: Stone / Amihay / Hillel 167/81). – Nach insgesamt 368 Tagen entsteigt N. der Arche in Armenien an einem Ort, den die Armenier ἀποβατήριον nennen (‚Ort des Ausstiegs': ant. Iud. 1, 92). An Land kommt es zu einem doppelten ‚do ut des' zwischen N. u. Gott: Aus

Angst vor einer jährlichen Sintflut, der dann unweigerlich auch die Überlebenden der ersten Flut zum Opfer gefallen wären, bringt N. sein Opfer nicht aus Dank, sondern gezielt zur Besänftigung Gottes dar. Gott nimmt ihm diese Sorge u. erklärt ebd. 1, 99/101 ausführlich, die Flut sei keine zornige Laune zur Zerstörung der Menschheit, sondern von den Frevlern selbst provozierte Strafe gewesen (stilisiert nach Hybris u. Nemesis der griech. Tragödie: Feldman 37f). Er erfüllt N., den er ἐπὶ δικαιοσύνῃ ἀγαπῶν (ant. Iud. 1, 99), die Bitte, die Erde nicht wieder zu überschwemmen, u. knüpft seine Zusage an das Verbot, Menschenblut zu vergießen, u. die Erlaubnis, alle Tiere zu nutzen u. ihr Fleisch (ohne Blut) zu verzehren (ebd. 1, 102). Der Regenbogen erscheint als Zeichen der ‚Ruhe', des Endes der Flut (1, 103; vgl. Gen. 5, 29 LXX; s. o. Sp. 944); das Wort ‚Bund' verwendet Josephus nicht. – N. stirbt im Alter von 950 Jahren (ant. Iud. 1, 104). Die lange Lebensdauer früherer Menschen solle der röm. Leser keineswegs für unwahr halten: Sie waren θεοφιλοί, denen u. a. ein langes Leben zu Teil wurde, damit sie gesicherte Erkenntnisse in Astronomie u. Geometrie gewinnen konnten (ebd. 1, 105/8). – Hieran schließt sich der Bericht von der babyl. Sprachverwirrung an: Bereits unter Nimrod / Ναβρώδης, dem Enkel Hams, hören die Menschen nicht mehr auf Gottes Weisungen (Speyer, Gigant aO. [o. Sp. 941] 1263). Gott lässt keine neuerliche Flut kommen, sondern verwirrt ihre Sprachen, so dass sie nun in andere Länder der Erde ziehen u. diese bevölkern. Erst nach der gründlichen Aufzählung sämtlicher Siedlungsgebiete der Nachfahren Japhets u. Hams sowie der neuen (griech.) Länder- u. Städtenamen schildert Josephus in wenigen Sätzen Weinbau u. Trunkenheit N.s sowie die Verfluchung der Nachkommen Hams (ant. Iud. 1, 140/2), eingeflochten als Begründung, warum Gottes Rache die Kanaaniter verfolgt u. die Hebräer deren Städte zerstört haben. Es folgen als Klimax die Nachkommen des dritten Sohns Sems, die Väter der Hebräer (ebd. 1, 143/53), als Überleitung zur zehnten Generation nach N., zum mit zahlreichen virtutes geschmückten Abraham (1, 154/60). Das jüd. Volk kann glorreiche Vorväter vorweisen; jedoch können auch die heidn. Griechen u. Römer als Nachkommen Japhets nach der Josephus-Lektüre mit Stolz auf ihren Ahnherrn N. zurückblicken (vgl. Feldman 55/7; zum Terminus ‚Söhne N.s' für Heiden s. unten).

d. Rabbinisch. Anders als die Henoch-Schriften, die N. einen hohen priesterlichen u. kultischen Status zuschreiben u. zum Retter wichtiger (rabbinischerseits jedoch irrelevanter) Offenbarungsschriften machen, scheint es fast, als wollten die Rabbinen einer Glorifizierung des N. entgegenwirken (E. Martin, The rabbinic knife. Why and how the rabbis castrated Noah: L. Teugels / R. Ulmer [Hrsg.], Midrash and the exegetical mind [Piscataway 2010] 67/87; A. Amihay, Noah in rabbinic literature: ebd. 193/214; W. J. van Bekkum, The lesson of the Flood. ‚Mabul' in Rabbinic tradition: García Martínez / Luttikhuizen 124/33). Zwar zählt er zu den sieben Gerechten (mit Adam, Abel, *Abraham, *Isaak, Jakob u. *Mose), wird aber vor allem als Befehlsausführer u. technokratischer Planer dargestellt. Hintergrund dürfte die Bezeichnung benē Noaḥ, ‚Söhne des N.', sein, die alle (heidn.) Völker als Nachfahren Japhets u. Hams meint, während man sich selber als Söhne des (beschnittenen) Abraham bzw. als Söhne Jakobs / Israels definiert. Den Ahnherrn der Heiden über Gebühr zu rühmen erscheint unangebracht. Die noachidischen Gebote (s. u. Sp. 956) allerdings sind ein Grund, weshalb jüdischerseits grundsätzlich keine Proselyten geworben werden: Wer die von Gott dem N. gegebenen Grundregeln des menschlichen Zusammenlebens einhält, hat bereits Anteil an der kommenden Welt, ohne die für Juden geltenden 613 Ge- u. Verbote beachten zu müssen (K. Müller, Tora für die Völker[2] [1998]).

1. Name, Familie u. Gerechtigkeit. In der rabbin. Auslegung wird der Eigenname Noaḥ von der Wurzel nuaḥ, ‚ruhen', wegen der Ruhe, die die Arche nach der Sintflut fand (Gen. 8, 4) u. weil iJ. der Sintflut die Gestirne ruhten (A. Lehnardt, Pesaḥim. Pesachopfer = Übers. des Talmud Yerushalmi 2, 3 [2004] 5_{44}; zu Licht / Finsternis in der Arche s. unten), bzw. von niḥoaḥ, ‚Behagen, angenehmer Geruch', wegen des Opferduftes (Gen. 8, 21; Gen. Rabbah 25. 33 zu Gen. 5, 29 u. 8, 1 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 113f. 146]) abgeleitet. Zur Tradition, dass N. bereits beschnitten zur Welt kam, vgl. Tanḥuma zu Gen. 6, 9 (1, 2, 32 Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 1 [Bern 1980] 43). – N. heiratet Na'amā, die Schwester des Tubal-Kajin (Gen. Rabbah 23 zu Gen. 4, 22 [dt.:

Wünsche aO. 107]; *Norea). – Da die Generationen vor N. immerhin zwischen dem 65. u. 187. Lebensjahr Nachkommen bekommen, stellt sich die Frage, warum N. erst im 500. Lebensjahr Kinder zeugt. Nach Tanḥuma zu Gen. (1, 2, 25f B.; dt.: Bietenhard aO. 37) weigert N. sich zu heiraten, da er die Flut vorhersieht u. befürchtet, auch seine Söhne könnten darin umkommen. Gott befiehlt ihm, sich eine Frau zu nehmen u. Nachkommen zu zeugen, damit nach der Flut Menschen die Erde bevölkern können. Nach Gen. Rabbah 26 zu Gen. 5, 32 (dt.: Wünsche aO. 115f) ist es Gott selber, der N. 500 Jahre lang unfruchtbar macht (zur christl. Rezeption s. u. Sp. 956); denn wären die Söhne verdorben gewesen wie die übrigen Menschen, müssten auch sie bei der Flut vernichtet werden; wären sie gerecht wie ihr Vater, müsste ihnen Gott die Mühe bereiten, für sich u. ihre zum Zeitpunkt der Flut bereits bestehenden Familien weitere Archen bauen zu müssen. – Die unvermittelte Erwähnung der Gerechtigkeit des N. Gen. 6, 8, die nicht erkennen lässt, wodurch N. Gnade fand, lässt die Rabbinen vermuten, dass ein wenig von der Schlechtigkeit der Menschheit auch an N. haftete: Er selbst hatte es nicht verdient, als einziger übrig zu bleiben, u. fand daher nur Gnade; das Verdienst für diese Gnade erbrachten erst die nachfolgenden Generationen (Gen. Rabbah 29 zu Gen. 6, 8 [dt.: Wünsche aO. 126f]). Gerecht ist er nur gemessen an seinen verdorbenen Zeitgenossen (bSanhedrin 108a; Gen. Rabbah 30 zu Gen. 6, 9 [dt.: ebd. 131]).

2. Arche. Zwischen der ersten Flut-Ankündigung u. dem Befehl zum Bau der Arche vergehen 120 Jahre, also exakt die Zeitspanne, auf die Gott Gen. 6, 3 die menschliche Lebenszeit senkt. Diese Zeit nutzt N. vorausschauend, um Zedern anzubauen (für diese Zeitspanne als Zeit der Umkehr u. Zeichen der Langmut Gottes vgl. K. Berger, Art. Henoch: o. Bd. 14, 529; zur christl. Rezeption s. u. Sp. 954), wofür er von seinen Mitmenschen verhöhnt wird. Als N.s Großvater Meṯušelaḥ stirbt, deuten sie spottend den Todesfall als Flut über N.s Familie (bSanhedrin 108ab; Gen. Rabbah 30 zu Gen. 6, 9 [dt.: Wünsche aO. 129]; Lev. Rabbah 27 zu Lev. 22, 27 [dt.: ebd. 5, 1, 187]); unmittelbar nach Ende der siebentägigen Trauerzeit für Meṯušelaḥ (u. auch einer Trauerphase Gottes um seine Welt) beginnt die Flut (Gen. Rabbah 32 zu Gen. 7, 10 [dt.: ebd. 1, 2, 140]). – In der Arche hat N. dann die größte Herausforderung zu bewältigen, nämlich jedes Tier zum richtigen Zeitpunkt zu füttern, um es unbeschadet durch die Flut zu bringen. Da der Eingang verschlossen ist, kann er in dem dreistöckigen Kasten nicht Tag u. Nacht unterscheiden. Auch dieses Problem löst N. durch vorausschauende Planung, indem er *Edelsteine u. Perlen mit an Bord nimmt. Denn wenn eine Leuchte hell leuchtet, weiß man, dass es *Nacht ist, wenn sie schwach wird, ist Tag. So schimmern auch die Edelsteine tagsüber nur matt, glänzen jedoch nachts, so dass N. weiß, wann er welche Tiere zu füttern hat (jPesaḥim 1, 1, 27b; bSanhedrin 108b: auf Weisung Gottes; anders Gen. Rabbah 31 zu Gen. 6, 16 [dt.: Wünsche aO. 1, 2, 134]; Lehnardt aO. 4f mit Anm. 38/44). – Die Taube bringt einen Zweig von einem Baum auf dem Ölberg; daher stammt die Tradition, nach der das Land Israel nicht überflutet gewesen sei (Lev. Rabbah 31 zu Lev. 24, 2 [dt.: Wünsche aO. 5, 1, 221]).

3. Opfer. jPesaḥim 9, 4 (5), 36d versteht ‚von allem, was lebt' (Gen. 6, 19) als ‚von dem ganzen (also vollständigen) Lebendigen', denn die Tiere für die Arche mussten vollständig u. fehlerlos sein, weil sie nach der Flut als Opfer verwendet werden sollten (Lehnardt aO. 346 mit Anm. 110 zSt.). – Beim Entsteigen der Arche wird N. von einem Löwen verletzt, so dass er für das Opfer nicht tauglich ist u. von Sem vertreten werden muss (Gen. Rabbah 30 zu Gen. 8, 9 [dt.: Wünsche aO. 1, 2, 129]; Lev. Rabbah 20 zu Lev. 16, 1 [dt.: ebd. 5, 1, 129]).

e. Liturgie u. synagogale Poesie. In der synagogalen Liturgie kommt N. lediglich bei der Schriftlesung (parašat Noaḥ, Gen. 6, 9/11, 32, mit der Haftara Jes. 54[f]) am zweiten Shabbat des Lesezyklus vor. Die Beraḵā, die beim Erblicken eines Regenbogens gebetet werden soll, erwähnt N. nicht namentlich: ‚Gelobt sei er, der des Bundes gedenkt, der zuverlässig ist in seinem Bund u. beständig in seinem Wort' (Tanḥuma zu Gen. 8, 1 [1, 2, 32 B.; dt.: Bietenhardt aO. 44]; bBerakot 59a; vgl. G. Oberhänsli-Widmer, Bibl. Figuren in der rabbin. Lit. [Bern 1998] 202). Auch die Pijjuṭim über die Flut nennen N. nicht (Y. Yahalom, Priestly Palestinian poetry [hebr.] [Jerus. 1996] 108/11, Z. 173/5. 201/20. 387/412; zur dichterischen Freiheit,

mit der mittelalterl. pajṭanim ihre Gesänge über N. gestalten vgl. L. Lieber, Portraits of righteousness. Noah in early Christian and Jewish hymnography: ZsRelGesch 61 [2009] 332/55).

f. Targumim. In folgenden Punkten konkretisieren die sonst mehr oder weniger wörtlichen aram. Übersetzungen den Text der hebr. Bibel: Der Beginn der Flut wird Targ. Onq. Gen. 7, 10f auf den 17. Tišrē im 600. Lebensjahr N.s datiert, aE. der siebentägigen Trauerzeit für Meṯušelaḥ (s. o. Sp. 951). Die Arche landet am 17. Nissan in den Bergen von Qadron, die Namen der Berge sind Qardania (Kurdania?) u. Irmenia (Armenia?); die Wassermassen gehen bis zum Monat Tammuz zurück (Targ. Ong. Gen. 8, 4f). – N. baut den Altar von Adam, *Kain u. Abel, der bei der Flut zerstört worden war, für seine Opfer wieder auf. Gott nimmt es mit Gefallen an u. verspricht, den Ablauf der Jahreszeiten alle Tage bestehen zu lassen (Säen im Tišrē, Ernte im Nissan, Kälte im Ṯeḇeṯ u. Wärme im Tammuz; ebd. 8, 20/2). – Als Landwirt findet N. eine Rebpflanze, die der Fluss aus dem Garten Eden herbeigeführt hat. Sie blüht bereits einen Tag nach dem Einpflanzen (ebd. 9, 20f). Dass Ham ihn nackt gesehen hat, weiß N. beim Erwachen aus einem Traum. Da N. keinen vierten Sohn gezeugt hat, wird Hams vierter Sohn, Kanaan, verflucht. Japhets Söhne sollen bekehrt werden u. in den ‚Schulen Sems' wohnen (ebd. 9, 24/9).

g. Bildende Kunst. Es sind nur sehr wenige Darstellungen N.s in der jüd. Kunst erhalten. Welche Bedeutung der Figur des N. in der Kunst zukam, ist daher kaum mehr zu beurteilen. Im größten bekannten jüd. Gemäldezyklus der Spätantike in der Synagoge von *Dura Europos (um 250 nC.) waren die schlecht erhaltenen Fresken der Ostwand zunächst als Auszug aus der *Arche u. Trunkenheit N.s gedeutet worden (R. Du Mesnil du Buisson, Les peintures de la synagoge de Doura Europos [Roma 1939] 108), was in der späteren Forschung jedoch abgelehnt wurde (C. H. Kraeling, The synagogue = The excavations at Dura-Europos. Final report 8, 1 [New Haven 1956] 210f; Goodenough, Symb. 10, 161; K. Weitzmann / H. L. Kessler, The frescoes of the Dura synagogue and Christian art [Washington, D. C. 1990] 140). – Im Mosaikboden der Synagoge von *Gerasa (5. Jh.) ist der paarweise Auszug der Tiere aus der (nicht erhaltenen) Arche zu sehen. Die Figur des N. ist nicht erhalten, wohl aber die Taube mit dem Ölzweig u. die Köpfe zweier seiner Söhne mit Namensbeischrift, so dass wohl auch N. (u. seine Frau?) dargestellt gewesen sein müssen (R. Hachlili, Jewish art and archaeology in the land of Israel [Leiden 1988] 292/4 Taf. 65; M. Piccirillo, The mosaics of Jordan [Amman 1993] 22. 290). Im Mosaikboden der Synagoge von Misis / Mopsuestia (2. H. 5. Jh.) ist die Arche als auf vier Füßen stehende, an der Vorderseite mit drei Füllungsplatten versehene Truhe mit geöffnetem Deckel dargestellt, in der eine Taube zu sehen ist; die Gestalt N.s fehlt. Die Inschrift κιβωτος νωερ im Deckel belegt jedoch die Deutung als Arche. Die sie umgebenden Tiere sind alle einzeln u. nicht als Paare dargestellt (R. Hachlili, Ancient Jewish art and archaeology in the diaspora [Leiden 1998] 249/51; ebd. 251f zu einem späteren Mosaikboden in der Synagoge, der vielleicht das gleiche Thema abbildet; R. A. Clements, A shelter amid the Flood. Noah's ark in early Jewish and Christian art: Stone / Amihay / Hillel 277/99).

B. Christlich. I. Neues Testament. Lc. 3, 36 nennt N. unter den davidischen Vorfahren *Josephs. – Die Endzeit wird sich ähnlich gestalten wie der Einbruch der Flut: Wie in den Tagen N.s wird auch die Ankunft des Menschensohnes von den Menschen zunächst unbemerkt über ihren Alltag hereinbrechen u. für die nicht wachsame Hälfte der Menschheit das Ende bedeuten (Mt. 24, 37; par. Lc. 17, 26f). – Hebr. 11 zeichnen sich die Erzväter durch ihren Glauben aus: Durch seinen Glauben wird N. die Zukunft offenbart, aus Gehorsam baut er die Arche u. wird so zum Erben der Gerechtigkeit (11, 7). – Die lange Zeit, die zwischen der ersten Flut-Ankündigung, dem Befehl zum Bau der Arche u. dem Anfang der Sintflut vergeht (s. o. Sp. 951), wird als ein Zeichen der Langmut Gottes u. als eine Zeit angesehen, in der N. als Verkünder der Gerechtigkeit u. schließlich als Bußprediger auftritt (1 Petr. 3, 20; 2 Petr. 2, 5; Orac. Sib. 1, 129; vgl. auch Aug. catech. rud. 18, 32 [CCL 46, 156]). – Der physischen Rettung durch die Arche entspricht die Reinigung des Gewissens durch die Taufe (1 Petr. 3, 20). – Als Warnung vor falschen Lehrern u. Irrlehren erinnert der zweite Petrusbrief daran, dass Gott sogar sündige Engel u. die ganze gottlose Welt zu

richten vermochte u. lediglich N., δικαιοσύνης κήρυκα, mit sieben Familienmitgliedern verschont hat (2 Petr. 2, 4f). – Das in Act. 15, 20. 29; 21, 25 bezeugte, sog. *Aposteldekret weist auffallende Ähnlichkeiten mit den erst ab der 2. H. des 2. Jh. nC. nachweisbaren noachidischen Geboten auf (s. u. Sp. 956; R. Heiligenthal, Art. Noachitische Gebote II [Neues Testament]: TRE 24 [1994] 585/7, bes. 585f; M. Simon, Art. Gottesfürchtiger: o. Bd. 11, 1067).

II. Frühchristliche Literatur. Bereits die ntl. Schriften bringen N. u. die Flut mit dem Ende der Zeit bzw. der Wiederkehr des Messias, dem Gericht u. der Taufe in Verbindung u. apostrophieren ihn als gerecht (die Frage an den bibl. Text, worin die Gerechtigkeit des N. bestanden habe, wird nur noch Orig. in Num. hom. 9, 1 [GCS Orig. 7, 56] u. Hieron. quaest. hebr. in Gen. 6, 9 [CCL 72, 10] gestellt). Aus der Figur des N. iustus haben sich daher früh mannigfache christologische, allegorische u. sakramentale Interpretationen entwickelt (zum religionsgeschichtl. Hintergrund der unterschiedlichen jüd. u. christl. Rezeptionen von N. in den ersten Jhh. nC. vgl. N. Koltun-Fromm, Aphrahat and the Rabbis on Noah's righteousness in the light of the Jewish-Christian polemic: J. Frishman / L. van Rompay [Hrsg.], The book of Genesis in Jewish and oriental Christian interpretation [Leuven 1997] 57/71): vom Symbol für den gläubigen, wachsamen Christen u. die Taufe bis hin zum Typos für den auferstandenen Christus. Ambr. myst. 3, 10f (CSEL 73, 92f) verdeutlicht, wie sich, christologisch betrachtet, die Präfiguration neutestamentlicher Ereignisse in den bibl. Schlagworten widerspiegeln kann, von denen die N.-Geschichte reichlich bietet: Die Elemente Wasser, Holz u. die Taube lassen für Ambrosius keinen Zweifel zu, dass hier ein Geheimnis vorliegen muss. Durch das Wasser wird die fleischliche Sünde abgewaschen, das *Holz steht für Jesu Kreuzigung, die Taube für den Hl. Geist bei der Jordantaufe (*Johannes der Täufer). – Eine christologische Deutung der Figur des N. spiegelt sich gleichfalls in Augustinus' Schriften wider (ausführlich dazu M. Dulaey, Art. N.: AugLex 4 [2012] 209/13, bes. 211). N., der seine Familie vor der Sintflut rettet, spielt auf die heilsame Rolle Christi an (c. Faust. 12, 14 [CSEL 25, 1, 343]: quod N. cum suis per aquam et lignum liberatur: sicut familia Christi per baptismum crucis passione signatum). – Besonders bei den syr. Kirchenvätern wird N. zum Vorbild für eine asketische Lebensform (*Askese II [christlich]). **Aphrahat (dem. 19, 5 [CSCO 423/Arm. 11, 148/50]) verbindet die Gerechtigkeit N.s, durch die er vor der Sintflut gerettet wird, mit der bibl. überlieferten Information, N. habe erst im 500. Lebensjahr Kinder gezeugt (Gen. 5, 32), u. folgert, dass die Gerechtigkeit N.s de facto in seiner selbst auferlegten Keuschheit bestehe (ähnlich Ephr. Syr. comm. in Gen. 6, 1 [CSCO 152/Syr. 71, 55]). Diese theologische, eng mit dem für Aphrahat zentralen Thema der Askese verbundene Äußerung versteht sich im Rahmen einer antijüd. Polemik. Sie soll als Beweis dafür dienen, dass die göttliche Rettung N.s weder von seiner *Beschneidung noch von seiner Sabbatobservanz abhängt (dazu vgl. Koltun-Fromm aO. 57/61. 68/71; für eine ähnliche Position bei Tertullian [adv. Iud. 2. 4] s. u. Sp. 957). Zu den gerechten Nachkommen N.s gehört nach Aphrahat auch Christus (dem. 19, 7 [CSCO 423/Arm. 11, 151]; Koltun-Fromm aO. 67f; vgl. D. A. Machiela, Some Jewish Noah traditions in Syriac Christian sources: Stone / Amihay / Hillel 237/52).

a. Arche u. Kirche. Wie es außerhalb der *Arche kein Entrinnen vor der Flut gibt u. nur diejenigen in der Arche gerettet werden, so kann es auch nur innerhalb der Kirche wahre Buße u. Vergebung der Sünden geben (Cypr. unit. eccl. 6 [CCL 3, 253f] mit Mt. 12, 30; zur Arche N.s. als Symbol der Kirche bei Augustinus Dulaey aO. 210f; zur allegorischen Deutung auf die Kirche bei Gregor v. Elvira A. Wilmart, De arca N.: RevBén 26 [1909] 1/12; Aug. in Joh. tract. 6, 2 [CCL 36, 53f]: Raben in der Kirche sind die, die nur an ihre Interessen denken, die Tauben die, die versuchen, Christus nachzufolgen; E. Dassmann, Art. Kirche II [bildersprachlich]: o. Bd. 20, 965/1022).

b. ‚Noachidische Gebote' u. ‚altes Christentum'. Über das christologische u. sakramentale Interesse der Väter an der N.geschichte hinaus ist N. für sie häufig ein Beispiel in der Auseinandersetzung zwischen abrahamitisch-jüdischen u. noachidischen Geboten, jedoch ohne dass letztere als fester Regelkanon benannt oder mit den Vorschriften Gen. 9, 2/7 in Verbindung gebracht werden (vgl. das ntl. Aposteldekret [Act. 15, 20.

29; 21, 25; s. o. Sp. 955]; zur Patristik E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst [1973] Reg. s. v. N.; zu den noachidischen Geboten D. Flusser, Art. Noachitische Gebote I [Judentum]: TRE 24 [1994] 582/5; Heiligenthal aO. [o. Sp. 955]; I. Wandrey, Art. Noachidische Gebote: RGG[4] 6 [2003] 348f; Simon aO. 1066f; B. Wander, Gottesfürchtige u. Sympathisanten [1998] 50). Tertullian geht für die Zeit vor der Sinai-Offenbarung von einem ungeschriebenen Naturgesetz aus; nur auf Basis solcher Regeln hätten N., Abraham u. *Melchisedek als gerecht beurteilt werden können, u. da diese (ebenso wie Adam, Abel u. Henoch) auch weder den Sabbat, noch Speisevorschriften noch das Beschneidungsgebot befolgt hätten, könne man auch ohne die jüd. Gesetze ein gottgefälliges Leben führen (adv. Iud. 2. 4). Iustin. dial. 19 hatte bereits festgestellt, dass diese Gerechten Christus erkannt hätten u. wegen des gottgefälligen Lebenswandels am Ende der Tage gerettet würden. – Eusebius wehrt sich in der Einleitung seiner Kirchengeschichte gegen den Vorwurf, die christl. Lehre sei etwas Neues. Christlicher Lebenswandel u. Frömmigkeit bestünden schon von Beginn der Menschheit an. Die Väter, die sich in der Bibel vor u. nach der Flut, zB. N.s Nachkomme Abraham, durch Gerechtigkeit u. Frömmigkeit auszeichnen, könne man durchaus als Christen titulieren, wenn man die Wesenszüge des Christseins in Besonnenheit, Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit u. im Glauben an den allmächtigen Gott sehe (Eus. h. e. 1, 4, 5). – Nach Iren. haer. 1, 27, 3 bestreitet *Markion die Gerechtigkeit N.s u. der sonstigen Patriarchen.

c. Wein. N.s Trunkenheit findet bei den Kirchenvätern keine einheitliche Auslegung. Ambrosius macht N. wegen des übermäßigen Weingenusses schwere Vorwürfe. Der Schöpfer des Weinstocks hat diesen dem Menschen anvertraut, weil Wein, in Maßen genossen, Gesundheit u. Denkvermögen fördert, im Übermaß jedoch zur Sünde verleitet. N. ist in dieser Episode weit davon entfernt, der Held der Sintflut, Typos Christi u. das Vorbild für fromme Büßer zu sein (hex. 3, 72 [CSEL 32, 1, 109f]; vgl. ebd. 6, 72 [258f] u. Ambr. N. [allegorische Auslegung der Arche u. ihrer Teile auf den menschlichen Körper]). Joh. Chrysostomus gesteht N. hingegen zu, beim Anblick der öden Erde aus Trauer getrunken u. den Wein als Medizin verwendet zu haben (de Laz. conc. 6, 7 [PG 48, 1037/9]; vgl. Cypr. ep. 63, 3: N. trinkt nicht Wasser, sondern Wein als Symbol für das Leiden Jesu). Eine ähnliche, theologisch positive Deutung der Trunkenheit N.s, die mit der Passio Christi in Verbindung gebracht wird, findet sich bei Augustinus (dazu Dulaey aO. [o. Sp. 955] 211): Entspricht der Wein, den N. trinkt, dem Kelch Christi (c. Faust 12, 24 [CCL 32, 353]), soll die *Nacktheit des betrunkenen N. an die Figur des gekreuzigten Christus erinnern (ebd. 12, 23 [350f]). Gegenüber der christologischen Würdigung der Trunkenheit u. der Nacktheit N.s fällt die pragmatische Rezeption dieser Ereignisse in der rabbin. Tradition auf: Lieber als einen Weinberg hätte N. etwas Nützlicheres, etwa einen Feigenbaum oder einen Zweig, pflanzen sollen (Gen. Rabbah 36, 1 zu Gen. 9, 20 [dt.: Wünsche aO. (o. Sp. 950) 1, 2, 160]). Durch seine Nacktheit zieht N. sich u. seinen Nachkommen das Exil zu (ebd. 36, 4 zu Gen. 9, 21 [dt.: 161], abgeleitet aus den verschiedenen Bedeutungen der Wurzel glh: ‚es heißt nicht: er enthüllte [i. e. er offenbarte (gegen N.s Status als Träger priesterlicher Offenbarung)], sondern: er enthüllte sich [i. e. er zog sich u. seine Nachkommen ins Exil (galut)]'; vgl. E. Kohn, What did the early rabbis do with the drunken sailor [Gen. 9, 18/29]?: OT Essays 20 [2007] 138/51 [e-Veröff.]).

d. Noe u. Paulus. Um zu beweisen, dass Paulus die tugendhaften Vorzüge aller in sich vereint, vergleicht Joh. Chrysostomus den Apostel nacheinander mit biblischen Gerechten (Abel, N., Abraham, Isaak, Joseph, Hiob, Mose), die bei dieser Gegenüberstellung allesamt schlechter abschneiden u. von Paulus in jeder Hinsicht übertroffen werden. Während N. nur ein paar Verwandte vor der Flut retten konnte, hat Paulus die ganze Menschheit gerettet u. keinen unbeweglichen hölzernen Kasten, sondern mit seinen Briefen gleichsam eine ewige Arche zusammengebaut, die bis in unsere Tage u. bis an das Ende der Welt unterwegs ist. Paulus hat auch keine Wölfe u. Greifvögel aufgenommen, sondern Sanftmut des Hl. Geistes. Paulus' Arche droht auch nach Jhh. noch nicht auseinanderzubrechen, weil sie nicht mit Pech abgedichtet, sondern mit dem Hl. Geist gesalbt ist (Joh. Chrys. laud. Paul. 1, 2 [PG 50, 474]; Amirav 203/10; zur Unbeweglich-

keit der Arche des N. im Verhältnis zur arca foederis s. auch Ambr. Noe 7 [CSEL 32, 1, 424/8]).

e. Weitere Aspekte. Tertullian hält die *Bigamie von N.s Vater Lamech (Gen. 4, 19) für das schlimmste Verbrechen, das nur vom Brudermord ebd. 4, 14 übertroffen werde. Seine rigorose Forderung der lebenslangen einmaligen *Ehe, die sowohl Adam als auch N. erfüllen, untermauert er mit der paarweisen Rettung der Tiere in der Arche: Selbst Tiere leben monogam u. werden nicht aus *Ehebruch geboren (monog. 4f). – Das Henoch-Buch, das keinen Eingang in den jüd. *Kanon gefunden hat, hält Tertullian für echt, weil N. die Lehren Henochs über seinen Großvater erhalten, sie nach der Flut aus dem Geiste aufgeschrieben u. gepredigt habe (s. o. Sp. 946). Die Juden hätten das Buch verworfen, weil es auch von Christus handle, wie man an den Zitaten im Judasbrief erkennen könne (Tert. cult. fem. 1, 3; es ist deutlich, dass der Inhalt der Henoch-Tradition Tertullian nicht bekannt war). – Iren. haer. 3, 11 beschäftigt sich mit der Vierzahl: Wie die Winde, die Himmelsrichtungen u. die Gestalt der Tiere (Apc. 4, 7) vierfach sind, so schließt Gott ein vierfaches Bündnis mit den Menschen: in Form des Regenbogens (N.), der Beschneidung (*Abraham), der Gesetze (*Mose) u. der Evangelien (Christus). – Nennenswert ist schließlich die Relevanz N.s bzw. des Ereignisses der Sintflut für die christl. *Chronologie bzw. für ein Periodisierungssystem der Hl. Geschichte (zB. Iul. Afric. chron. frg. 23. 35 [GCS NF 15, 49/51. 83; vgl. ebd. Reg. s. v. N.]; Aug. Gen. c. Manich. 1, 35/41 [CSEL 91, 104/11]; Joh. Mal. chron. 1, 4. 6 [CorpFontHistByz 35, 6/9; vgl. ebd. Reg. s. v. N.]).

III. Hymnographisch. In einem 20-strophigen Kontakion bietet Romanos Melodos eine in seiner Bildersprache einmalige Nachdichtung zu Gen. 5/9, deren Kerngedanke der göttliche Zorn u. die Erneuerung der Erde durch Christus ist. N. wurde durch die Flut gerettet, heutige Menschen durch die Taufe (hymn. 2 prooem. 1, 2f [SC 99, 102]; 2, 20, 7 [126]: ‚wir, die Kinder des makellosen Taufbeckens'). N., der einzige Gerechte seiner Generation, blüht ‚wie eine Rose unter Dornen' (ebd. 2, 2, 9f [106]); er soll die Arche bauen ‚wie ein Haus, ein Vorbild der Kirche' (2, 3, 4f [106]); N., eifrig, aber erfolglos bemüht, die Ungläubigen zur Umkehr zu bewegen, ‚bevor der jähe Sturm des Gotteszornes über euch kommt', lässt als Wunder die wilden Tiere der Berge zur Arche treiben, doch die Ungehorsamen halten es für ein Trugbild u. gehen, im Herzen verhärtet wie Pharao u. die Ägypter u. wie das Volk von Sodom, in der Sintflut zugrunde (2, 5/8 [110/3]). N. bittet Gott um Rettung in der ‚lieblichen Arche', die der Sicherheit des Mutterschoßes gegenübergestellt u. mit einem Grabmal verglichen wird (2, 10 [115f]), das N. nach der Flut verlässt (17 [123f]). Jede Strophe endet mit dem Refrain ‚in deiner Liebe zu uns rette alle vor dem Zorn, Erlöser des Alls' (dt.: J. Koder, Romanos Melodos 1 [2005] 285/95; zu diesem Hymnos sowie den Hymnen des Ephraem s. Lieber aO. [o. Sp. 953] 332/55).

IV. Gnosis. In den gnost. Nag Hammadi-Schriften sind einzelne, meistens aus wörtlichen biblischen Zitaten bestehende Anspielungen auf die Sintflut-Erzählung bezeugt, die auf keine einheitliche, eher eine ambivalente Rezeption des atl. Fluthelden hinzuweisen scheinen. Eine positive Konnotation N.s ist zunächst im ‚Apokryphon des Johannes' zu beobachten (NHC III, 1 [dt.: GCS NF 8, 146]). Hier tritt N. als ein aufgeklärter Gnostiker, nahezu als Stammvater der (wahren) Menschheit, auf. Nachdem Jaldabaoth beschlossen hat, eine Flut über die Nachkommenschaft der Menschen zu bringen, wird N. von der ‚Nachsehung' (ἐπίνοια), einem Gedanken der ‚Vorsehung' (πρόνοια), belehrt u. fängt an, den Menschen zu predigen, die aber auf ihn nicht hören wollen. Im bewussten Gegensatz zur bibl. Überlieferung (‚Es ist nicht, wie Mose gesagt hat: Sie verbargen sich in einer Arche' [vgl. Gen. 7, 7. 13]) geht N. nicht in die Arche, sondern in einen Ort, wo er von einer Lichtwolke beschirmt wird. Dabei ist N. weder allein noch nur mit seiner Familie zusammen, denn ‚andere Menschen aus dem unerschütterlichen Geschlecht' sind mit ihm. – Ein eher negatives, zu dieser Rezeption widersprüchliches Bild von N. hebt die ‚Hypostase der Archonten' hervor (NHC II, 4 [dt.: GCS NF 8, 229]), die den Plan, die Menschheit durch die Flut zu zerstören, den Archonten zuschreibt. Hier tritt N. geradezu als Gehilfe der Archonten auf, indem er nach ihrem Befehl die Arche baut, u. wird sogar als Hindernis für das Entstehen einer neuen, aufgeklärten Menschheit dargestellt, indem er *Norea, die

Stammmutter der neuen Menschen, daran hindert, die Arche zu besteigen (vgl. G. P. Luttikhuizen, Biblical narrative in Gnostic revision: García Martínez / Luttikhuizen 109/23; S. Minov, Noah and the Flood in Gnosticism: Stone / Amihay / Hillel 215/36).

V. Bildende Kunst. N.-Bilder erscheinen seit dem 3. Jh. in der christl. Grabkunst: Mit 42 Darstellungen liegt der Schwerpunkt eindeutig in der Katakombenmalerei; das Motiv wurde aber auch auf 26 Sarkophagen u. bei 14 Grabverschlussplatten mit Ritzverzierungen verwendet (J. Dresken-Weiland, Bild, Grab u. Wort [2010] 290_{1101}. 291_{1114}; *Katakombe). Bei der überwiegenden Zahl der Darstellungen handelt es sich um das isolierte Bild von N. in der Arche mit der heranfliegenden Taube, das nur selten durch andere Einzelheiten erweitert wird. Einzigartig ist ein Katakombenbild mit der Darstellung der Trunkenheit N.s. Die Ausbreitung der N.-Geschichte in mehreren Bildern ist in der Monumentalkunst seit der Mitte des 5. Jh. u. in der *Buchmalerei seit dem 6. Jh. überliefert.

a. Einzelszenen. 1. Noe in der Arche. N. wird zumeist bartlos u. mit einer Ärmeltunika (häufig mit Clavi) bekleidet dargestellt. Die Arche ist als Kasten ohne oder mit aufgeklapptem Deckel wiedergegeben (nach Gen. 6, 14 LXX: κιβωτός bzw. Vulg.: arca). N. steht darin entweder frontal als *Orans mit erhobenen Armen oder er streckt einen Arm nach der Taube aus, die mit dem Ölzweig im Schnabel heranfliegt, oder N. ist im Profil zu sehen u. hat beide Arme nach der Taube ausgestreckt. Die beiden geläufigen Motive der Oransfigur u. des (Geld-)Kastens (zB. im Philosophenmosaik aus Pompeji: H. Eschenbach, Pompeji [1978] Abb. 222) wurden zu einem neuen Bild kombiniert (J. Witte-Orr, Art. Noah: RBK 6 [2005] 1015). Eine direkte Abhängigkeit von Abbildungen griechischer Sagen, in denen Personen in einem Kasten dargestellt werden, zB. Danae u. Perseus, ist nicht sicher zu belegen (gegen J. Fink, N. der Gerechte [1955] 7f). Als Beispiele für Darstellungen N.s des 3./4. Jh. in römischen Katakomben seien zwei Malereien der SS. Marcellino e Pietro-Katakombe genannt: Frontal als Orans erscheint N. in Kammer 67, Wand 5 (J. G. Deckers / H. R. Seeliger / G. Mietke, Die Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro' [Città del Vat. 1987] 323 Farbtaf. 50b), im seltener vorkommenden Profil an der Decke von Kammer 21 (ebd. 231 Taf. 15; Auflistung aller Beispiele bei Dresken-Weiland, Bild aO.; zahlreiche Abb. bei Fink aO. Taf. 6/29). Ein seltenes Beispiel für die Abbildung N.s im Osten sind die Wandmalereien in zwei Gräbern Thessalonikis aus der gleichen Zeit (E. Marki, Die frühchristl. Grabmalerei in Thessaloniki: C. Breytenbach [Hrsg.], Frühchristl. Thessaloniki [2007] 61f Abb. 54. 85; G. Gounaris, Die Wandmalereien aus dem Grab Nr. 18 der Theolog. Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki: ebd. 82f). – In der Sarkophagkunst wird N. mehrheitlich auf Deckeln u., anders als in den Katakomben, meist im Profil dargestellt, zB. RepertChrAntSark 1, 145 (1. H. 4. Jh.; Auflistung aller Beispiele bei Dresken-Weiland, Bild aO. 289/91). Eine Besonderheit stellt der Sarkophag der Iulia Iulianete dar (RepertChrAntSark 1, 46; Anf. 4. Jh.): Auf der Vorderseite erscheint links neben der Tabula inscriptionis am Rand einer großen Meerwurf-Szene der Kasten der Arche mit einer Oransfigur, die durch ein Maphorion eindeutig als Frau gekennzeichnet ist. Vermutlich ist hier die Verstorbene als N. dargestellt, die in N. ihr Vorbild sieht u. damit zugleich ihrer Jenseitshoffnung Ausdruck verleiht (M. Studer-Karlen, Verstorbenendarstellungen auf frühchristl. Sarkophagen [Turnhout 2012] 175; s. unten). – Im Mosaik des *Kuppel-Raums von Centcelles (Mitte 4. Jh.) erscheint unter 16 Szenen des AT u. NT die Arche als an der Vorderseite wohl mit drei Füllungsbrettern versehener Kasten (vgl. die Darstellung in Misis / Mopsuestia o. Sp. 954), der halb über u. halb unter Wasser dargestellt ist; die schlecht erhaltene Gestalt des N. war wohl in Orantenhaltung wiedergegeben (H. Schlunk, Die Mosaikkuppel von Centcelles [1988] 62f Taf. 51b). Einen Einzelfall stellt die Verwendung des Motivs in einem Bodenmosaik justinianischer Zeit in der Ost-Kirche von Apollonia dar (Kyrenaika; E. Alföldi-Rosenbaum / J. Ward-Perkins, Justinianic mosaic pavements in Cyrenaican churches [Roma 1980] 61 Taf. 37, 1): Es erscheint als einzige biblische Szene in einem von 16 Bildfeldern, die im übrigen mit einzelnen Tieren gefüllt sind. Zwei Felder mit einem Mann, der einen Hasen trägt u. einem, der eine Ziege führt, zeigen, dass die Tiere hier nicht im Zusammenhang der Sintflut-Erzählung dargestellt sind (wie in den o. genannten Synagogenmosaiken),

sondern in das übliche Repertoire landwirtschaftlicher Beschäftigungen u. Jagdszenen gehören. N. in der Arche erscheint wie ein Versatzstück aus einer anderen Vorlage, das aus nicht mehr nachvollziehbaren Gründen hier eingefügt wurde.

2. Erweiterung der Darstellung um den Raben. Das Bild von N. als Orans in einer kastenförmigen Arche mit der heranfliegenden Taube kann um die Darstellung des Raben erweitert sein. Drei Beispiele zeigen den Raben auf dem Boden vor der Arche: eine Ritzdarstellung auf einer Marmorplatte aus der Katakombe SS. Marcellino e Pietro (A. Ferrua, Una nuova regione in SS. Marcellino e Pietro: RivAC 44 [1968] 65 Abb. 30; Avellis 214 Abb. 16; *Marmor), ein ungewöhnlicher mosaizierter Sarkophagdeckel aus Tipasa, 2. H. 4. Jh., der neben anderen gängigen Bibelszenen u. Oranten eine (im Format kleiner gehaltene) Arche mit N., der Taube darüber u. dem Raben links daneben zeigt (RepertChrAntSark 3, 608 Taf. 147, 1; J. Ohm, Daniel u. die Löwen [2008] Taf. 20f Abb. 31. 31b), u. ein Sarkophagrelief aus Trier (s. unten). Der Rabe als Aasfresser, der an tierischen oder menschlichen Leichnamen pickt, die nach dem Rückgang der Flut auftauchen, erscheint auf drei Objekten der Kleinkunst (zu jüd. u. christl. Quellen, die dieses nichtbibl. Detail beschreiben J. Gutmann, Noah's raven in early Christian and Byz. art: CahArch 26 [1977] 63/5; Avellis 214f): Im Goldglasmedaillon eines Bechers aus Köln-Braunsfeld sieht man den Raben an einem Stierkadaver picken (2. H. 4. Jh.; Gutmann aO. 66 Abb. 2; H. Hellenkemper, Goldglasschale aus Köln-Braunsfeld: Glas der Caesaren, Ausst.-Kat. Köln [1988] 25/7), während er auf zwei Tischplattenfrg. aus Nordafrika auf einer Menschenleiche sitzt (Ende 4./Mitte 5. Jh.; J. Dresken-Weiland, Reliefierte Tischplatten aus theodosianischer Zeit [Città del Vat. 1991] 120/3. 326/9 Taf. 53, 96; 54, 97).

3. Noe mit Tieren u. / oder seiner Familie. Ein Friessarkophag aus Trier (um 300; RepertChrAntSark 2, 420) zeigt als Mittelszene zwischen zwei *Girlanden bindenden Knaben die kastenförmige Arche mit N., seiner Frau, den drei Söhnen u. Schwiegertöchtern sowie mehreren Tieren; von oben fliegt die Taube mit dem Ölzweig heran u. auf dem Boden vor der Arche sitzt der Rabe. Deutlich ausgeprägte ‚modische' Scheitelzopffrisuren bei den Schwiegertöchtern u. Alterszüge bei N.s Frau weisen darauf hin, dass hier die Familie des Bestatteten in den Gestalten von N.s Familie dargestellt wurde (vgl. oben den Sarkophag der Iulia Iulianete; Studer-Karlen aO. 176). Diese Darstellung hat weder Parallelen in der Sarkophagplastik noch in der Katakombenmalerei. – Die beiden einzigen N.-Darstellungen in der spätantiken ägypt. Grabkunst befinden sich in zwei Kapellen der oberägyt. Nekropole von el-Bagawat (el-Kharga-Oase; G. Cipriano, El-Bagawat [Todi 2008]). Sie sind Teil der Kuppeldekoration, die aus zahlreichen Szenen, vor allem des AT, besteht. Die Arche ist hier allerdings nicht als Kasten, sondern in der Form einer Nilbarke mit einer Art Satteldach wiedergegeben. In der Darstellung des sog. Exodus-Mausoleums (wohl 4. Jh.; ebd. 141 Abb. 62f Taf. 30) sieht man am rechten Ende N., der die unproportional große Taube in Empfang nimmt. Aus der linken der beiden in der Mitte dargestellten Türen tritt eine weitere Figur heraus, deren Deutung entweder als N.s Frau oder als N. selbst vor dem Empfang der Taube ungewiss bleibt (ebd. 149). In den qualitätvolleren Malereien des sog. Friedens-Mausoleums (5./6. Jh.; ebd. 211 Abb. 104a-b Taf. 30) sieht man N. mit seiner Familie wie in dem oben genannten Trierer Sarkophag, jedoch ohne Tiere. – Möglicherweise aus Ägypten stammt ein großer bemalter Wandbehang des 4. Jh., der Szenen des AT, vor allem des Buches Genesis, zeigt (S. Schrenk, Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislam. Zeit [Riggisberg 2004] 65 nr. 15). Es sind zwei Szenen der N.-Geschichte dargestellt: In der linken (schlecht erhaltenen) Bildhälfte sind die Reste eines gehörnten Altares, einer menschlichen Gestalt u. die Köpfe von drei Ziegen erkennbar; rechts ist die kastenförmige Arche zu sehen, an deren linkem Ende sich N. seiner Frau u. einem *Kind zuwendet, die die Arche offenbar schon verlassen haben. Hier sind also der Auszug aus der Arche u. wohl das Dankopfer N.s (s. unten) dargestellt (L. Kötzsche, Der bemalte Behang in der Abegg-Stiftung in Riggisberg [ebd. 2004] 149/54 Taf. 7f).

4. Die Trunkenheit Noes. Einzigartig unter den N.-Bildern der Katakomben ist eine Darstellung der Trunkenheit N.s in Kammer A des Hypogäums an der Via Dino Compagni, Ende 4. Jh.: Der mit einer Tu-

nika bekleidete N. sitzt auf dem Boden u. streckt den rechten Arm in Richtung eines großen Gefäßes aus; den linken Ellenbogen stützt er auf eine Art Fass, in der linken Hand hält er ein Trinkgefäß (F. Bisconti, Il restauro dell'ipogeo di via Dino Compagni [Città del Vat. 2003] 24. 29 Abb. 18. 21). Vorbilder für diesen Bildtypus sind in römischen Totenmahlszenen zu finden (L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom = JbAC ErgBd. 4 [1976] 55; anders Bisconti aO. 80. 82). Für die Auswahl dieser Szene, die sonst erst aus der Buchmalerei des 5./7. Jh. bekannt ist, gibt es keine Erklärung (in Kammer O derselben Katakombe ist N. in der geläufigen Orantenhaltung dargestellt; A. Ferrua, Katakomben. Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina [1991] 148 Abb. 149).

b. Noezyklen. Die Ausbreitung der N.-Erzählung in mehreren Bildern ist am ausführlichsten in der Buchmalerei erhalten. Hier werden auch verschiedene Begebenheiten nach dem Ende der Flut abgebildet. In der Monumentalkunst wird dagegen ausschließlich die Sintfluterzählung dargestellt.

1. Monumentalkunst. Die Sintflutgeschichte ist in drei Szenen im nur durch Kopien des 17. Jh. überlieferten AT-Zyklus der Langhausmosaiken des 5. Jh. von St. Paul vor den Mauern dargestellt: 1) Gott kündigt N. die Flut an; 2) Bau der Arche; 3) Auszug aus der Arche: N. u. vier weitere Personen sind in einer kastenförmigen Arche zu sehen; eine sechste Gestalt steigt auf einer Leiter aus der Arche heraus, neben der der Rabe an einem totem Tier pickt (S. Waetzold, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom [Wien 1964] 57f nr. 600/2 Abb. 338/40). Zwei Bilder der Sintflutgeschichte waren im ebenfalls nur in Kopie überlieferten AT-Zyklus der gleichen Zeit im Langhaus von Alt-St. Peter zu sehen: Das erste, offenbar Anfang des 17. Jh. nur noch schlecht zu erkennende, wird als Einzug der Tiere in die Arche beschrieben; zu sehen ist in der Zeichnung nur der Umriss einer hausförmigen Arche mit Giebeldach. Das zweite Bild zeigt, in Einklang mit der Beschreibung, die Arche als geschlossenen Kasten mit Kasetteneinteilung auf dem Wasser schwimmend u. rechts oben ein Himmelssegment mit Gottvater (ebd. 70 nr. 931 Abb. 484).

2. Buchmalerei. Drei Hauptwerke der spätantiken Buchmalerei enthalten Illustrationen der N.-Geschichte. Mit elf Einzelbildern war der N.zyklus der wohl in Ägypten Ende 5./Anf. 6. Jh. (?) entstandenen Cotton-Genesis (London, Brit. Lib., Cod. Cotton Otho B VI) der ausführlichste. Aus den Frg. des bei einem Brand stark beschädigten Codex sind mindestens fünf Szenen zum Einzug der Tiere, der Arche auf dem Wasser u. der Bedeckung von N.s Blöße zu rekonstruieren. Sechs weitere Bilder ergeben sich für die entsprechenden Fehlstellen durch den Vergleich mit den Mosaiken des Atriums von S. Marco, Venedig, 13. Jh., denen die Cotton Genesis als Vorlage gedient hatte (K. Weitzmann / H. L. Kessler, The Cotton Genesis [Princeton 1986] 63/8 Abb. 104/43 Taf. 4, 8; 5, 9f). – In der Wiener Genesis (Wien, Österr. Nationalbibl., Cod. Vind. theol. gr. 31), einem Purpurcodex des 6. Jh. aus dem syro-paläst. Raum, wird die N.-geschichte in vier, teilweise mehrszenigen Miniaturen wiedergegeben (B. Zimmermann, Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei [2003] 82/94). Das erste Bild (fol. 2r) zeigt die auf dem Wasser treibende, dreistufige, geschlossene Arche, um die herum noch lebende oder bereits ertrunkene Tiere u. Menschen treiben. Im nächsten Bild (fol. 2v) werden zwei Szenen in zwei Registern dargestellt: oben der Auszug aus der Arche, bei dem N. mit seiner Familie den Tieren folgt, u. im unteren Register N.s Dankopfer, zu dem er vor einem Brandopferalter ein Schaf schlachtet. Fol. 3r zeigt den Bundesschluss Gottes mit N.: In einem einzonigen Bild sieht man N. u. seine drei Söhne unter einem halbkreisförmigen Regenbogen, über dem aus einem Himmelssegment die Hand Gottes herausragt. Das letzte Bild (fol. 3v) enthält drei ineinander übergehende Szenen: In der mittleren berichtet Ham seinen Brüdern von der Blöße seines Vaters, den man ganz rechts halb entblößt schlafen sieht; dazwischen erscheinen die beiden ‚guten' Brüder noch einmal, wie sie, in genauer Illustration von Gen. 9, 23, rückwärts gehend einen Mantel hinter sich halten, um ihren Vater zu bedecken. In der dritten Szene im linken Bilddrittel sieht man N. auf einem Hocker sitzend u. die rechte Hand im Redegestus erhoben vor seinen drei Söhnen u. Hams Sohn Kanaan. Hier wird die Segnung von Sem u. Japhet sowie die Verfluchung Kanaans gezeigt. Am äu-

ßersten linken Bildrand wächst als Rahmen ein Weinstock empor, dessen Reben die Szenen bis zur Mitte überfangen u. der auf N.s Weinberg u. den Grund für seine Trunkenheit verweist. – Im Ashburnham-Pentateuch (Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. lat. 2334; 7. Jh. [?]; Lokalisierung umstritten; D. H. Verkerk, Early medieval bible illumination and the Ashburnham Pentateuch [Cambridge 2004] 147) wird die N.-Geschichte auf nur zwei Seiten wiedergegeben. Fol. 9r zeigt die Arche als ovalen geschlossenen Kasten mit vier Füßen, drei Fenstern u. einer Tür auf dem Wasser schwimmend. Davor sieht man vier verschieden große männliche Leichen u. mehrere Tiere im Wasser treiben. Auf fol. 10v sind verschiedene Szenen nach dem Ende der Flut in einem Bild zusammengestellt. N. selbst ist siebenmal zu sehen, davon sechsmal auf der Arche: Durch den geöffneten Deckel kann man im obersten Geschoss der Arche N. mit seiner Familie sehen; darunter schaut er jeweils aus einem der geöffneten Fenster, ganz rechts zur Entsendung des Raben, links zur Beobachtung des hin- u. herfliegenden Raben, der hier ein zweites Mal dargestellt ist, u. in der Mitte zum Empfang der Taube mit dem Ölzweig. Chronologisch gesehen folgt nun der Segen Gottes, der durch die aus einer Wolke ragende Hand Gottes in der rechten oberen Ecke verbildlicht wird, zu der eine weitere N.-Figur von der Arche hinaufblickt. In der geöffneten Tür sieht man N. u. seine Familie, die im Begriff sind, hinter den Tieren aus der Arche auszuziehen. Schließlich ist links unten das Dankopfer dargestellt: N. steht im Kreis seiner Familie an einem Altar, auf dem drei kelchförmige Gefäße mit Broten stehen (F. Rickert, Stud. zum Ashburnham Pentateuch, Diss. Bonn [1986] 111). Zur typologischen Deutung dieser Szene s. unten.

c. Bedeutung. Die Gestalt des N. in der Arche erscheint im Sepulkralbereich stets im Zusammenhang mit anderen alt- u. neutestamentlichen Szenen oder Figuren wie *Orans oder *Hirte (Dresken-Weiland, Bild aO. [o. Sp. 961] 290). Die Rettung des N. gehört in die Reihe der bibl. Szenen, die im 3./4. Jh. die Hoffnung auf Rettung aus dem Tod zum Ausdruck bringen sollen, wie zB. auch die Rettung *Daniels aus der Löwengrube oder *Jonas' aus dem Meer (J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke [1997] 107). Dieser Rettungsgedanke wird bei dem oben genannten Sarkophag der Iulia Iuliane noch besonders verdeutlicht, indem hier die Verstorbene selbst als Frauenfigur an der Stelle N.s in der Arche eingefügt wird (s. o. Sp. 962). Bei diesem Stück, wie auch bei einem Großteil der übrigen Sarkophage mit N.-Darstellungen, erscheint die Arche in Verbindung mit Jonasszenen, was sich durch das maritime Ambiente beider Geschichten anbietet. Über den Rettungsgedanken hinausgehende theologische Aspekte, die in den Schriftquellen im Zusammenhang mit N. belegt sind, wie zB. Buße oder Taufe (s. o. Sp. 954), lassen sich bei den Darstellungen nicht nachweisen, können aber als Assoziationsmöglichkeiten des Betrachters nicht ausgeschlossen werden (Zusammenstellung der verschiedenen Deutungsvorschläge bei Avellis 193_4). – Eine typologische Deutung N.s in der Kunst ist nur für die Darstellung von N.s Dankopfer im Ashburnham-Pentateuch nachzuweisen. In der Beischrift zur Dankopferszene (fol. 10v; s. oben) wird beschrieben, dass N. Vieh u. Vögel opferte. Statt Opfertiere u. Feuer sind im Bild aber drei Kelche mit Broten auf dem Altar dargestellt. Damit steht das Bild im Widerspruch zum bibl. Kontext (anders in der Wiener Genesis, fol. 2v., wo N. neben einem Brandopferaltar ein Schaf schlachtet) u. kann als Hinweis auf das Opfer Christi u. die Eucharistie angesehen werden. Der atl. Typos (N.s Dankopfer) u. der ntl. Antitypos (die Eucharistie) sind in einem Bild vereint (S. Schrenk, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 [1995] 181; Rickert aO. 213).

D. H. AARON, Early Rabbinic exegesis on Noah's son Ham and the so-called ‚Hamitic Myth': JournAmAcadRel 63 (1995) 721/59. – H. AMIRAV, Rhetoric and tradition. John Chrysostom on Noah and the Flood = Traditio exegetica Graeca 12 (Leuven 2003). – L. AVELLIS, Note sull'iconografia di Noè nell'arca (III/VI sec.): VetChr 45 (2008) 193/219. – L. R. BAILEY, Noah. The person and the story in history and tradition (Columbia 1989). – L. H. FELDMAN, Josephus' portrait of Noah and its parallels in Philo, PsPhilo's ‚Biblical antiquities', and Rabbinic midrashim: ProcAmAcJewRes 55 (1988) 31/57. – F. GARCÍA MARTÍNEZ / G. P. LUTTIKHUIZEN (Hrsg.), Interpretations of the Flood = Themes in bibl. narratives. Jewish and Christian traditions (Leiden 1998). – B. MAZZEI, Art. Noè: F. Bisconti (Hrsg.), Temi di iconografia paleocristiana = Sussidi allo studio delle anti-

chità cristiane 13 (Città del Vat. 2000). – K. METZLER, Origenes über die Arche Noah. Zur Bestimmung griech. Frg. der Genesishomilien (CPG 1411): Adamantius 16 (2010) 399/412. – D. PETERS, Noah traditions in the Dead Sea Scrolls = Early Judaism and its literature 26 (Leiden 2009). – M. E. STONE / A. AMIHAY / V. HILLEL (Hrsg.), Noah and his book(s) (Atlanta 2010). – R. W. UNGER, The art of medieval technology. Images of Noah the shipbuilder (New Brunswick 1991). – H. USENER, Die Sintfluthsagen = Religionsgeschichtl. Unters. 3 (1899). – W. WITAKOWSKI, The division of the earth between the descendants of Noah in Syriac tradition: Festschr. S. P. Brock = Aram periodical 5 (1993) 635/56.

Peri Terbuyken (A.I/II.a; A.III.a/f; B.I/III) / Elisabet Enß (A.II.b; A.III.g; B.V) / Francesco Zanella (B.IV).

Nola.

A. Allgemeines. I. Name u. Lage. Die heutige Stadt N. liegt an der Stelle des antiken N. in Kampanien am Fuß des Appenin in einer flachen, fruchtbaren Ebene am Schnittpunkt der Verkehrswege von Nord (Capua) nach Süd (Nuceria), West (Neapolis) nach Ost (Abellinum) u. nordöstlich des Vesuvs (Mratschek 247). Ob der Name etruskischen oder oskischen Ursprungs (Novla = Neustadt) ist, kann nicht geklärt werden (H. Philipp, Art. N.: PW 17, 1 [1936] 811f).

II. Geschichte. Erste Besiedlungsspuren sind schon für die frühe Bronzezeit (G. Vecchio / E. Castaldo, Die frühbronzezeitl. Siedlung von N.: Pompeji - N. - Herculaneum, Ausst.-Kat. Halle, Saale [2011] 47/51), die ältesten Gräberfelder (in der Gemarkung ‚Torricelle', vgl. auch M. Bonghi Jovino / R. Donceel, La necropoli di N. preromana [Napoli 1969]) für die Zeit um 700 vC. nachgewiesen. In den Schriftquellen ist N. erstmals um 500 vC. erwähnt (Hecat.: FGrHist 1 F 61). Nach der Eroberung durch Rom iJ. 313 (Liv. 9, 28, 3/6) war N. in verschiedene kriegerische Auseinandersetzungen, etwa mit Hannibal iJ. 215 verwickelt (ebd. 23, 44/6). Spuren der bei der Koloniegründung unter Sulla oder *Augustus vorgenommenen Flureinteilung (centuriatio) sind an vielen Stellen nachweisbar (F. Castagnoli, Tracce di centuriazioni nei territori di Nocera, Pompei, N., Alife, Aquino, Spello: RendicAccLinc Ser. 8, 11 [1956] 373/8). Augustus starb iJ. 14 nC. im eigenen Haus in N. (Suet. vit. Aug. 98/100). Unter Vespasian u. Nerva wurden Veteranen angesiedelt (Lib. col. 1: 236 Blume / Lachmann / Rudorf). Im Herbst dJ. 410 zogen die Goten plündernd durch N. (T. Lehmann, Zu Alarichs Beutezug in Campanien. Ein neu entdecktes Gedicht des Paulinus Nolanus: RömQS 93 [1998] 181/99). Anfang des 6. Jh. wurde die gesamte Nolaner Ebene von Überschwemmungen infolge eines Vesuvausbruchs heimgesucht (ders., Paulinus 55f).

III. Topographie u. Bauten. Wegen moderner Überbauung u. mangels systematisch durchgeführter Ausgrabungen ist die antike Topographie N.s noch weitgehend unbekannt. Von den öffentlichen Großbauten sind nur das Theater im Süden der heutigen Stadt u. das Amphitheater (1. Jh. nC.; Lehmann, Paulinus 31_2) im Nordwesten in Teilen erhalten bzw. freigelegt (hier auch ein kurzer Abschnitt der spätrepublikanischen Stadtmauer; Ebanista 314f). In den letzten Jahren wurden Reste einiger Wohnhäuser des 1./2. Jh. ergraben, die zT. im 3. u. 4. Jh. Umbauten oder Restaurierungen erfahren haben (ebd. 317/22). Mausoleen u. kaiserzeitliche Gräberfelder sind nordwestlich u. südöstlich von N. freigelegt worden (ebd.). Paulinus Nolanus ließ in seiner Zeit als Provinzstatthalter von Kampanien (um das Jahr 381) einen Weg zum außerstädtischen christl. Pilgerheiligtum des hl. Felix (s. u. Sp. 973) bepflastern u. dort auch eine *Herberge für Bedürftige einrichten (Paulin. Nol. carm. 21, 379/86 [CSEL 30, 170f]; Lehmann, Paulinus 142. 205f). Als Priester veranlasste er iJ. 406 die Restaurierung der von Avella nach

N. u. am Pilgerheiligtum vorbei geführten Wasserleitung (Mratschek 259/62).

B. Heidnisch. Die Angaben in den literarischen u. epigraphischen Quellen sind dürftig; archäologisch ist bisher kein Tempel nachgewiesen (Ebanista 314/6; P. Carafa, Culti e santuari della Campania antica [Roma 2008] 138/40). Ein Venusheiligtum des 2. Jh. vC. ist durch eine Tafel mit einer Inschrift belegt, die iJ. 442 am Pilgerheiligtum als Grabplatte wiederverwendet wurde (Lehmann, Paulinus 132), ebenso ein von Tiberius geweihter Tempel für Kaiser Augustus (Suet. vit. Tib. 40; Inschrift bei J. Beloch, Campanien[2] [1890; Nachdr. Roma 1964] 404). Spätestens im 2. Jh. vC. wurde nach Ausweis des Cippus Abellanus Herkules in einem außerstädtischen Heiligtum verehrt (A. Franchi DeBellis, Il cippo abellano [Urbino 1988]; Carafa aO.).

C. Jüdisch. Nach dem Bericht des Uranius (ep. 9 [PL 53, 863]; Trout 263/7) nahmen bei der *Bestattung des am 22. VI. 431 (im Pilgerheiligtum) verstorbenen Paulinus Nolanus neben Christen u. Heiden auch Juden am Trauerzug teil. Funde nicht nur am Pilgerheiligtum selbst, sondern auch in der Umgebung von N. belegen eine jüd. Gemeinde zumindest seit dem 4. Jh. nC. (D. Korol, Il primo ritrovamento di un oggetto sicuramente giudaico a Cimitile: Boreas 13 [1990] 94/102).

D. Christlich. I. Allgemeines. Nahezu alle Quellen zum spätantiken u. frühmittelalterl. Christentum in N. beziehen sich auf das außerstädtische, vor allem im Westteil des Röm. Reiches berühmte Pilgerheiligtum des hl. Felix (s. unten), welches offenbar auch bis weit ins MA als Bischofssitz gedient hat (Lehmann, Paulinus 146). In der Stadt selbst konnte bisher kein früher Kirchenbau nachgewiesen werden (zum Problem ebd. 46). Die Gemeinde gehörte im 5. u. 6. Jh. zu den vermögendsten in Italien (P. M. Gassó / C. M. Batlle [Hrsg.], Pelagii I Papae epistulae quae supersunt [Montisserrati 1956] 51/4).

II. Schriftquellen. a. Paulinus Nolanus. Der aus einer gallischen Senatorenfamilie stammende u. in die höchsten Staatsämter gelangte Meropius Pontius Paulinus (später Paulinus Nolanus) hat sich iJ. 395 am Pilgerheiligtum des hl. Felix bei N. als Mönch niedergelassen u. hier bis zu seinem Tod iJ. 431 zahlreiche Gedichte u. Briefe verfasst, die u. a. ausführliche Einblicke in das Gemeindeleben u. das frühe Mönchswesen (G. Jenal, Italia ascetica atque monastica 1 [1995] 103/10; *Mönchtum), in das spätantike Pilgerwesen (Trout 160/97), in die liturgischen Abläufe, in die Planung u. Ausführung von Kirchenbauten u. deren Ausstattung (s. unten), in das Reliquienwesen u. sogar in das Post- u. Bibliothekswesen der Spätantike bieten (Mratschek 443/64).

b. Inschriften. 1. Grabinschriften. Von den am Pilgerheiligtum des hl. Felix gut 100 in Resten erhaltenen Grabinschriften der Spätantike u. des frühen MA (zuletzt H. Solin, Il patrimonio epigrafico cristiano di Cimitile: M. de Matteis / C. Ebanista [Hrsg.], Il complesso basilicale di Cimitile [Napoli 2008] 99/127; Lehmann, Paulinus 70f) können die meisten dem 5./6. Jh., die älteste dem Jahr 359 (CIL 10, 1338) zugeordnet werden. Darunter befinden sich auch zahlreiche Grabinschriften der Nolaner Bischöfe (Korol, Neues).

2. Graffiti. An der Südwest-Ecke der spätkonstantinischen Aula am Felix-Pilgerheiligtum sind zahlreiche, in den roten Außenverputz eingeritzte Graffiti zu lesen, die offenbar zwischen der Mitte des 4. Jh. u. dem Anf. des 5. Jh. entstanden sind (Lehmann, Paulinus 42_{94}). Es handelt sich überwiegend um Anrufungen von Märtyrern (*Martyrium), vor allem des hl. Felix (A. Ferrua, Graffiti di pellegrini alla tomba di S. Felice: Palladio 13 [1963] 17/9; ergänzend dazu Solin aO. 120/4; *Graffito I).

3. Bauinschriften. Neben den durch Paulininus Nolanus überlieferten (Kirchen-) Bauinschriften (Lehmann, Paulinus 160/91) am Felix-Pilgerheiligtum haben sich drei monumentale Wandmosaikinschriften in Resten erhalten, die eine vJ. 403 (ders., Bilder 101/7), die anderen beiden von ca. 510 (ders., Paulinus 135/8). Aus der Zeit des Paulinus scheinen die meisten Frg. der mehr als 30 marmornen Schrankenplatten mit eingeritzten (der Vetus Latina entnommenen) biblischen Zitaten zu stammen (ebd. 251; A. E. Felle, Biblia epigraphica [Bari 2006] 282/97. 386; zu Inschriften auf der frühmittelalterl. Bau- u. Reliefplastik D. Korol, Zur frühmittelalterl. Reliefplastik aus der Zeit der Bischöfe Lupinus / Lupenus u. Leo III v. N.: JbAC 37 [1994] 142/68).

4. Sylloge. In verschiedenen mittelalterlichen Codices ist eine auf das 6. Jh. zurückgehende Sammlung von Bau- u. Bildbei-

schriften überliefert, die am Pilgerheiligtum aufgezeichnet worden sind (Lehmann, Paulinus 238f), darunter auch ein Dank-Epigramm des röm. Bischofs Damasus an den hl. Felix (ders., Eine spätantike Inschriftensammlung u. der Besuch des Papstes Damasus an der Pilgerstätte des hl. Felix in Cimitile / N.: ZsPapEpigr 91 [1992] 243/81).

III. Nekropole. Gut 1 km nördlich der antiken Stadt, am nördl. Ausläufer eines älteren Gräberfeldes (s. o. Sp. 970), entwickelte sich offenbar schon im 2. Jh. eine kleine Nekropole mit einfachen Bodengräbern u. teilweise aufwendig gestalteten Grabbauten (2./4. Jh.; Abb. 1, 1/14; Korol, Wandmalereien 14/37; Lehmann, Paulinus 31/41. 132f). In Grabbau 13 finden sich Reste christlicher Wandmalerei aus der 2. H. des 3. Jh., die als die ältesten oberirdisch erhaltenen christl. Wandmalereien in Europa gelten: zwei atl. Szenen (Adam u. Eva nach dem Sündenfall; Meerwurf des *Jonas [Korol, Wandmalereien 38/170]); zwei weitere (atl.?) Bilder auf der Ostseite sind zZt. noch von frühmittelalterlichen Altären verdeckt (Korol, Pitture 148). Mehr als 30 Einzelbilder mit christlichen Motiven, von denen 13 noch in Resten erhalten u., soweit identifizierbar, dem AT zuzuordnen sind, wurden um 400 in Grabbau 14 an die Wände gemalt (ders., Wandmalereien 151/66; ders., Pitture 149/53). Mitten in der Nekropole u. in einem einfachen mit Ziegeln ummauerten Bodengrab wurde aE. des 3. Jh. der Priester u. Confessor / Märtyrer Felix bestattet (M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1274/7; Korol, Tomba 92f; Abb. 1, it); wenige Jahre später wurde über diesem u. zwei benachbarten, ebenfalls Ostwest orientierten (Bischofs-?) Gräbern das Mausoleum A errichtet (Lehmann, Paulinus 35f; Korol, Tomba 92f). Im Umkreis des Felixgrabes sind zahlreiche mit Marmor eingefasste Gräber von Nolaner Bischöfen vom 5./10. Jh. nachweisbar (Abb. 1, Au. F. Le. Mu. PII. Pr. Th; Lehmann, Überlegungen 338f; Korol, Neues 84/108), darunter auch das des Paulinus Nolanus (Abb. 1, pt; Korol, Neues 89/94; ergänzend dazu Lehmann, Paulinus 147_{64}).

IV. Kirchen- u. Klosterbauten am Pilgerheiligtum des hl. Felix (Cimitile). a. Aula Feliciana. Über dem Grab u. Mausoleum des hl. Felix (s. oben) wurde um 335/40 eine ca. 15,5 m lange u. 9 m breite Aula mit Narthex u. Eingangstriforium im Süden u. nach Norden ausgerichteter (am Boden leicht erhöhter) Apsis (Abb. 1, h) errichtet (Lehmann, Paulinus 42/6). Vermutlich handelt es sich nicht nur um einen Raum für den Toten- u. Märtyrerkult, sondern auch um den ersten gottesdienstlichen Versammlungsraum am Pilgerort (ders., Überlegungen 176f).

b. Basilica Vetus. Im 3. Viertel des 4. Jh. wurde an die Ostseite der Aula (s. oben) ein dreischiffiger Kirchenbau (Abb. 1, bv) mit nahezu quadratischem Grundriss, Apsis im Osten u. vermutlich mit Emporen angefügt, der sich noch bis zum Ende des 17. Jh. weitgehend in seinem spätantiken Bestand erhalten hatte (Lehmann, Paulinus 47/51; zur mittelalterl. Phase C. Ebanista, Et manet in mediis quasi gemma intersita tectis. La basilica di S. Felice a Cimitile [Napoli 2003] 211/360). Paulinus finanzierte in den Jahren 401/03 eine umfangreiche Restaurierung der mit vielen Bodengräbern angefüllten Basilika (Lehmann, Überlegungen 177f). Dazu gehört auch der älteste, in Resten erhaltene bibl. (ntl.) Malereizyklus in einem Kirchenbau (Korol, Pitture 153/67; ders., Zu den gemalten Architekturdarstellungen des NT-Zyklus' u. zur Mosaikausstattung der ,Aula' über den Gräbern von Felix u. Paulinus in Cimitile / N.: JbAC 30 [1987] 156/71; U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 701; B. Zimmermann, Art. Illustration: ebd. 980). Am Anf. des 6. Jh. wurde im Westen eine monumentale Apsis (Abb. 1, 21) u. über dem Felixgrab ein mosaiziertes Arkadenquadrat (Abb. 1, em) errichtet (Lehmann, Paulinus 135/40; B. Fourlas, Die Mosaiken der Acheiropoietos-Basilika in Thessalonike [2012] 335/53).

c. Basilica Nova. Das größte Bauprojekt des Paulinus betraf die Errichtung einer größeren Kirche (Fourlas aO. 53/254) nördlich der Basilica Vetus, die nach knapp drei Jahren Bauzeit iJ. 403 eingeweiht werden konnte (Länge ca. 40 m, Breite ca. 21 m; Abb. 1, G). Deren Nord-Süd-Orientierung (mit der Apsis im Norden u. der Fassade im Süden auf das von Schrankenplatten umgebene Felixgrab ausgerichtet), Architektur (u. a. durch Säulenarkaden bewirkte Dreischiffigkeit, Nebenräume an den Langseiten u. an der Apsis) u. Ausstattung (atl. Bilderzyklus an den Mittelschiffhochwänden, Bemalung der Fassade, Marmor- u. Mosaikausstattung in der Apsis, Tür-Tituli) sowie die Funktion einzelner Raumteile (u. a. Be-

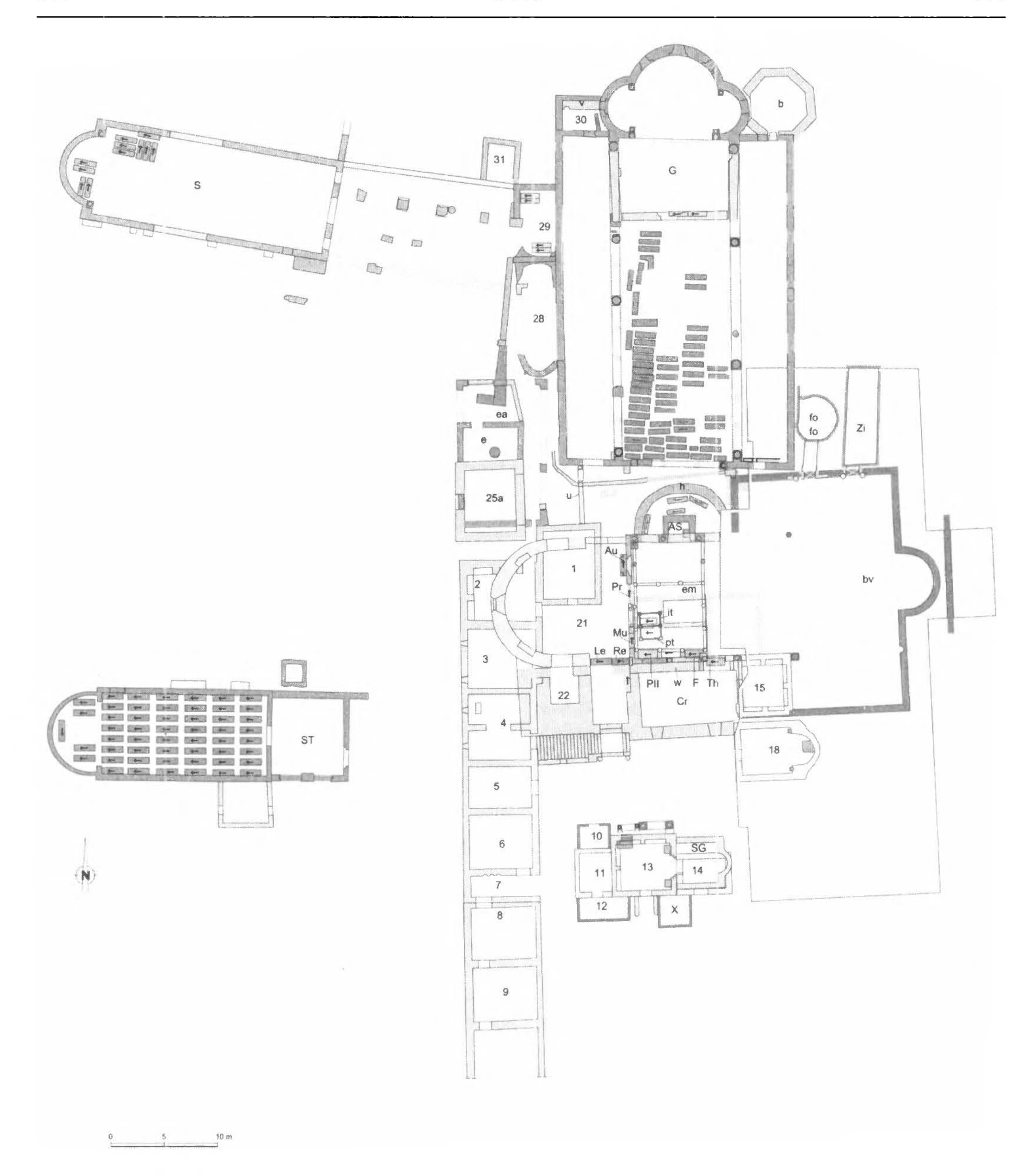


Abb. 1: 1/15. 18. X = Grabbauten des 2./4. Jh.; 21 = Westapsis (um 510); 22 = romanischer Campanile; 28/31 = Seitenräume der Basilika; bv = Basilica Vetus (3. Viertel 4. Jh.); G = Basilica Nova (vJ. 401/03); b = oktogonaler (Tauf-) Raum (2. Drittel 5. Jh.); e. ea. 25a = Reste eines Gebäudes aus dem 5. Jh.; em = mosaiziertes Arkadenquadrat (um 510); fo = sog. Ofen des hl. Januarius; h = Fundamentmauer des Apsidensaals; it = marmorne Einfriedung des Felixgrabes (um 400); pt = marmorne Umfriedung des Paulinusgrabes (nach 431); u = spätantike Mauer; w = spätantike Mauer (zwischen 442 u. 484); AS = frühmittelalterl. Kapelle Ara Sancta Sanctorum; Cr = Kapelle ‚del Crocefisso' (16./17. Jh.); Au = Grablege des Bischofs Aurelianus (7./8. Jh.); F = Grablege des Bischofs Felix (gest. 484); Le = Grablege des Bischofs Leo III (gest. um 912/15); Mu = Grablege des Bischofs Musonio (gest. 535); PII = Grablege des Bischofs Paulinus II (gest. 442); Pr = Grablege des Bischofs Priscus (gest. 523); Re = Grablege des Diakons Reparatus (gest. 553); S = Basilica S. Stefano (letztes Drittel 5. Jh.); SG = Cappella S. Giacomo Apostolo (mittelalterl.); ST = Basilica S. Tommaso (6./7. Jh.); Th = Grablege des Bischofs Theodosius (gest. 490); Zi = Zisterne. Plan: T. Lehmann / U. Haarlammert.

stattung von Klerikern u. mögliches Bibelstudium in den Seitenräumen) sind durch die Paulinus-Schriften u. jüngere Ausgrabungen bekannt (ebd. 241/51). Infolge eines Vulkanausbruchs u. damit einhergehenden Überschwemmungen am Anf. des 6. Jh. wurde die mit Bodengräbern (Lehmann, Überlegungen 177/80) durchsetzte Basilika beschädigt, kurz danach aber weitgehend wiederhergestellt (ders., Paulinus 55f).

d. Basilica S. Stefano. Der vermutlich im mittleren Drittel des 5. Jh. errichtete Kirchenbau (Abb. 1, S) mit Apsis im Westen (darin mehrere Malschichten) u. zahlreichen Bodengräbern ist heute einschiffig (Länge ca. 25 m; Breite ca. 9 m), aber die spätantiken monumentalen Arkaden in den Seitenwänden u. kürzlich freigelegte Mauerfluchten lassen auf einen erweiterten Grundriss (Kreuzform?) schließen. Mit der Basilica Nova war sie durch eine Pfeilerportikus verbunden (Lehmann, Paulinus 126/31 [Erwähnung als Stephanuskirche erstmals im 16. Jh.]).

e. Basilica S. Tommaso. Nach Ausweis der Beigaben in den zeitgleich mit den Kirchenbaufundamenten angelegten Bodengräbern entstand die einschiffige Basilika S. Tommaso (Abb. 1, ST) im fortgeschrittenen 6. Jh. (Gesamtlänge ca. 19 m; Breite 7,5 m). Die Apsis lag im Westen, der östl. Fassade war ein Narthex vorgeschaltet (Lehmann, Paulinus 123/6; D. Korol / U. Theisen, S. Tommaso in Cimitile: Die Langobarden, Ausst.-Kat. Bonn [2008] 386/8).

f. Klosterbauten. Südwestlich der Basilica Nova (s. oben) sind Reste eines zumindest zweistöckigen Wohnkomplexes (wohl um 400) erhalten (Abb. 1, e. ea). Vermutlich haben hier am Pilgerort ansässige Kleriker bzw. Mitglieder der von Paulin. Nol. ep. 23, 8 (CSEL 29, 166) erwähnten fraternitas monacha gewohnt (Lehmann, Paulinus 121f). Dass es bei N. im 5./6. Jh. auch mindestens ein Frauenkloster gab, legen nicht nur am Pilgerheiligtum aufgefundene Grabinschriften von virgines sacra (CIL 10, 1339. 1342. 1351. 1362. 1389) nahe, sondern ist auch belegt durch einen Brief Gregors d. Gr. vJ. 591 (Greg. M. ep. 1, 23 [CCL 140, 21]; P. F. Kehr, Italia Pontificia 8 [1935] 302).

C. Ebanista, Il ruolo del santuario martiriale di Cimitile nella trasformazione dell'insediamento urbano di N.: G. Vitolo (Hrsg.), Le città campane fra tarda antichità e alto Medioevo (Salerno 2005) 313/77. – D. Korol, Neues zur Geschichte der verehrten Gräber u. des zentralen Bezirks des Pilgerheiligtums in Cimitile / N.: JbAC 35 (1992) 83/118; Le celebri pitture del Vecchio e Nuovo Testamento eseguite nella seconda metà del III ed all'inizio del V sec. a Cimitile / N.: M. de Matteis / A. Trinchese (Hrsg.), Cimitile di N. / Cimitile bei N. = Artificium 17 (2004) 147/208; La tomba ed il ‚mausoleo' di S. Felice di N., confessore del III sec. Nuove ricerche riguardo agli inizi del luogo di pellegrinaggio paleocristiano a Cimitile / N.: ebd. 89/121; Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile / N. Zur Entstehung u. Ikonographie atl. Darstellungen = JbAC ErgBd. 13 (1987). – T. Lehmann, Echte u. falsche Bilder im frühchristl. Kirchenbau. Zu den Bildepigrammen von Prudentius u. Paulinus Nolanus: V. Zimmerl-Panagl / D. Weber (Hrsg.), Text u. Bild. Tagungsbeiträge = SbWien 813 (2010) 99/126; Paulinus Nolanus u. die Basilica Nova in Cimitile / N. Stud. zu einem zentralen Denkmal der spätantik-frühchristl. Architektur = Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B, 19 (2004); Überlegungen zur Bestattung im spätantiken Kirchenbau. Die Bsp. Cimitile, Rom u. Trier: M. de Matteis / A. Trinchese (Hrsg.), Il complesso basilicale di Cimitile / Der basilikale Komplex in Cimitile = Cultura italiana in contesto europeo 2 (2007) 173/224. 332/40. – S. Mratschek, Der Briefwechsel des Paulinus v. N. Kommunikation u. soziale Kontakte zwischen christl. Intellektuellen = Hypomnemata 134 (2002). – D. E. Trout, Paulinus of N. Life, letters and poems (Berkeley 1999).

Tomas Lehmann.

Nomos.

Der Artikel beschränkt sich nicht auf griechischsprachige Quellen, sondern behandelt ‚Gesetz' in der Antike allgemein.

A. Griechisch-Römisch. I. Allgemein. a. Begriff. Das Substantiv νομός (ν.) kann von dem Verbum νέμειν, ‚zuteilen', hergeleitet werden (Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 302/4 s. v. νέμω; Quass 14; Gschnitzer 5f mit Anm. 13). Bei Homer ist mehrfach das Substantiv ν. belegt, zumeist in der Bedeutung von Weide (so in Il. 18, 575; Od. 9, 217. 438; 10, 159; vgl. auch Il. 18, 587). Der ‚zugeteilte Weideplatz u. der gewöhnliche Aufenthaltsort von Pferden' wird ν. καὶ ἦθος genannt (ebd. 6, 511; 15, 268); ebd. 20, 249 wird der ‚Gebrauch der Worte' mit ν. ἐπέων beschrieben. Davon ausgehend könnte sich eine Bedeutung von ν. als ‚gewöhnlich geübtes Verhalten' etabliert haben (Hesiod. theog. 66), wobei ein Akzentwechsel von νομός zu νόμος stattfand (Dihle 118). Die Ableitung vom Verbum νέμειν erklärt das weite Bedeutungsspektrum von ν. als ‚Brauch', ‚Sitte', ‚Gesetz', aber auch ‚Ordnung' im militärischen (Anordnung) oder musikalischen Sinne (Tonart); ν. / νόμη bezeichnet ferner Landgebiete (erstmals Herodt. 2, 164 für die Gaue *Aegyptens). Auf die Etymologie des Wortes verweist Platon (leg. 4, 713c/714a), der ν. mit der Verteilung der Vernunft definiert (τοῦ νοῦ διανομή). Dem Komödiendichter *Menander wird ein Zitat zugeordnet (sent. 525 [63 Jäkel]), demzufolge die Pflicht der Kinder ihren Eltern gegenüber mit den Worten ‚es ist N., den Eltern gottgleiche Ehren zuteil werden zu lassen' (ν. γονεῦσιν ἰσοθέους τιμὰς νέμειν) umschrieben wird.

b. Bedeutung (Überblick). Aus der Etymologie des Wortes ergibt sich seine Bedeutungsvielfalt, die die Entwicklung des Verständnisses von ν. als Verhaltensmuster, Brauch, Rechtsbrauch, Gewohnheitsrecht bis hin zu Gesetz begreiflich macht (vgl. dazu das ähnlich weite Bedeutungsspektrum von Halachah, das sich jedoch nicht mit dem des ν. deckt; M. Lattke, Art. Halachah: o. Bd. 13, 342/402). Bei Homer ist ν. im rechtlichen Sinne gar nicht belegt (s. oben); bei der Beschreibung menschlicher Verhaltensweisen wird in der Odyssee (17, 487) die ὕβρις mit der εὐνομία kontrastiert. Erst seit *Hesiod ist ν. in der Bedeutung ‚Gewohnheit, Ordnung' in Verwendung (theog. 66. 417; op. 276. 388; frg. 322 [165 Merkelbach / West]; vgl. Gschnitzer 5). Hesiod kennt nicht nur Komposita wie εὐνομία, die als *Personifikation eine Tochter des Zeus u. Schwester von δίκη (‚Recht') u. εἰρήνη (‚Frieden') ist (theog. 902), sondern macht den ν. zu einem Kriterium, das Menschen von Tieren unterscheidet (op. 276/9): Zeus habe den Menschen den N. gegeben, damit sie einander nicht wie die Tiere verfolgten u. auffräßen, sondern das Recht gebrauchen. N. ist hier als von Gott zugeteilte Regel gesitteten Zusammenlebens konzipiert (Kullmann 39). Der ‚menschliche N.' manifestiert sich also im Gebrauch des

Rechts; jedes Lebewesen habe nach dem Lyriker Alkman seinen eigenen N., seinen Handlungsspielraum, der es gattungsmäßig charakterisiert: Alkman kann so behaupten, den N. der Vögel zu kennen (frg. 40 [83 Davies]). Solon bezeichnet in der vierten Elegie die erstrebenswerte Staatsordnung als εὐνομία u. setzt sie in Gegensatz zur δυσνομία (frg. 4, 30f [2, 142 West]; vgl. dazu auch Theognis 43/52; Pind. Pyth. 5, 63/9; Ol. 9, 14/6; 13, 6/10). Nach *Heraklit (VS 22 B 114) ist der N. das ausformulierte göttliche Gesetz, aus dem alle menschlichen Gesetze abgeleitet werden können (vgl. Kullmann 40f). Konkret als Gesetz oder Verfassung wird ν. im 5. Jh. vC. bei Pindar gebraucht: Der N. ist König aller Menschen u. Götter (ὁ πάντων βασιλεύς; frg. 169a [132/6 Maehler]); auch Heroen wie *Herakles handeln nach ihrem (übermenschlichen) N. (O. Schröder, N. ὁ πάντων βασιλεύς: Philol 74 [1917] 195/204; Gigante; M. Ostwald, Pindar, N., and Herakles: HarvStudClassPhilol 69 [1965] 109/38; W. Theiler, N. ὁ πάντων βασιλεύς: MusHelv 22 [1965] 69/80; Kullmann 42). – Das Bild vom ν. als Herrscher gebraucht auch Herodot (7, 104, 4): Demaratos erörtert dem Perserkönig Xerxes, dass die Griechen dem N. verpflichtet seien, der als despotes bezeichnet wird: ‚Die Spartaner haben den N. als Herrscher, den sie noch viel mehr fürchten als die deinen dich' (vgl. ebd. 3, 38, 4; J. A. S. Evans, Despotes N.: Athenaeum 43 [1965] 142/54; E. G. Millender, N. despotes: Oikistes, Festschr. A. J. Graham [Leiden 2002] 33/60). Dieses geflügelte Wort könnte auch später bei Menander aufgegriffen worden sein, wenn es in frg. 699 (826 Edmonds) heißt, dass der Freie dem N. dient, während der Sklave zwei Herren verpflichtet ist, seinem Herren u. dem N. (ἐλεύθερος πᾶς ἑνὶ δεδούλωται, νόμῳ, | δυοῖν δὲ δοῦλος, καὶ νόμῳ καὶ δεσπότῃ). – Bei Herodot wird ν. in verschiedener Weise verwendet: für (religiöse) Bräuche, wie die von ihm als befremdlich empfundene Sitte der Tempelprostitution babylonischer Ehefrauen (1, 199, 1; W. Fauth / M.-B. v. Stritzky, Art. Hierodulie: o. Bd. 15, 74), für sakrale Normen u. für Rechtsgewohnheiten (consuetudo; s. u. Sp. 986/8). Herodot kennt zB. den N. der Lykier, ihre Namen von der mütterlichen Seite zu übernehmen u. nicht vom Vater (1, 173, 4). Auch die Regelungen über die Thronfolge bei Persern (3, 2, 2) oder Lakedaimoniern (6, 52, 3) heißen bei Herodot ν. Schließlich fällt die gemeingriech. Rechtsvorstellung im Sinne von Gewohnheitsrecht unter den Begriff (zu den sog. ν. Ἑλλήνων vgl. u. Sp. 987f). Daneben wird ν. bei dem Historiker aus Halikarnassos auch ‚zur begrifflichen Fixierung der Bedeutungsgehalte von Gesetz, Rechtssatzung oder Rechtsnorm' verwendet (Herrmann 118): Solon habe den Athenern auf ihren Wunsch hin Gesetze gegeben (Herodt. 1, 29, 1: καὶ Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος, ὅς Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσασι ποιήσας; vgl. ebd. 1, 196, 4; 2, 136, 1. 177, 2; 4, 106; 5, 75, 2). Die unterschiedlichen Bedeutungen des herodoteischen N.-Begriffs lassen sich folglich als ‚die gebührende Verhaltensweise, die gebotene Verhaltensweise oder schlicht die Verhaltensregel' (Herrmann 120) auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Auf diesen Verhaltensweisen kann die ganze Wertordnung einer Polis aufbauen wie jene der Spartaner, deren N. es war, im *Krieg zu siegen oder zu fallen, aber niemals zu weichen (Herodt. 7, 104, 4). – Ähnliches gilt auch für Thukydides, wo sich ν. einerseits als gesatztes Recht, andererseits als der menschlichen Natur gemäßes Verhalten verstehen lässt. Innerhalb der ersten Gruppe wird hinsichtlich der Rechtserzeugungsquelle (Gewohnheitsrecht oder gesatztes Recht) insofern nicht differenziert, als auch das althergebrachte Gesetz (der παλαιὸς ν.; Thuc. 1, 24, 2) oder die Vätersitte (der πάτριος ν.; ebd. 2, 34, 1. 7) als von den Vorfahren einst gesetztes Recht empfunden wird. Der einmal bei Thukydides in der Beschreibung des Bürgerkriegs auf Kerkyra gemachte Vermerk, dass es kein ‚Vertrauen' (πίστις) mehr in Bezug auf den ‚göttlichen N.' (θεῖος ν.; ebd. 3, 82, 6) gegeben habe, ist weniger als Verweis auf eine dritte N.-Kategorie zu verstehen denn als auf das göttlich erhabene Recht insgesamt (Herrmann 122). – Mit der Unterscheidung zwischen dem vom Menschen gesetzten u. dem der Natur des Menschen entsprechenden N. (zB. Thuc. 5, 105) transportiert Thukydides sophistisches Gedankengut u. rekurriert dabei auf ν. u. φύσις (s. unten). Ähnliches gilt auch für eine Passage aus der Hekabe des Euripides (799/801): Dort spricht ‚Hekabe' vom ‚Weltgesetz', dem auch die Götter unterworfen sind. Im selben Atemzug gebraucht Hekabe ν. jedoch im Sinne von ‚Gewohnheitsrecht', demzufolge man an die Götter glauben solle: ‚Die Götter

sind stark u. das Gesetz, das über sie herrscht. Dem Gesetz nach aber glauben wir an die Götter u. leben, unterscheidend zwischen ungerechten u. gerechten Dingen'. – Auch dieser Text weist sophistische Prägung auf: Demzufolge steht neben dem vom Menschen gesetzten ν. die φύσις, die Natur des Menschen. Während diese unverrückbar ist, ist jener als gesetztes Recht willkürlich abänderbar. Dieser relativistische ν.-Begriff wurzelt in der ionischen Naturphilosophie des Corpus Hippocraticum (F. Heinimann, N. u. Physis [Basel 1945] 110/62; Dihle 120f; Kullmann 43/5; Long). Dabei lässt sich, je nach Perspektive, die Funktion des ν. entweder als Instrument zum Schutz des Schwächeren vor dem Stärkeren (Plat. Gorg. 483b) oder als Diktat des Stärkeren an den Schwächeren (so in Plat. resp. 1, 338c) interpretieren (Dihle 117/24). – Im Werk Platons nehmen die ν. eine wesentliche Stellung ein; hervorzuheben sind hier die Dialoge Politikos, Kriton, Gorgias, Politeia u. die Nomoi sowie der pseudoplatonische Dialog Minos. Generell werden Gesetze (ν.) bei Platon als Ausfluss der Souveränität einer Polis verstanden. Eines der Hauptargumente des Sokrates dagegen, Athen zu verlassen u. damit seiner Hinrichtung zu entgehen, ist das Festhalten am unbedingten Gehorsam des Einzelnen gegenüber den ν. der Stadt (Crit. 50a/54c). So achte derjenige das objektiv Rechtmäßige (δίκαιον) besonders, der den Gesetzen gehorcht (ebd. 54b; ähnlich auch Xen. mem. 4, 4, 12. 6, 6). Sokrates stimmte daher im Fall der zehn athenischen Feldherren, die 406 vC. bei den Arginusen gegen Sparta gesiegt hatten u. dennoch hernach in Athen der unterlassenen Hilfeleistung bzw. Rettung ihrer Kameraden angeklagt worden waren, als einziger der Prytanen gegen eine Verurteilung, weil er selbst sich eher in der Pflicht sah, sich ‚zusammen mit dem N. u. dem Recht in Gefahr zu begeben' (μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου ᾤμην μᾶλλόν με δεῖν διακινδυνεύειν), als aus Furcht vor dem Druck der Masse Ungerechtes zu beschließen (Plat. apol. 32b; vgl. Gorg. 473e/474a; PsPlat. Ax. 368de; Xen. mem. 1, 17f; 4, 4, 2; Athen. dipnos. 5, 217F/218A). – Nach Dihle 125f sind für die Beurteilung des platonischen ν.-Begriffs drei Ansätze zu unterscheiden: Ausgehend davon, dass der Staat (abgebildet in der Politeia) ein vergrößertes Modell für die menschliche Seele darstelle (Plat. resp. 4, 435e/436a), ist den ν. eine Ordnungsfunktion für die Polis zuzuerkennen (J. de Romilly, La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote [Paris 1971] 228/30). Im Politikos streicht Platon die Funktion der Gesetze als subsidiäres Mittel zur Orientierung in jenen Staaten heraus, in denen kein ‚wissender Staatsmann', der aufgrund seiner Begabung die passenden Einzelfallentscheidungen zu treffen vermag, mit der Leitung betraut ist (Dihle 125). In den Nomoi betont Platon die stabilisierende Funktion der Gesetze, wobei er die Auffassung vertritt, dass die auf göttlichem Wirken beruhenden ν. weniger an ihrer Qualität denn an ihrer Effektivität gemessen werden sollen. Auch deshalb sind für das Delikt der Gottesleugnung besonders schwere Strafen vorgesehen (leg. 10, 889d/890d; vgl. Dihle 126; Kullmann 47; s. u. Sp. 998f). – Auch nach *Aristoteles haben die Gesetze eine wichtige erzieherische Funktion, wobei der Stagirite sich aber nicht an einem einzelnen N., der für alle die gleiche Geltung hat, orientiert, sondern vielmehr die Geltung verschiedener N. für verschiedene Menschen akzeptiert (pol. 1, 1, 1252a 24/1252b 35; rhet. 1, 13, 1373b 1/6; eth. Nic. 5, 6, 1134a 30). Die Güte einer Verfassung bemisst sich an der Effektivität ihrer Gesetze (pol. 3, 5, 1280b 5/12; 4, 6, 1294a 1/5; vgl. Plat. polit. 605b), die Effektivität müsse ein N. wiederum aus der in ihm angedrohten Sanktion beziehen: Denn im Unterschied zu dem einzelnen Herrscher, der unbeliebt sei, wenn er etwas anordnet, das, wenn auch der Sache nach richtig, unbequem ist, hasse man das Gesetz im gleichen Falle nicht (ὁ δὲ ν. οὐκ ἔστιν ἐπαχθὴς τάττων τὸ ἐπιεικές; Aristot. eth. Nic. 10, 9, 1180a 23f). Auch nach Aristoteles lässt sich die Qualität einer Staatsform danach unterscheiden, welche Bedeutung bzw. welcher Einfluss den Gesetzen im Gemeinwesen jeweils zukomme. Die N. sind ein Heilmittel für die Polis (σωτηρία πόλεως; rhet. 1, 4, 1360a 19f; pol. 4, 6, 1294a 5f). – Die Stoa erkennt einen allgemeingültigen, gottgegebenen N. an, zu dem das menschliche Gesetz bloß eine Zutat (προσθήκη) darstelle. Das Streben der Menschen müsse es daher sein, den göttlichen u. den menschlichen N. miteinander in Einklang zu bringen. Daher ist aber umgekehrt das Befolgen von menschlichen N., die sich nicht mit dem göttlichen Gesetz deckten, nicht verpflichtend (Dihle 128f). – Die Philosophie

der Epikureer erkannte in den N. eine wichtige Grundlage dafür, die Verwirklichung des Ziels eines sorgenfreien Lebens zu ermöglichen: Da der Verlauf eines Lebens gemäß der Atomtheorie Epikurs auf Zufällen gegründet sei, komme den N. damit eine wesentliche steuernde Funktion zu. – Im Neuplatonismus wurde ν. einerseits als Weltordnung, andererseits als Schicksal der Seelen u. schließlich als Regulativ des menschlichen Lebens interpretiert (Plot. enn. 4, 3 [27], 15). – Nach der skeptischen Philosophie sind die N. wesentliche Voraussetzung für das menschliche Zusammenleben, jedoch als Produkt der Tradition keinem Wahrheitsbeweis zugänglich (Dihle 129/34; Kullmann).

II. Griechenland. a. Nomos als Rechtserzeugungsquelle. Als Rechtsquelle kann ν. sowohl Gesetzesrecht als auch Gewohnheitsrecht bedeuten. Im Recht der kaiserzeitlichen Papyri kann das Wort ferner die Bedeutung von ‚Vertragsbestimmung' haben. Ersteres unterscheidet, letzteres verbindet den ν. mit der röm. lex (s. u. Sp. 999f).

1. Gesetzesrecht. Die Bezeichnung für eine gesetzte Norm erklärte sich ursprünglich zumeist aus dem Akt ihrer Entstehung. Deshalb lauten die Namen für Gesetze ϑεσμός (von τιϑέναι, ‚festsetzen'), ῥήτρα (‚das Gesprochene', vgl. ῥῆμα) u. αἶνος (von ἁνδάνειν, ‚gefallen', etwa im Sinne von ‚Beschluss, der im darüber abstimmenden Gremium den meisten Anklang fand'); vgl. dazu Quass 5/14; Gschnitzer 4/6. In diese Gruppe ist auch das ψήφισμα einzureihen (s. u. Sp. 994/6). Demgegenüber erscheint ν. als ein abstrakter, vom Akt der Normerzeugung losgelöster Begriff. Ab dem 5. Jh. bezeichnet das Wort ν. neben ϑεσμός auch das Gesetzesrecht einer Polis (Kullmann 38). Solon benennt seine Gesetze selbst ϑεσμοί (frg. 31, 2; 36, 18 [158. 161 West]); später grenzt Andoc. 1, 81 die ν. des Solon von den älteren ϑεσμοί des Drakon ab: τέως δὲ χρῆσται τοῖς Σόλωνος νόμοις καὶ τοῖς Δράκοντος ϑεσμοῖς. Dieser Vermerk ist jedoch nicht im Sinne einer Kategorienbildung zu verstehen. Vielmehr könnte es sein, dass Andokides damit aus einer ex-post-Betrachtung dem solonischen Gesetzeswerk als dem Prototyp für N. eine ähnliche Bedeutung zusprechen wollte, wie sie im Rom der Republik hinsichtlich des Zwölftafelgesetzes zu beobachten ist, die als ‚die leges schlechthin' zitiert wurden (s. u. Sp. 1003). Eine Differenzierung zwischen ν. u. ϑεσμός ist auch deshalb nicht sinnvoll, da der zweite Begriff der enger gefasste ist u. erst ab dem 5. Jh. sukzessive von dem des ν. verdrängt wird (Gschnitzer 6). Dieser Prozess ist anhand von inschriftlichen Zeugnissen gut dokumentiert: So wird das delphische Zinsgesetz (Anf. 4. Jh. vC.; E. Schwyzer [Hrsg.], Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora [1923] 165 nr. 324; T. Homolle, La loi de Cadys sur le prêt à intérêt: BullCorrHell 50 [1926] 3/106) zwar einleitend als τεϑμός bezeichnet, im Gesetz selbst ist jedoch nur vom ν. zu lesen (zu ähnlichen Bsp. Quass 18f). Inschriftlich belegt ist ν. im Sinn von ‚Gesetz' erstmals im 5. Jh. vC. (H. van Effenterre / F. Ruzé, Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec 1 [Rome 1994] 91 nr. 19, 32; 377 nr. 106, 21; 2 [ebd. 1995] 79 nr. 19, 1), in Athen sogar erst 418/417 vC. (IG 1^3, 84, 25). Zur Legitimation u. Erzeugung der ν. s. u. Sp. 992/4. – Als Thesmotheten, ursprünglich ‚Gerichtsherren', wurden im klass. Athen sechs der neun Archonten bezeichnet, in deren Aufgabengebiet die Organisation der Gerichtsbarkeit fiel. Davon sind die Nomotheten zu unterscheiden: Ganz allgemein ist der Nomothet derjenige, der ‚die Normen setzt' (zu den archaischen Nomotheten s. u. Sp. 989/92). Im Athen des 4. Jh. vC. heißen die Mitglieder der gewählten Gesetzgebungskommission Nomotheten (zur Nomothesie s. u. Sp. 996f). In den Prozessreden des klass. Athen (5./4. Jh. vC.) kommt dem N. als Mittel der Argumentation u. des Beweises eine bedeutende Rolle zu, wobei hier wohl eher die Ehrfurcht vor der Autorität des Gesetzes der Polis denn die wortgetreue Interpretation einer Norm im Vordergrund stand (D. J. Kästle, N. μεγίστη βοήϑεια. Zur Gesetzesargumentation in der attischen Gerichtsrede: SavZsRom 129 [2012] 161/205).

2. Gewohnheitsrecht. Die Gleichsetzung des ν. mit dem Gesetz stellt gewissermaßen den Endpunkt einer Entwicklung dar, die der Begriff ausgehend von ‚dem, was zugeteilt wurde' über ‚Sitte, Brauch' genommen hat (s. o. Sp. 979f). Eine Brückenfunktion kommt hier dem Gewohnheitsrecht zu: Ein wiederholt gesetztes Verhalten (usus) verdichtet sich dort zu einer Norm, wo es in der Überzeugung (opinio iuris) geübt wird, dass es geboten sei u. Rechtswirkungen entfalte. Damit wird einem bestimmten Tun Rechts-

verbindlichkeit zugemessen; andererseits kann dieses Verhalten auch gefordert werden. Während im innerstaatlichen Bereich nur das Gesetz autoritative Kraft hatte (Wolff, Gewohnheitsrecht 115), stellt das Gewohnheitsrecht eine wesentliche Rechtsgrundlage für den zwischenstaatlichen Bereich dar (P. Low, Interstate relations in classical Greece [Cambridge 2007] 96f): So kann die rituelle Handlung, im Rahmen kriegerischer Auseinandersetzungen Tote zu bestatten, dann als gewohnheitsrechtlich fundiert angesehen werden, wenn es möglich ist, die Einhaltung der für die Totenbestattung notwendigen Kampfpausen von der Gegenpartei zu fordern u. durchzusetzen. Das Recht auf Totenbestattung u. vergleichbare etablierte Regeln sind dem Kriegsrecht im materiellen Sinne (ius in bello) zuzurechnen (Ph. Scheibelreiter, Die Idee vom gerechten Krieg. Zum Kriegsrecht im antiken Griechenland: G. Mandl / I. Steffelbauer [Hrsg.], Krieg in der Antiken Welt [2007] 294/301; ders., Völkerrecht bei Thukydides: E. Baltrusch / Ch. Wendt [Hrsg.], Ein Besitz für immer? [2011] 155/9; *Krieg); ebenso das ungeschriebene Verbot, Gefangene zu verstümmeln (Xen. hist. Gr. 2, 1, 31f). Historiker wie Thukydides oder Xenophon bewerten demnach das Verhalten von Krieg führenden Parteien als ‚dem Kriegsrecht gemäß' (κατὰ νόμους) oder ‚gegen das Kriegsrecht' (παρὰ νόμους; vgl. Scheibelreiter, Völkerrecht aO. 155f). Erstmals spricht schließlich Polybios von den ‚v. des Krieges' (v. τοῦ πολέμου; Polyb. 5, 11, 3). Auch das formelle Kriegsrecht (ius ad bellum, das Recht auf Kriegsführung) konnte mittels Verweisen auf einen N. oder die N. gestützt werden (Scheibelreiter, Idee aO. 303). Diese N. legitimierten ein bestimmtes Verhalten; dies umso mehr, wenn sie als gemeingriechische Rechtsanschauung (v. Ἑλλήνων) auftraten (vgl. Thuc. 1, 41, 1; 3, 58, 3. 67, 6; 4, 98, 2). Die v. Ἑλλήνων sind aber nicht nur im Kontext von Kriegsrecht belegt: So droht der Spartaner Glaukos seinen Vertragspartnern aus Milet, dass er gegen sie ‚die Gesetze der Griechen gebrauchen werde' (νόμοισι τοῖσι Ἑλλήνων χρήσομαι ἐς ὑμέας; Herodt. 6, 86, 2; Ph. Scheibelreiter, Der ungetreue Verwahrer in Herodot 6, 86: SavZsRom 125 [2008] 189f); zu einem weiteren Beispiel vgl. Herodt. 6, 130, 2, wo mit v. Ἀθηναίων das ‚Eherecht der Athener' umschrieben wird. Mit diesen v. sind keine positiven Gesetze gemeint, sondern ‚lebendige Rechtsanschauungen' (Herrmann 121). Dennoch ist insofern eine Einschränkung zu machen, als die Griechen das theoretische Konzept eines Gewohnheitsrechts, vergleichbar der röm. consuetudo, nie voll ausgebildet haben: Diese ‚positivistische Sichtweise' schlägt sich in der Bezeichnung von v. Ἑλλήνων als ἄγραφοι v. nieder, Gesetze also, deren Schöpfer nicht bekannt sind oder im *Mythos verortet werden müssen (Wolff, Gewohnheitsrecht 112; ders., Normenkontrolle 69f; M. Ostwald, Was there a concept ἄγραφος v. in Classical Greece?: Exegesis and argument, Festschr. G. Vlastos [Assen 1973] 70/104). So mutmaßt Hippias, als er im Gespräch mit Sokrates angesichts der Frage, wer denn die ἄγραφοι v. erlassen habe, auf die Götter verweist (Xen. mem. 4, 4, 19). – In diesen Zusammenhang passen auch die Worte der Antigone, die sich bzgl. der Pflicht, ihren toten Bruder zu bestatten, auf ἄγραπτα κἀσφαλῆ νόμιμα beruft u. dieses Recht in Gegensatz zu dem gesatzten Recht (Antigone spricht diesbezüglich von den κηρύγματα, also dem ‚bekanntgemachten Gesetz') der Polis Theben stellt (Sophocl. Ant. 454f; Ostwald 101f mit Lit.; E. M. Harris, Antigone the lawyer, or the ambiguities of N.: ders. / L. Rubinstein [Hrsg.], The law and the courts in ancient Greece [London 2004] 19/56). Ähnlich verweisen Demosthenes (zB. or. 10, 40; 45, 53) u. Isokrates (zB. 12, 169) auf das allgemeingültige ‚Naturgesetz'. Die Anwendung dieser ἄγραφοι v. vor athenischen Gerichten wird 403/402 vC. ausgeschlossen (Andoc. 1, 85. 87. 89; Wolff, Gewohnheitsrecht); die ἄγραφοι v. waren damit nicht schlichtweg ungültig, stellten aber vor Gericht keine Rechtsgrundlage für die Urteilsfindung mehr dar.

3. Nomos als Bezugsnorm des Vertragsrechts. Ein besonderes Phänomen ist die Verwendung von v. in kaiserzeitlichen Papyri im Zusammenhang mit Vertragsstrafen. So wird in Urkunden über die ‚Verwahrung' (παραθήκη) dem Verwahrer angedroht, dem Hinterleger bei Nichtrückgabe des Verwahrguts dessen doppelten Wert leisten zu müssen. Dazu wird häufig auf den v. τῶν παραθήκων verwiesen (zB. PAthen 28; zu weiteren Belegen Ph. Scheibelreiter, ‚... apotisato ten paratheken diplen kata ton ton parathekon nomon'. Zum sog. ‚n. ton parathekon' u. seinen Wurzeln im griech.

Recht: G. Thür [Hrsg.], Symposion 2009 [Wien 2010] 349_5). Die Urkunden, die diese Klausel enthalten, datieren in die Zeit zwischen 33 u. 364 nC. Ähnlich berufen sich BGU 2, 446 (169/77 nC.) in Zusammenhang mit der poena dupli auf einen v. über Leistung eines Angelds (ἀρραβών) durch den Käufer (v. τῶν ἀρραβώνων. ἐκτεί[σειν αὐτὴν τὸν ἀρραβῶνα διπλοῦν τῷ τῶν] | ἀρραβώνων νόμῳ); PBasel 7 (Preisigke, Sammelb. 1, 356f nr. 4434; 117/38 nC.) rekurriert auf einen v. τῶν ὑποθήκων. Was sich hinter diesen jeweiligen v. verbergen könnte, war Gegenstand zahlreicher Spekulationen: So wurde v. auch in diesem Kontext als Gesetz interpretiert. R. Taubenschlag (N. in the papyri: Journ. of Juristic Papyrology 2 [1948] 67f) vermutete, dass sich dahinter eine röm. Kaiserkonstitution verberge. Glaubhafter erscheint es, dass der v. τῶν παραθήκων / ἀρραβώνων / ὑποθήκων als gewohnheitsrechtliche Norm über die dem jeweiligen Geschäftstyp entsprechenden handelsüblichen Bedingungen zu verstehen ist; diese Usancen waren den Vertragspartnern bekannt u. bedurften keiner weiteren Ausführung (vgl. dazu É. Jakab, Risikomanagement beim Weinkauf [2009] 84/9). Der Begriff v. lässt diese Interpretation, die durch einen diachronen Rechtsvergleich gestützt werden kann, ohne weiteres zu (Scheibelreiter, Apotisato aO. 349/76).

b. Archaische Nomotheten. Um einem Gesetz Autorität u. Legitimation zu verleihen, wurden in der archaischen Epoche die N. als gottgegeben oder göttlich inspiriert verstanden: Heraklit definiert alle menschlichen N. bloß als Ableitung von dem einen, göttlichen Gesetz (VS 22 B 114: τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου, ‚Alle menschlichen Gesetze werden von dem einen, göttlichen genährt'). Auch bei Xenophon (mem. 4, 4, 19; s. o. Sp. 983) wird auf die göttliche Gesetzgebung Bezug genommen. In Plat. leg. 1, 624a meint Kleinias auf die Frage, ob als Urheber des Rechts ein Mensch oder ein Gott angesehen werde: θεός, ὦ ξένε, θεός, ὥς γε τὸ δικαιότατον εἰπεῖν· (‚Ein Gott, Fremder, ein Gott, wie man vollkommen gerechtfertigt sagen muss'). H. Barta (‚Graeca non leguntur?' 2, 1 [2011] 457) bringt diese Vorstellung mit dem Streben nach der Unabänderbarkeit von Gesetzen in Zusammenhang (s. u.). – Als ‚Normsetzer' in Bezug auf die Begründung ihres Kultes wurden auch Götter wie Demeter Thesmophoros angesehen (A. B. Stallsmith, The name of Demeter Thesmophoros: GreekRomByzStud 48 [2008] 115/31). Auch Orpheus ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Als erste Nomotheten gelten die Zeussöhne u. späteren Unterweltsrichter Radamanthys (der jedoch wohl mit einem namensgleichen kretischen Gesetzgeber verwechselt worden sein könnte; vgl. Hölkeskamp 47) u. Minos (Ephor.: FGrHist 70 F 147 = Strab. 10, 4, 8; Ephor.: FGrHist 70 F 149 = Strab. 10, 4, 19; Ephor.: FGrHist 70 F 174 = Clem. Alex. strom. 1, 170, 3). Eine erste Einbettung in einen historischen Rahmen erfährt die Vorstellung vom gottgegebenen Gesetz in den teilweise legendenhaften Biographien historischer Gesetzgeber (νομοθέται; vgl. zu diesen die kritische Gesamtschau bei Aristot. pol. 2, 8, 1273b/1274b; weiters sollen Theophrast nach Diog. L. 5, 45; Cic. leg. 2, 15; Att. 6, 1, 18 oder Hermippos nach Athen. dipnos. 14, 619B über sie geschrieben haben): So sei zB. die Rhetra, die spartanische Verfassung, dem Lykurg von Apollo diktiert worden (Plat. leg. 1, 624a. 632d; Aristot. frg. 535; Ephor.: FGrHist 70 F 149 = Strab. 10, 4, 19; Ephor.: FGrHist 70 F 174 = Clem. Alex. strom. 1, 170, 3). Zu diesen archaischen νομοθέται oder αἰσυμνῆται (‚Schiedsrichter') gehören Vertreter der später zu den sieben Weisen gezählten Staatsmänner wie Solon v. Athen, Periander v. Korinth oder Pittakos v. Mytilene. Nach Hölkeskamp 44/58 weisen deren (teilweise im 4. Jh. vC. harmonisierten) Biographien folgende Gemeinsamkeiten auf (vgl. Szegedy-Maszak; M. Gagarin, Early Greek law [Berkeley 1986]; Gehrke 20/5; J. D. Lewis, Early Greek lawgivers [Bristol 2007]): 1) Der Nomothet verfügt über eine ‚intellektuelle Genealogie'. So gilt etwa Zaleukos v. Lokroi Epizephyrioi als Schüler des Pythagoras, Charondas v. Katane wiederum als Schüler des Zaleukos (Diod. Sic. 12, 20, 1; Suda s. v. Ζάλευκος [2, 499 Adler]; Aristox. frg. 43 Wehrli; Iambl. vit. Pyth. 104. 130. 172. 267; Sen. ep. 90, 2); 2) Der archaische Nomothet begibt sich auf Reisen, um so andere Gesetze u. Verfassungen kennenzulernen: Zaleukos nimmt sich verschiedenste N. anderer Poleis zum Vorbild für seine eigene Tätigkeit (Ephor.: FGrHist 70 F 139 = Strab. 6, 1, 8). Mit diesen Bildungsreisen der Gesetzgeber wurde ex post versucht, die Tatsache zu erklären, dass die von verschiede-

nen Nomotheten erlassenen Gesetze einzelner Poleis vergleichbare Inhalte aufwiesen (Hölkeskamp 46); 3) Wie bei Lykurg beruht die *Inspiration zur eigenen Gesetzgebung oft auf göttlicher Mitwirkung (vgl. dazu Plat. apol. 24e; Crit. 5a); 4) Der αἰσυμνήτης tritt in einer internen Krisensituation seiner Polis auf den Plan u. wird deshalb mit der Gesetzgebung betraut (Ch. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen[6] [2011] 225; Bleicken 216; Hölkeskamp 49; Ph. Scheibelreiter, Pharmakos, aries u. talio. Rechtsvergleichende Überlegungen zum frühen röm. u. griech. Strafrecht: R. Rollinger / M. Lang / H. Barta [Hrsg.], Strafe u. Strafrecht in den antiken Welten [2012] 33); vgl. Gehrke 20 über Solon: ‚Die Grundkonflikte, denen sich Solon konfrontiert sah, waren also ... die gerechte Verteilung des Ackerlandes u. die damit zusammenhängende, nicht minder elementare Frage nach der persönlichen u. politischen Freiheit'; 5) Nach Publikation ihrer Gesetze ist es das Ziel der Nomotheten, diesen (unabhängig von ihrer eigenen Person) immerwährende Gültigkeit zu verleihen. Nur so ist es zu erklären, dass Solon nach der Erstellung seiner Gesetze Athen für zehn Jahre verlassen haben soll (Herodt. 1, 29, 2; Aristot. resp. Ath. 7, 2; 11, 1, 1; Plut. vit. Sol. 25/9; vgl. Dihle 133f). Lykurg habe dies erreicht, indem er die Spartaner schwören ließ, bis zu seiner Rückkehr die Verfassung nicht zu ändern; er habe hierauf Sparta verlassen u. sei nie mehr zurückgekehrt (Plut. vit. Lycurg. 29, 1/5; Thuc. 1, 18, 1; Diod. Sic. 7, 12, 8). Zaleukos (Demosth. or. 24, 139/41) u. Charondas (Diod. Sic. 12, 17, 3/5) hätten unter anderem normiert, dass eine Gesetzesänderung in der Volksversammlung nur mit der Schlinge um den Hals eingebracht werden könne; damit wurde das dem Antragsteller drohende Todesurteil für den Fall eines Misserfolges angedeutet (zu diesem Motiv in ähnlichem Kontext vgl. Szegedy-Maszak 207; V. Ghezzi, I Locresi e la legge del laccio: Dike 8 [2005] 103/13; Scheibelreiter, Pharmakos aO. 37); 6) Schließlich entspricht es dem Topos, dass die Gesetze für alle verbindlich sein sollen u. letztlich auch dem Gesetzgeber selbst zum Verhängnis werden: So sei Charondas entgegen seiner eigenen N. bewaffnet in der Volksversammlung erschienen u. habe sich daraufhin umgebracht (Diod. Sic. 12, 19, 1; Val. Max. 6, 5 ext. 4). – Einzelne Gesetze oder gar Verfassungen herausragenden, damit betrauten αἰσυμνῆται zuzuschreiben, wie es spätestens im 4. Jh. vC. erfolgte, entspricht in letzter Konsequenz auch dem sophistischen Prinzip der Suche nach einem πρῶτος εὑρετής (Hölkeskamp 56). Jenseits dieser späteren Topik gilt als gesichert, dass mit einzelnen Persönlichkeiten wie zB. Drakon die Aufzeichnung des athenischen Blutrechts verbunden werden kann (erhalten in einer Abschrift IG 1^3, 104, 10/25; M. Gagarin, Drakon and the early Athenian homicide law [New Haven 1981]; R. Westbrook, Drakon's homicide law: E. Harris / G. Thür [Hrsg.], Symposion 2007 [Wien 2008] 3/16; E. Ruschenbusch, Solon. Das Gesetzeswerk. Frg., hrsg. von K. Bringmann [2010] 30/6; G. Thür, Die Todesstrafe im Blutprozess Athens: Journ. of Juristic Papyrology 20 [1990] 143/56). Auf archaische Gesetzgeber wie Solon gehen wiederum wesentliche neue Rechtseinrichtungen wie die Popularklage zurück (Solon frg. 40. 138 [E. Ruschenbusch, Σόλωνος νομοί (1966) 83f. 121f]; ders., Solon aO. 77/9). Darüber hinaus erfolgt, trotz der religiösen Legitimierung der Gesetze dank ihrer Zuschreibung zu einzelnen Personen, auch eine schrittweise Säkularisierung des Rechts, da das menschliche Handeln nun in den Mittelpunkt gestellt u. ein bestimmtes Tun / Unterlassen sanktioniert wird (Gehrke 22). Bedeutsam ist ferner die mit den archaischen Nomotheten einsetzende zunehmende Verschriftlichung u. Publikation von N. wie auf den Axones / Kyrbeis des Solon (Wolff, Gewohnheitsrecht 111 spricht diesbezüglich von der ‚großen Kodifikationsbewegung des 7./5. Jh.'; vgl. M. Gagarin, Inscribing laws in Greece and the Near East: H.-A. Rupprecht [Hrsg.], Symposion 2003 [Wien 2006] 9/20; ders., From oral law to written laws: E. Cantarella [Hrsg.], Symposion 2005 [ebd. 2007] 3/17; ders., Writing Greek law [Cambridge 2008]).

c. Gesetzgebungsverfahren. 1. Archaische u. klass. Polis. Neben den archaischen Nomotheten ist inschriftliches Material für die Gesetzgebung der vorklass. Epoche erhalten (bis zum 5. Jh. vC.; gesammelt bei R. Koerner, Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griech. Polis [1993]; van Effenterre / Ruzé aO. [o. Sp. 986]). Eine herausragende Stellung nimmt die große Gesetzesinschrift von Gortyn auf *Kreta ein, die um 450 vC. aufgezeichnet worden ist u. Regelungen zu Prozess-, Status-, Familien- u. Erbrecht enthält

(G. Thür, Elemente der Vergleichbarkeit von Gesetzgebung: Burckhardt / Seybold / v. Ungern-Sternberg 77/85). Inschriften dieser Größe stellen aber nicht die Regel dar. Zumeist als Anlassgesetze konzipiert, lassen die so erhaltenen Texte archaischer Gesetze keinen schematischen Aufbau erkennen; zudem fehlen oft einleitend Bezugnahmen auf den legislativen Prozess u. die diesen durchführenden staatlichen Institutionen. – Im 5. Jh. vC. basiert das Gesetzgebungsverfahren in Athen auf Abstimmungsergebnissen in der Volksversammlung (ἐκκλησία). Gesetzgeber ist damit der Demos selbst, wobei er sich zur Ausarbeitung u. Vorbereitung von Beschlüssen eigener Kommissionen (συγγραφεῖς) bedienen konnte. Grundsätzlich erfolgt die Gesetzgebung in der Volksversammlung einer Polis. Wesentliches Prinzip der athenischen Demokratie ist, dass jedem einzelnen Mitglied der ἐκκλησία ein Initiativrecht zukam, wobei die Anträge dann im Rat (βουλή) vorweg beraten wurden. Die βουλή formulierte hierauf einen Vorbeschluss (προβούλευμα) vor, der bereits einen Gesetzesentwurf enthalten konnte u. von der ἐκκλησία nur mehr gebilligt oder abgelehnt werden musste, aber auch durch Gegenantrag abgeändert werden konnte. Die Abstimmung über ein Gesetz erfolgte mittels Handzeichen (χειροτονία). Andererseits konnte das προβούλευμα auch nur als Grundlage für eine Verhandlung in der ἐκκλησία dienen. Die probuleutische Tätigkeit der βουλή gilt als das ‚Kernstück des politischen Entscheidungsprozesses' (Bleicken 237). Auf diesem Zusammenspiel der Institutionen Rat u. Versammlung beruhte die Legislative im Wesentlichen auch in anderen demokratisch verfassten Gemeinden. Der Prolog eines Gesetzes nahm folglich auf Rat u. Volksversammlung Bezug, was in einleitenden Formeln wie ἔδοξε τῆι βουλῆι καὶ τῶι δήμωι (‚es entschied das Volk u. der Rat') zum Ausdruck kam. – Diese Institutionen wirkten auch in den oligarchisch verfassten Poleis wie Sparta an der Legislative mit. A. Luther (Könige u. Ephoren. Unters. zur spartanischen Verfassungsgesch. [2004] 49/53) unterscheidet dafür drei Phasen der Gesetzgebung: Nach Anträgen durch Volksvertreter in der Volksversammlung (denkbar ist hier die Initiative der Ephoren) wurde in einem zweiten Schritt der Ältestenrat (γερουσία) damit befasst; auch dem spartanischen Rat (dem auch die Könige angehörten) kam so eine probuleutische Funktion zu (M. Dreher, Athen u. Sparta[2] [2012] 53). Die Abstimmung erfolgte hernach durch zustimmenden oder ablehnenden Zuruf in der Volksversammlung (vgl. Thuc. 1, 87, 2; Plut. vit. Lycurg. 6, 6). – Vertiefend dazu: K. Bringmann, Die Große Rhetra u. die Entstehung des spartanischen Kosmos: Historia 24 (1975) 513/38; ders., Die soziale u. politische Verfassung Spartas. Ein Sonderfall der griech. Verfassungsgeschichte?: Gymn 87 (1980) 465/84; Luther aO.; M. Dreher, Die Primitivität der frühen spartanischen Verfassung: A. Luther / M. Meier / L. Thommen (Hrsg.), Das frühe Sparta (2006) 43/62; A. Maffi, Recht u. Rechtsprechung in Sparta: ebd. 63/72.

2. Nomos u. ψήφισμα. In der politischen Philosophie des Aristoteles wird v. als (Verfassungs-) Gesetz mehrfach auch in Gegensatz zum anlassbezogenen Volksbeschluss (ψήφισμα) gestellt (Dihle 127): So kritisiert Aristoteles, dass die Polis eher durch ψηφίσματα als durch v. regiert würde (pol. 4, 4, 1292a 1/38; vgl. resp. Ath. 41, 2). Dass dieser Gegensatz für das 5. Jh. vC. nicht notwendigerweise angenommen werden muss, belegen andere Quellen, die die beiden Begriffe teilweise synonym verwenden (Xen. hist. Gr. 1, 7, 23. 25; Wolff, Normenkontrolle 76; Bleicken 217). Das Wort ψήφισμα bezeichnet das Ergebnis des Willensbildungsprozesses einer Volksversammlung, der sich von dem einer einfachen Abstimmung mittels Handzeichens (χειροτονία) durch die Verwendung von Stimmsteinen (ψῆφοι) unterschied. Eine synonyme Verwendung der Begriffe kann dort vermutet werden, wo den ψηφίσματα ein dem v. entsprechender, sachlicher Gehalt zugebilligt werden kann, es sich also nicht um nur einen v. ergänzende Regelungen handelt (so Quass 28/30). Ein Unterschied zwischen beiden Rechtsnormen ist vor allem dort anzunehmen, wo beide nebeneinander in Aufzählungen genannt werden wie im Eid der athenischen Richter (Heliasteneid), der mit den Worten beginnt: ‚Ich werde abstimmen gemäß den Gesetzen u. den Beschlüssen des Volks der Athener u. des Rates der 500' (ψηφιοῦμαι κατὰ τοὺς νόμους καὶ τὰ ψηφίσματα τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων καὶ τῆς βουλῆς τῶν πεντακοσίων; Demosth. or. 24, 149). Aeschin. or. 1, 177f betont, dass im Unterschied zu den ψηφίσματα die v. mit Blick

auf das ‚Rechte' (δίκαιον) u. ‚Nützliche' (συμφέρον) erzeugt würden, frei von Gewinnstreben u. persönlichem Vorteilsdenken einzelner; Thukydides spricht in diesem Zusammenhang von ‚unverbrüchlichen Gesetzen' (v. ἀκίνητοι; Thuc. 3, 37, 3; E. Braun, N. ἀκίνητοι: JahreshÖstInst 40 [1953] 144/50; zum Topos der Unabänderbarkeit der v.: Thuc. 1, 71, 3; 6, 18, 7; Aeschyl. Eum. 693f; vgl. o. Sp. 991). – Ein formaler Gegensatz zwischen v. u. ψήφισμα wird am Beginn des 4. Jh. vC. virulent. Nach dem oligarchischen Umsturz u. der Restauration der Demokratie in Athen war 410 vC. aus Erwägungen der Rechtssicherheit die Redaktion der älteren Gesetze in die Wege geleitet worden. Für die Tätigkeit der 410 vC. eingesetzten Kommission der ‚Aufzeichner der Gesetze' (τῶν νόμων ἀναγραφεῖς) lassen sich drei Phasen (410/404, 404/403 u. 403/399 vC.) unterscheiden. Ausgehend von den Gesetzen der großen Gesetzgeber Drakon u. Solon wurde der bisherige Bestand an N. geprüft, adaptiert u. das Verfahren 399 vC. mit der Publikation der N. an der Wand der Stoa basileios auf der athenischen Agora abgeschlossen (E. Ruschenbusch, Der sog. Gesetzescode vJ. 410 vC.: Historia 5 [1956] 123/8; A. Natalicchio, Sulla cosidetta revisione legislative in Atene alla fine del 5 sec.: Quaderni di storia 32 [1990] 61/90; N. Robertson, The laws of Athens. 410/399 BC: JournHellStud 110 [1990] 43/75; P. J. Rhodes, The Athenian code of laws. 410/399 BC: ebd. 111 [1991] 87/100). – Da auch ein neues Verfahren zur Gesetzgebung eingeführt wurde (zur Nomothesie s. u.), wurde künftig streng zwischen N. u. konkreten Volksbeschlüssen differenziert. Erst das Nomothesieverfahren schuf also eine ‚Hierarchie' der Rechtsnormen, da den einsehbaren, publizierten N. zuwiderlaufende Volksbeschlüsse mittels einer γραφὴ παρανόμον anfechtbar waren (Wolff, Normenkontrolle 75f). Die bei den attischen Rednern mehrfach belegte Grundregel, dass ein v. einem ψήφισμα im Zweifelsfall vorzugehen habe (Andoc. 1, 87; Demosth. or. 23, 87; Hyperid. adv. Ath. 5, 22 [81 Jensen]), ist aber nicht als Element eines ‚Stufenbaus der Rechtsordnung nach derogatorischer Kraft' zu verstehen, sondern basiert auf dem Prinzip, dass ein v. maßgeblicher sein sollte als ein ψήφισμα (Wolff, Normenkontrolle 76; Quass 40/4). Auch könnte man in der Unterscheidung zwischen der anlassbezogenen, veränderlichen u. der generell-abstrakt formulierten, unabänderbaren Norm einen Reflex des sophistischen Begriffspaars v. u. φύσις sehen. Zur Diskussion um die Unterscheidung zwischen v. u. ψήφισμα in juristisch-konstitutionellem u. philosophischem Sinn vgl. L. Lepri Sorge, Ai confini fra n. e psephisma: A. Biscardi (Hrsg.), Symposion 1974 (1979) 322/6.

3. Nomothesie. Auf Grundlage des Volksbeschlusses des Teisamenos 403 vC. (wörtlich wiedergegeben in Andoc. 1, 83; vgl. ebd. 1, 81; Xen. oec. 14, 4) wird in Athen ein neues Verfahren zur Gesetzgebung bzw. Abänderung bestehender Gesetze eingeführt: Am Beginn eines Amtsjahres (am 11. des Monats Hekatombaion) wurden die bestehenden Gesetze im Rahmen einer Abstimmung (ἐπιχειροτονία νόμων) überprüft (vgl. Demosth. or. 20, 89/94; 24, 20/4). Dabei wurde auch die Frage gestellt, ob die geltenden Gesetze noch ausreichten (ebd. 24, 20). Bei gegenteiligem Votum kam es zur ἐπανόρθωσις τῶν νόμων (ebd. 24, 22) u. jeder Bürger war berechtigt, einen neuen Gesetzesantrag einzubringen (ebd. 24, 25). War in einer Volksversammlung die Überprüfung der Gesetze beschlossen worden, folgte ein förmliches Verfahren vor einem Gerichtshof (mit 501, 1000 oder 1001 νομοθέται; vgl. Andoc. 1, 81; Pollux 8, 101 [2, 101 Bethe]; Demosth. or. 24, 27). In diesem Verfahren traten fünf gewählte Bürger als Verteidiger (σύνδικοι, συνήγοροι) der abänderungsbedürftigen Gesetze auf, die endgültige Entscheidung wurde dann im Dikasterion mittels absoluter Mehrheit gefällt. Anfechtbar blieben diese N. jedoch wegen materieller (mit der γραφὴ νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι) oder wegen formeller (mit der γραφὴ παρανόμων) Mängel (s. u.). – Neben dieser Form der Gesetzesüberprüfung am Beginn eines Amtsjahres waren spätestens ab der Mitte des 4. Jh. die Thesmotheten regelmäßig damit betraut (Aeschin. or. 3, 38/40; Harpocr. s. v. Θεσμοθέται [128 Keaney]); darüber hinaus konnten Bürger Gesetzesänderungen auch außerordentlich beantragen. Damit waren die im Verfahren der Nomothesie erzeugten Beschlüsse als v. deutlicher von den ψηφίσματα der Volksversammlung abgegrenzt. Tatsächlich passierten in der Zeit von 403-2/322 vC. in Athen jedoch, im Gegensatz zu zahlreichen ψηφίσματα, nur neun v. das Nomothesie-Verfahren. – U. Kahrstedt, Untersuchun-

gen zu athenischen Behörden: Klio 31 (1938) 1f; M. H. Hansen, The Athenian ecclesia 1/2 (Copenhagen 1983/89); ders., Athenian Nomothesia: GreekRomByzStud 26 (1985) 345/71; M. Piérart, Athènes et ses lois: RevÉtAnc 89 (1987) 21/37; P. J. Rhodes, Nomothesia in fourth-cent. Athens: ClassQuart NS 35 (1985) 55/60; Bleicken 216/25.

4. Normenkontrolle. Im späten 5. Jh. werden in Athen zwei Instrumente der Normenkontrolle geschaffen: Die spätestens 415 vC. eingeführte γραφὴ παρανόμων, mittels derer jeder Bürger beantragen konnte, einen v. oder ein ψήφισμα, welche nicht im Einklang mit den Gesetzen standen, zu verhindern u. deren Antragsteller zu bestrafen (Andoc. 1, 17. 22; Plut. dec. orator. vit. Antiph. 833E; Xen. hist. Gr. 1, 7, 12f), u. die γραφὴ νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι, mittels derer vor allem v. auf ihre Kompatibilität mit den bestehenden Gesetzen hin geprüft u. angefochten werden konnten (Aristot. resp. Ath. 59, 2; Demosth. or. 20; 24, 33; zur Abgrenzung der beiden Klagen: Pollux 8, 87 [2, 128 B.]). Grundlegend zu beiden Klagen ist die Arbeit von Wolff (Normenkontrolle), der zufolge beide Klagen gleichzeitig konzipiert worden waren; er definiert die Zwecke mit der ‚Abschirmung des bestehenden Rechtssystems gegen die Launenhaftigkeit der von Demagogen aufgestachelten Masse‘ (γραφὴ παρανόμων; ebd. 41) u. der ‚Sicherung ... einer wirklich dem Interesse u. dem Willen der Bürgerschaft entsprechenden u. möglichst widerspruchsfreien Fortbildung oder Modifizierung des Rechtssystems durch die sich im Wege der Nomothesie vollziehende Gesetzgebung‘ (γραφὴ νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι; ebd.).

5. Nomos im Hellenismus. In den Diadochenstaaten wird der Monarch als personifizierter N. angesehen, von dem alles Recht ausgeht (Joh. Stob. 4, 7, 61 [4, 263 Wachsmuth / Hense]). Der ‚beseelte N.‘ (v. ἔμψυχος) erklärt sich einerseits aus dem Ideal des durch Ausbildung u. Stellung besonders ethisch begabten Monarchen, andererseits aus seinem übermenschlichen Charisma (so Dihle 132f). Die Gesetzgebung oblag daher dem König, der generelle ‚Anordnungen‘ (διαγράμματα) traf u. in Einzelfällen ‚Dekrete‘ (προστάγματα) erlassen konnte. Inhaltlich bezogen sich diese Gesetze neben steuerrechtlichen Fragen etwa auf Amnestiegesetze. Umstritten ist neuerdings, ob es das wörtlich nicht überlieferte, sog. große ‚Justizdiagramma‘ Ptolemaios’ II (280 vC.), das verfahrensrechtliche Regelungen enthalten haben soll, tatsächlich gegeben habe (H.-A. Rupprecht, Kleine Einführung in die Papyruskunde [2005] 95). – In römischer Zeit bedeutet v. in griechischen Übersetzungen aus dem Lat. vor allem lex (H. J. Mason, Greek terms for Roman institutions [Toronto 1974] 69); andere Rechtserzeugungsnormen wie mandatum, edictum, decretum, rescriptum, responsum oder constitutio werden nicht mit v., sondern jeweils mit spezielleren Termini in Bezugnahme auf ihre Normqualität übersetzt (vgl. dazu die Aufstellung ebd. 131). In byzantinischer Zeit kann v. auch synonym für κανών verwendet werden (H. Ohme, Art. Kanon I [Begriff]: o. Bd. 20, 5f). Einige größere Gesetzeswerke oströmischer Kaiser tragen v. im Titel, so zB. die ‚Bauerngesetze‘ (v. γεωργικοί; 7./8. Jh. nC.; P. E. Pieler, Das AT im Rechtsdenken der Byzantiner: S. N. Troianos [Hrsg.], Analecta Atheniensia ad ius Byzantinum spectantia 1 [Athen 1997] 81/113), das sog. rhodische ‚Seegesetz‘ (v. Ῥωδίων ναυτικός; 7./8. Jh. nC.; D. G. Letsios, N. Ῥωδίων ναυτικός [Rhodos 1996]) oder das ‚Militärgesetz‘ (v. στρατιωτικός; 6./8. Jh. nC.).

d. Nomoi als literarische Gattung. Werke mit dem Titel ‚N.‘ sind unter den Namen von Platon u. Theophrast erhalten. Platon entwirft in seinem Dialog die fiktive Rechtsordnung für eine Kolonie Athens (Magnesia), wobei er sich am attischen Recht orientiert u. deswegen auch als Rechtsquelle seiner Zeit verstanden u. ausgewertet werden kann (vgl. zB. E. Ruschenbusch, Ein altgriech. Gesetzbuch. Aus dem Kontext von Platons Gesetzen herausgehoben u. in das Dt. übersetzt [2001]). Das unterscheidet die platonischen ‚N.‘ von anderen ontologischen Werken des Philosophen, die sich dem Thema N. widmen (s. o. Sp. 983). Einen wesentlichen Teil nehmen in dem platonischen Dialog die Religionsgesetze ein: So werden die Zuweisung von Land an die Götter (5, 738b/e), weiters die sakralen Ämter (6, 759a/760a), die Organisation der Götterfeste (6, 771a/772d) u. Opfergesetze (8, 828a/d) geregelt. Im Strafrecht der ‚N.‘ schickt Platon dem Gesetz gegen Götterfrevel (10, 907e/908b) einen langen Exkurs über Atheismus u. *Gottesbeweis voraus (10, 884a/910d). Die platonischen ‚N.‘ haben ihr römisches Pendant in Ciceros frag-

mentarisch erhaltener Schrift De legibus. Die drei erhaltenen Bücher dieses Dialoges widmen sich der Diskussion über das ideale Gesetz, das Cicero als von göttlicher Vernunft inspiriert versteht (A. R. Dyck, A commentary on Cicero, De legibus [Ann Arbor 2004]). – Die nur in Fragmenten erhaltenen ‚N.' des Theophrast könnten als Lehrbuch verfasst worden sein, das in der aristotelischen Tradition stehend Gesetze verschiedener Poleis miteinander kontrastiert (A. Szegedy-Maszak, The Nomoi of Theophrastus [New Haven 1987]; W. W. Fortenbaugh, Theophrastus 2 [New Brunswick 1992]). Der komparatistische Ansatz wird anhand des längsten erhaltenen Textes der Slg. zum Kaufrecht deutlich, wo dessen Reglementierung in Mytilene, Athen, Kyzikos, Thurioi, Ainos, Katane u. in den platonischen ‚N.' dargestellt u. verglichen wird (frg. 21 Szegedy-Maszak = frg. 650 Fortenbaugh). Als ‚N.' wird auch ein anonymes Werk bezeichnet, das der pseudodemosthenischen zweiten Rede gegen Aristogeiton (or. 25) zugrunde liegt (dagegen Gigante 268/92).

III. Rom. a. Lex-Begriff. Nur teilweise decken sich der Anwendungsbereich der Begriffe v. u. lex. Das Gesetzesrecht steht dem gottgegebenen u. gelebten ‚Recht der Väter' (mos maiorum) gegenüber, das, im Unterschied zum Gewohnheitsrecht im Sinne der consuetudo (s. unten), nicht aus von Rechtsüberzeugung getragener Übung eines bestimmten Verhaltens begründet, sondern als seit alters her gegeben u. tradiertes Recht empfunden wird. Die lex hingegen wird für einen konkreten Anlassfall u. einen bestimmten Adressatenkreis geschaffen. Lex wird etymologisch in Zusammenhang mit legere, ‚lesen' / sammeln' gebracht; nach Walde / Hofmann, Wb.[3] 1, 789f s. v. lex ist diese Ableitung lautlich zulässig. Nach Wieacker 277 ist die lex daher ursprünglich eine ‚einseitige, sprachlich artikulierte, rechtliche Festsetzung'. Andererseits könnte in dem Wort lex die Bindung ausgedrückt werden, die durch das rituelle Sprechen einer Formel geschaffen wird (Kaser 30). Kaser mutmaßt weiter, dass dies die Zustimmung eines Gegenübers verlangt habe; dieses Gegenüber konnte die Volksversammlung, in der ein Gesetzesvorschlag vorgebracht wurde (lex publica), oder ein Vertragspartner (lex privata) sein. Im Gegensatz zum v. ist unter den Begriff der lex das Gewohnheitsrecht (consuetudo) nicht subsumierbar. Dass das Gewohnheitsrecht als eigene Rechtsquelle angesehen wurde, beweist zB. die Tatsache, dass in der lex Antonia de Termessibus (71 vC.; Riccobono, Fontes[2] 1, 137) neben lex u. ius auch consuetudo als Rechtsquelle für Beziehungen Roms mit der kleinasiatischen Stadt Termessus Maior angeführt wird (D. Nörr, Divisio u. Partitio [1972] 14; zum lex-Begriff der Spätantike vgl. auch Kussmaul; Liebs; zum zentralen röm. Begriff der mos u. der consuetudo J. Ranft, Art. Consuetudo: o. Bd. 3, 279/90, bes. 382/5).

b. Lex privata. Unter leges privatae (der Begriff ist nur Ulp.: Dig. 8, 4, 13 belegt) können einerseits Vereinbarungen des Staats mit einem Unternehmer im Sinne von Privatwirtschaftsverwaltung verstanden werden (so zB. die lex metalli Vipascensis; CIL 2, 788), andererseits betreffen sie Vereinbarungen Privater miteinander. Dabei sind die leges ursprünglich Nebenabreden, die der verfügende Eigentümer seinem Kontrahenten auferlegt u. denen dieser im Rahmen eines Rechtsgeschäfts zustimmen muss. Als solche einseitigen, zum Formular hinzutretenden Erklärungen gelten etwa die Nebenabreden bei dem altröm. Verfügungsgeschäft der mancipatio (leges mancipio dictae). So sehen die Zwölftafeln eine Bestimmung vor, dass das, was bei mancipatio vereinbart wird (nuncupatio), gültiges ius darstellen soll (cum nexum faciet mancipiumve, uti lingua nuncupasset, ita ius esto [XII tab. 6, 1 (Bruns, Fontes[7] 25)]). Zu solchen typischen Nebenabreden gehört etwa, dass das Verfügungsobjekt einer bestimmten Verwendung zugeführt werden soll (zB. dass der Sklave freigelassen werden soll [ut emancipetur]) oder nicht zugeführt werden dürfe (zB. dass die Sklavin nicht der Prostitution zugeführt werden dürfe [ne serva prostituatur]). Ein Verstoß der verpflichtenden Partei (mancipium accipiens) gegen diese Abrede hat dingliche Wirkung u. lässt das Eigentum an den mancipium dans zurückfallen. Später hat lex contractus ganz allgemein die Bedeutung von vertraglicher Bestimmung (vgl. Ulp.: Dig. 16, 3, 1, 6). Eine klass. Nebenabrede beim Kaufvertrag stellt später auch die lex commissoria (Verfallsabrede in Bezug auf das Eigentum an der Ware bei Nichtzahlung des Preises) dar.

c. Lex publica. Die klass. Kataloge der Juristen Gaius (inst. 1, 2) u. Papinian (Dig. 1, 1,

7, 1 praef., Pap. 2 def.) zählen die leges neben den plebiscita, senatus consulta, constitutiones / decreta principum, edicta u. der Rechtsmeinung anerkannter Juristen (responsa / auctoritas prudentium) zu den Rechtsquellen des ius civile. – Ursprünglich wurden wohl von einem Amtsträger konkrete Anlassgesetze aufgrund seines Imperiums erlassen (leges datae). Als solche werden die leges regiae vor allem sakralen Inhalts verstanden. Sie sind erst aus späterer Zeit überliefert u. werden unter dem Schlagwort ius (civile) Papirianum zusammengefasst (benannt nach dem Pontifex Maximus Papirius vJ. 509 vC., dem die Slg. der Gesetze zugeschrieben wird; vgl. Pompon.: Dig. 1, 2, 2, 2; Paul.: Dig. 50, 16, 144; Macrob. Sat. 3, 11, 5; vgl. die Slg. der leges regiae bei G. Franciosi, Leges regiae [Napoli 2003]; S. Tondo, Leges regiae e paricidas [Firenze 1973]). – Die Interpretation der Gesetze sowie die Erteilung von Rechtsgutachten (responsa) kommt in der Frühzeit den Pontifikalkollegien zu. Da die pontifices diese Tätigkeit auch für den (davon getrennten) Bereich des Sakralwesens ausübten, entwickelt sich auch im Bezug auf das Rechtswesen ein starker Formalismus (zB. im Verfahren der legisactiones; Kaser 28). Aufgrund des priesterlichen Monopols entwickelt sich nur langsam eine profane Jurisprudenz (Wieacker 525). – Leges datae als vom Amtsträger erlassene Gesetze treten seit der Einbindung der Volksversammlung in die Gesetzgebung (leges rogatae; s. unten) immer mehr in den Hintergrund u. kommen etwa zur Regelung von Materien, die nicht römische Bürger betreffen, zur Anwendung. So sind die vom Kaiser für municipia erlassenen Stadtverfassungen wie die lex Ursonensis oder die lex Irnitana (beide im heutigen Spanien) leges datae (zu letzterer vgl. D. Nörr, Lex Irnitana c. 84 IXB 9-10: SavZsRom 124 [2007] 1/24; J. G. Wolf, Die Lex Irnitana [2011]). – Daneben erfolgte die Gesetzgebung in der röm. Republik, wie in der klass. griech. Polis, in der Volksversammlung (comitia centuriata, später auch den comitia tributa) auf Antrag eines *Magistrats (lex rogata). Der Magistrat (zB. die Konsuln) beantragte ein Gesetz (oft nach Vorberatung mit dem Senat), das dann über drei Wochen ausgehängt wurde (promulgatio) u. diskutiert werden konnte, ehe in der Volksversammlung nach Vortrag u. Diskussion der Gesetzesvorlage (rogatio) darüber abgestimmt wurde. Die Abstimmung erfolgte ursprünglich öffentlich, erst ab der lex Gabinia vJ. 139 vC. geheim mittels Abgabe von Täfelchen (tabellae), auf die für eine Zustimmung VR (uti rogas, ‚wie Du vorträgst'), für eine Ablehnung A (antiquo, ‚ich spreche dagegen') geschrieben war u. die in eine dafür vorgesehene ‚Urne' (cista) geworfen wurden. Schließlich wurden die leges von Herolden vorgetragen (renuntiatio) u. publiziert. Auf die erste so beschlossene lex rogata könnte Cicero (rep. 2, 53) anspielen, als letzte lex rogata gilt ein von Kaiser Nerva beantragtes Ackergesetz (96/98 nC.). – Der Text der leges rogatae enthält typischerweise eine Einleitung (Datierung, Antragsteller), dann in Imperativ oder Konjunktiv die Satzungen u. endlich die Rechtsfolgen (sanctio legis). Diesbezüglich können die leges unterschieden werden: Jüngeren Typs ist die lex perfecta (Verbotsgesetz mit Sanktion der Nichtigkeitsfolge), während die ältere lex imperfecta keine Sanktion nach sich zieht; hier könnte die sanctio dem konkreten Ermessen der strafenden Behörde oblegen sein. Auch die lex minus quam perfecta bedingt bei Zuwiderhandeln nicht die Nichtigkeit des gesetzten Handelns, droht aber eine Strafe an. Bei der lex plus quam perfecta bedingt ein Zuwiderhandeln die Nichtigkeit der gesetzten Handlung u. eine Strafe. – Gemäß der lex Hortensia vJ. 287 vC. wurden plebiscita, also Entscheidungen der Plebejerversammlung (concilium plebis), den leges rogatae formell gleichgestellt (vgl. Gaius inst. 1, 3; Pompon.: Dig. 1, 2, 2, 8). So trägt ein Plebiszit aus dem 3. Jh. vC. (üblicherweise wird 286 vC. angenommen; zur Datierung D. Nörr, Causa mortis [1986] 124/8), welches das Recht des deliktischen Schadenersatzes zum Inhalt hat, den Namen lex Aquilia. Die leges sind generell nach dem Magistrat benannt, der sie beantragt hatte. Doppelnamen bezeugen, dass eine lex von beiden Konsuln beantragt worden war; zu einzelnen Gesetzen ist auf die Sammlungen von Rotondi (Leges publicae populi Romani [Milano 1912]), Flach u. Elster zu verweisen. Die Mehrzahl der leges der Republik betreffen das Verfassungsrecht wie die lex Valeria Horatia de tribunicia potestate (449 vC.) über die Unverletzlichkeit des Volkstribunen, die den Plebejern Zugang zu den Priesterämtern ermöglichte, die historisch nicht gesicherten leges Liciniae Sextiae (367 vC.;

näher dazu Flach 280/97), gemäß denen die Plebejer das Recht haben sollten, einen Konsul zu stellen u. das Amt des praetor als collega minor der Konsuln eingeführt wurde, oder die lex Hortensia (287 vC.; s. oben). Nur verhältnismäßig wenige leges (nicht mehr als 30) regeln privatrechtliche Fragen: Zu nennen wären hier etwa die lex Atinia (Elster 415 datiert diese lex in das 2. Jh. vC.; vgl. dazu auch die Diskussion bei O. Behrends, Gesetz u. Sprache: ders. / Sellert 142/90), die die Ersitzung von gestohlenen Sachen durch Dritte ausschloss, die lex Aquilia (286 vC.; s. oben), die lex Furia testamentaria (204/169 vC.), die lex Voconia (169 vC.) u. die lex Falcidia (40 vC.) zur Beschränkung von Legaten, die lex (P)Laetoria (200 vC.) zum Schutz der mündig Minderjährigen (puberes minores XXV annis) vor Übervorteilung im Geschäftsleben. Prozessual bedeutsam sind weiter etwa die lex Silia (3. Jh. vC.) u. die lex Calpurnia (2. Jh. vC.), die Ansprüche aus formlos gegebenen Darlehen mittels der condictio einklagbar machten, sowie die lex Aebutia (2. Jh. vC.) u. die augusteischen leges Iuliae iudiciorum privatorum (17 vC.), die als die gesetzlichen Grundlagen des Formularprozesses gelten. – Wenn in den literarischen Quellen von leges ohne Angabe eines Eigennamens die Rede ist, dann ist dies zumeist auf die leges duodecim tabularum (die Zwölftafeln) zu beziehen, die noch Livius (3, 34, 6) als fons omnis publici privatique iuris bezeichnet. Sie wurden jedoch nicht in der Volksversammlung beschlossen, sondern von einer von dieser dazu ermächtigten Kommission (den decem viri legibus scribundis) erarbeitet. Da somit die volle Gesetzgebungsgewalt bei der dazu ermächtigten Zehnmännerkommission lag u. nicht bei der Volksversammlung, ist das Zwölftafelgesetz ursprünglich keine lex rogata, sondern eine lex data; wenn sie in der Tradition als lex rogata angesehen wird, so deshalb, weil sie entweder später tatsächlich durch Komitialgesetz legitimiert oder in der Überlieferung dazu gemacht wurde (Wieacker 283). Bei den Zwölftafeln handelt es sich (wenn man die Ständekämpfe im 5. Jh. vC. nicht so verstehen möchte) nicht um Anlassgesetze, sondern um eine erste Zusammenstellung wichtiger Regelungen vor allem des Nachbar-, Familien- u. Erbrechts, des Deliktsrechts u. des Prozessrechts; das Zwölftafelgesetz ist jedoch nicht als umfassende Kodifikation zu verstehen, sondern eher als Aufzeichnung einzelner bestehender Gesetze (zur Diskussion um die Echtheit der Zwölftafeln: M. Th. Fögen, Röm. Rechtsgeschichten[2] [2003]; vgl. zitierte Lit. bei Flach; ders. [Hrsg.], Das Zwölftafelgesetz [2004]). – Neben die leges treten im Prinzipat zunehmend die Senatsbeschlüsse (senatus consulta), denen der Rang einer lex zuerkannt wurde (Gaius inst. 1, 4). Zu einer besonders wichtigen Quelle des Gesetzesrechts wird in der Kaiserzeit schließlich die constitutio principis. Dazu vermerkt Gaius (ebd. 1, 5): constitutio principis est, quod imperator decreto vel edicto vel epistula constituit; nec umquam dubitatum est, quin id legis vicem optineat, cum ipse imperator per legem imperium accipiat. Die vom Kaiser erlassenen Anordnungen konnten formal als Gesetze angesehen werden, wenn man das Ermächtigungsgesetz (lex curiata de imperio), das ursprünglich nur die kaiserl. Anordnungen (edicta), Urteile mit Präjudizwirkung (decreta), Bescheide (epistulae) oder Dienstanweisungen (mandata) betroffen hatte, auch auf seine Gesetzgebungsbefugnis bezog. – Im Gefüge der röm. Rechtsquellen kommt der lex als der für einen konkreten Anlass erlassenen Norm eine insgesamt eher untergeordnete Rolle zu. Zwar sind wichtige privatrechtliche Materien wie das Schadenersatzrecht in der lex Aquilia geregelt, als rechtsfortbildende Kräfte wirkten jedoch andere: Zum einen sind hier die mit ius edicendi ausgestatteten Magistraturen (vor allem das Edikt des praetor) zu nennen. Die Rechtsfortbildung des röm. Prätors beruhte auf seiner Funktion als Gerichtsmagistrat, dem es oblag, am Beginn seiner Amtszeit in einem Edikt Rechtsschutz zu verheißen u. zu verkünden, welche Jurisdiktionsakte er setzen u. welche Klageformulare er in seiner Amtszeit zulassen würde. Damit konkretisierte er einerseits die auf dem ius civile beruhenden Ansprüche für einen Prozess; andererseits schuf der Prätor, wenn er einem bisher ungeregelten Sachverhalt ein Rechtsschutzbedürfnis zusprach, im Wege der Analogie oder Fiktion zusätzliche Klageformeln. Seit der lex Cornelia de iurisdictione (67 vC.) ist der Prätor an sein Edikt gebunden. Obwohl das prätorische Edikt vom Amtsvorgänger übernommen u. nur ergänzt oder korrigiert wurde (daher edictum tralaticium), war das Edikt ‚weder Prozeßgesetz ... noch ... Nor-

menordnung' (Wieacker 463); dennoch bezeichnete es zB. Cic. Verr. 2, 1, 109 als lex annua. Von Kaiser Hadrian wurde der Jurist Salvius Julianus 130 nC. mit der Redaktion eines für alle Prätoren verbindlich feststehenden Edikts (edictum perpetuum) betraut, das durch Senatsbeschluss bestätigt wurde u. das nur mehr der princeps selbst abändern können sollte (Cod. Iust. 1, 17, 2, 18 vJ. 533); vgl. dazu die Rekonstruktion von O. Lenel (Das edictum perpetuum[3] [1927]); die einzelnen Klageformeln sind auch bei D. Mantovani (Le formule del processo privato romano[2] [Padova 1999]) zusammengestellt. Die Erstellung des edictum perpetuum hatte auch zur Folge, dass die Rechtsfortbildung nun dem Prätor entzogen war u. vorwiegend dem Kaiserrecht zukam. Andererseits kommt der Interpretation u. Diskussion der Fachjuristen eine wesentliche Rolle zu. Erst als die Kompilation dieser Rechtsmassen 530 nC. von Kaiser Justinian in Auftrag gegeben u. die Digesten 533 nC. mittels Kaiserkonstitution (constitutio ,Tanta' bzw. griech. ,Dedoken'; Cod. Iust. 1, 17, 2 vJ. 533) in Kraft gesetzt werden, vollzieht sich auch hier der Schritt vom Fallrecht zum Gesetzesrecht. Gleichzeitig mit den Digesten promulgierte Justinian auch das an dem gleichnamigen Werk des klass. Juristen Gaius orientierte Studienlehrbuch Institutiones; zu den ,Kodifikationen' zählen weiter die Slg. der Kaisergesetze (Cod. Iust.; 534 in Kraft getreten) u. die später als Novellen bezeichnete Slg. jüngerer Kaisergesetze. Institutionen, Digesten, Codex u. Novellen werden spätestens im Humanismus unter dem Titel Corpus Iuris Civilis zusammengefasst u. stellen die wichtigste Grundlage für die (kontinental-) europäische Privatrechts-Familie dar.

d. Lex Dei. Die im ausgehenden 4. Jh. nC. entstandene Schrift Collatio legum Mosaicarum et Romanarum (zur Rekonstruktion vgl. R. M. Frakes, Compiling the Collatio legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity [Oxford 2011]) wird mit dem in den drei erhaltenen Hss. variierenden Titel incipit Lex Dei quam Dominus praecipit ad Moysen eingeleitet (ClavisPL[3] nr. 168); darin wird in 16 Kapiteln jeweils ein Rechtssatz aus dem Pentateuch mit römischen Rechtssätzen gleicher Thematik kontrastiert. Die genaue Zielsetzung der rechtsvergleichenden Schrift ist ebenso umstritten wie die Frage, ob der Vf. Christ (D. Liebs, Die Jurisprudenz im spätantiken Italien [1987]; Frakes aO.) oder Jude (U. Manthe, Wurde die Collatio vom Ambrosiaster Isaak geschrieben?: Festschr. R. Knütel zum 70. Geburtstag [2009] 737/54) gewesen ist (D. Liebs, Art. Jurisprudenz: o. Bd. 19, 623/5; zur lex Dei im Kontext einer lex Christiana vgl. bes. P. E. Pieler, Lex Christiana: D. Simon [Hrsg.], Akten des 26. Dt. Rechtshistorikertages [1987] 487/503).

B. Jüdisch. I. Altes Testament. a. Vorbemerkung. Gesetze begegnen in der atl. Überlieferung in Gestalt von Einzelgeboten, Gesetzes- bzw. Gebotsreihen u. Gesetzeskorpora. Sie finden sich literarisch überliefert weit überwiegend im Pentateuch, darüber hinaus aber auch in Teilen der prophetischen u. weisheitlichen Literatur. Die bibl. Terminologie zur Erfassung des Mosegesetzes ist durch das hebr. Wort torā (,Unterweisung, Lehre, Gesetz') geprägt (F. García López, Art. tôrāh: ThWbAT 8 [1995] 597/637), das in der LXX weit überwiegend mit v. wiedergegeben wird. Allerdings hat torā im AT ein weiteres Bedeutungsspektrum, an dessen Ausgangspunkt priesterliche, prophetische oder weisheitliche Weisungen stehen (ebd. 631/5). Zum Wortfeld von Unterweisung u. Gesetz gehören darüber hinaus im Pentateuch auch die Ausdrücke mišpaṭ (,Anweisung, Gesetz'), ḥoq (,Statut') u. miṣwā (,Befehl, Gebot, Anweisung'), im weiteren Sinne u. in den übrigen Teilen der Schrift auch berit (,Bund, Verpflichtung'), dabar (,Ausspruch'), derek (,[vorgeschriebener] Weg') oder ʿedut (,Verordnung'). In der frühjüd.-hellenist. u. ntl. Rezeption bleibt zwar, ausgehend vom Sprachgebrauch der LXX, v. mit seinen Derivaten führend. Daneben finden sich aber zahlreiche weitere Ausdrücke, die auf das jüd. Gesetz u. seine Gebote verweisen (vor allem ἐντολή, ἐπιταγή, ἔθος, δόγμα, πρόσταγμα, πολίτευμα, πολιτεία).

b. Zur Literaturgeschichte der Gesetzeskorpora im Pentateuch. Im seit der Perserzeit literarisch fixierten Pentateuch lassen sich drei Rechtskorpora identifizieren, das Bundesbuch, das Heiligkeitsgesetz u. das deuteronomische Gesetzbuch. Das Bundesbuch (Ex. 20, 22/23, 33; zum Namen ebd. 24, 7), als ältestes Rechtskorpus in das 8./7. Jh. vC. zu datieren, hat verschiedene ursprünglich selbständige thematische Rechtssammlungen (zB. Tötungen: 21, 12/7; Körperverletzungen: 21, 18/32; Schadenersatz: 21,

33/22, 14) in sich integriert (E. Otto, Art. Bundesbuch: RGG[4] 1 [1998] 1876f). In der mittleren bis späten Königszeit wurden diese aus altorientalischer Rechtstradition stammenden profanrechtlichen Bestimmungen unter Rezeption prophetischer (vgl. Ex. 22, 22/6) u. priesterlicher (ebd. 20, 24/6) Überlieferungen sowie durch redaktionelle Verknüpfung mit spezifisch religiösen Rechtssätzen (22, 28/23, 12: ‚Privilegrecht JHWHs') u. mit der Exodustradition (20, 22f; 21, 2/11; 23, 31b/3) ‚theologisiert' (Schmid 102/4): Gott erscheint als gnädiger Rechtshelfer der Bedrängten. Seinen literarischen Ort im Pentateuch als ‚Zentrum der Sinaiperikope' (Otto aO. 1877) u. seine Verbindung mit dem Dekalog (Ex. 20, 2/17) verdankt das Bundesbuch erst der nachexilischen Pentateuchredaktion. – Das Deuteronomium (zum Namen Dtn. 17, 18 LXX) erscheint als ‚Neuausgabe des Bundesbuchs unter der Maßgabe der Forderung nach Kultzentralisation' (Schmid 105; vgl. Dtn. 12, 13/27 mit Ex. 20, 24/6; Dtn. 19, 1/13 mit Ex. 21, 12/4). Literarisch ist es als Moserede vor dem Einzug in das Land der Verheißung gestaltet (Dtn. 1, 1/5; *Mose). Rechtsbestände des Bundesbuches, die für die exklusive Stellung des Zentralheiligtums relevant sind, werden im Deuteronomium im Sinne der Kultzentralisation umformuliert, andere (zB. Körperverletzungs- oder Sachenrecht: Ex. 21, 12/22, 14) beiseite gelassen. Das Familien- u. Sozialrecht wird breiter entfaltet (Dtn. 21/5). Ein Grundbestand des Dtn. kann in spätassyrische Zeit (letztes Viertel 7. Jh.) datiert werden, obwohl die Historizität umfassender Kultreformen unter Josia (vgl. 2 Reg. 23) umstritten ist. Für diese Datierung spricht auch die stilistische Nähe zu assyrischen Treueeiden (bes. Dtn. 13, 2/19; 28, 20/44; E. Otto, Art. Deuteronomium: RGG[4] 2 [1999] 694). Konzeptionen neuassyrischer Vasallenvertragstheologie werden im Dtn. rezipiert u. subversiv auf Israels Treue zu seinem Gott JHWH angewendet (Schmid 106). Darüber hinaus sind weisheitliche Überlieferungen wie der Tun-Ergehen-Zusammenhang für die Theologie des Dtn. prägend. – Der Dekalog (Ex. 20, 2/17; Dtn. 5, 2/21) ist eine gegenüber dem Grundbestand des deuteronomischen Gesetzbuches jüngere Bildung (Schmid 137f); seine Vorschaltung vor das ‚Ur-Deuteronomium' belegt eine deuteronomistische Redaktion zZt. des babyl. Exils. Auch gegenüber dem Šemaʿ Israel (Dtn. 6, 4) ist der Dekalog im Dtn. literarisch wie theologiegeschichtlich sekundär: Während das Šemaʿ die unbedingte Loyalität Israels zu seinem Gott JHWH fordert (in diesem Sinne ist auch ‚lieben' ebd. 6, 5 zu verstehen), akzentuiert der Dekalog mit dem Fremdgötter- u. Bilderverbot bereits die identitätsgefährdende Lage Israels gegenüber anderen Völkern im Exil. Seine Position als Einleitung der Gesetzespromulgation sowohl für das Dtn. als auch für das Bundesbuch erhält der Dekalog erst im Zuge der Pentateuchredaktion. – Das Heiligkeitsgesetz (Lev. 17/26) verdankt sich einer Reformulierung (‚Fortschreibung') priesterschriftlicher Theologie in deuteronomistischem Sinn: Unkonditionierte Heilszusagen der Priesterschrift werden gesetzestheologisch interpretiert (Schmid 172f). Das Heiligkeitsgesetz lässt sich als nachexilische schriftgelehrte Komposition verstehen, die divergierende Gesetzeskorpora im Pentateuch miteinander vermittelt (Ch. Nihan, From priestly Torah to Pentateuch. A study in the composition of the book of Leviticus [Tübingen 2007]), wobei ‚das Bundesbuch hermeneutischer Schlüssel für die Fortschreibung des Dtn. ist' (E. Otto, Art. Heiligkeitsgesetz: RGG[4] 3 [2000] 1570). Blöcke innerhalb des Heiligkeitsgesetzes sind eine ‚Laientora' (Lev. 18/20) mit den Schwerpunkten Sexualethik, Familienethik, Verhalten zum Nächsten u. Fremden (darin das Nächsten- u. Fremdenliebegebot ebd. 19, 18. 34), Opfer- u. Priestergebote (17. 21f) sowie eine Fest- u. Sabbatordnung (23/5). Den Schluss des Heiligkeitsgesetzes u. zugleich der vorpentateuchischen Sinaiperikope Ex. 20/Lev. 26 bilden Segen- u. Fluchreihen, in denen die paränetisch konditionierende Tendenz priesterlicher Gesetzesinterpretation besonders deutlich hervortritt (M. Köckert, Leben in Gottes Gegenwart: JbBiblTheol 4 [1989] 29/61). – Die literarisch kohärente ‚Großerzählung' des Pentateuch, in welche die verschiedenen Rechtskorpora integriert sind, wird erst in der Perserzeit geschaffen (Esr. 7; Schmid 174/6; Crüsemann 381/93; Zenger 7/17; Lee). Dtn. 34, 10/2 in Verbindung mit ebd. 18, 15 autorisiert die Tora des Mose als Maßstab für alle folgende Auslegung (Überordnung der Tora über die Propheten). Die Landverheißung durchzieht nun als ‚pentateuchredaktionelles Thema'

(Schmid 176) die Bücher Gen. bis Dtn. (Gen. 12, 7; 50, 24; Ex. 32, 13; 33, 1; Num. 32, 11; Dtn. 34, 4) u. verbindet so deuteronomistische u. priesterschriftliche Elemente. Num. wird zum Sammelbecken für Gesetze, die nicht mehr in Ex./Lev. oder Dtn. Aufnahme fanden; es spiegelt die Diasporaexistenz Israels außerhalb des Landes wider (Schmid 173f; R. Achenbach, Die Vollendung der Tora. Stud. zur Redaktionsgesch. des Numeribuches im Kontext von Hexateuch u. Pentateuch [2003]).

c. Zur Autorisierung der Tora im Pentateuch. Im narrativen Zusammenhang des Pentateuch erscheint nur der Dekalog als direkte Gottesrede auf dem Berg Sinai (Ex. 20, 1. 19; Dtn. 5, 5. 22; vgl. ebd. 4, 13), während die weiteren Gesetze ab Ex. 20, 22 bzw. Dtn. 6, 1 von Mose im Auftrag Gottes zum Volk gesprochen (bzw. für es aufgeschrieben) werden (Ex. 21, 1; 24, 3; 31, 12f; vgl. Dtn. 11, 18/32; 27, 1; 30, 16). Allerdings ist die erzählerische Verknüpfung der Gottesrede im Dekalog mit dem ihn umgebenden Gott-Mose-Dialog innerhalb der Sinai-Perikope Ex. 19/40 komplex, wie die narrative Bruchstelle ebd. 19, 25/20, 1 zeigt. – Im Zusammenhang mit dem Bundesschluss am Sinai (24, 1/18) wird erzählt, Mose habe alle Worte JHWHs u. alle Rechtssatzungen dem Volk verkündet, anschließend aufgeschrieben u. dann dem Volk als ‚Bundesbuch' vorgelesen (24, 4. 7). Nach 24, 12 hat aber Gott selbst ‚die Tora u. das Gebot' auf Steintafeln aufgeschrieben u. dann im Zuge des Bundesschlusses an Mose übergeben. Dasselbe wird auch 31, 18; 32, 16; 34, 27 gesagt (vgl. Dtn. 9, 10; 10, 2; 31, 9). Nach Ex. 34, 28; Dtn. 4, 13f; 5, 22; 10, 4 waren allerdings nur die ‚zehn Worte' (ebd. 5, 22: ‚u. sonst nichts') von JHWH selbst auf zwei steinerne Tafeln geschrieben u. Mose übergeben worden, während für die schriftliche Fixierung der weiteren Bestimmungen u. Rechtssatzungen an Israel Mose selbst verantwortlich war. Die Gesetze im Buch Numeri sind nach Num. 1, 1 überhaupt nicht am Sinai, sondern erst während des Wüstenzuges im Offenbarungszelt an Mose offenbart worden. – Deuten lassen sich diese literarisch auffälligen Phänomene, wenn man die zweifache Wiedergabe des Dekalogs in Ex. 20 u. Dtn. 5 nicht bloß als Dublette u. die verschiedenen Aussagen über die Verschriftung des Dekalogs bzw. aller Gebote u. Rechtssatzungen nicht als widersprüchlich, sondern im Rahmen der Großerzählung des Pentateuch als Etappen einer stufenweisen Bekanntmachung der Tora Gottes an Israel auffasst (Ch. Dohmen, Exodus 19/40 [2004] 88/91). Demnach wird der Wortlaut des Dekalogs im Zusammenhang von Ex. 20 zunächst nur den Lesern des Pentateuch, nicht aber den in der Erzählung agierenden Personen (weder Mose noch den Israeliten) bekannt gemacht. Zwar erhält Mose in der Bundesschlussszene ebd. 24 zwei steinerne Tafeln, auf die Gott selbst seine Gebote geschrieben hat (24, 12). Dass es sich dabei um den Dekalog handelt, ergibt sich aber erst nachträglich aus 34, 28 in Verbindung mit 34, 1 mit Blick auf deren Zweitschrift. Denn bevor Mose den Wortlaut des Dekalogs dem Volk bekannt machen konnte, hatte er ja angesichts der Sünde Israels mit dem Goldenen Kalb die Tafeln zerschlagen (32, 15f. 19). Nach 34, 32 teilt Mose Israel ‚alles, was JHWH auf dem Berg Sinai mit ihm gesprochen hatte' mit, aber dass dazu auch der Wortlaut des Dekalogs gehörte, ergibt sich aus der Szene in Ex. 20 gerade nicht, weil dort die Gottesrede nach 20, 1 auf der Erzählebene eben keinen Adressaten hat, auch nicht Mose. Erst im Rückblick des Mose auf die Ereignisse am Sinai, im Dtn. nämlich, wird der Dekalog eindeutig mit den zwei Tafeln identifiziert (4, 13). Jetzt legt Mose Israel noch einmal das gesamte Gesetz Gottes vor (4, 44f; 5, 1) u. zitiert in diesem Zusammenhang auch den Dekalog im Wortlaut (5, 6/21). Damit löst er auf der Erzählebene ein, wozu er nach Ex. 20, 19 bestimmt war, nämlich zwischen Gott u. dem Volk zu stehen, um ihm die Worte JHWHs mitzuteilen (Dtn. 5, 5. 27). – Wenn der Leser demnach im Pentateuch Differenzen im Wortlaut zwischen den beiden Dekalogen wahrnimmt, so muss für ihn die Fassung von Dtn. 5 gegenüber Ex. 20 Vorrang haben. Denn als geschriebenes Wort Gottes, das durch Mose dem Volk im Wortlaut mündlich mitgeteilt wurde, entspricht sie nach Dtn. 5, 22 genau dem, was Gott selbst einst am Sinai mit lauter Stimme gesprochen hatte. Demgegenüber nimmt in Ex. 20, 1 lediglich der Erzähler der Pentateucherzählung gegenüber dem Leser das Wort u. teilt ihm gewissermaßen vorab den Inhalt des Dekalogs mit.

d. Tora u. Prophetie. Gehört der Pentateuch in seiner literarischen Endgestalt erst der pers. Epoche an, so kann von einer in-

nerbibl. Wirkungsgeschichte des Mosegesetzes im Sinne einer Rezeption der Tora als abgeschlossenem literarischen Text bei der Entstehung anderer Schriften des AT noch nicht gesprochen werden. Literarische Entstehung des Pentateuch u. Wirkungsgeschichte der Tora im Frühjudentum lassen sich somit nicht scharf voneinander scheiden, sondern überlappen einander chronologisch in komplexen literaturgeschichtlichen Prozessen. Damit erübrigt sich auch die Debatte, ob der historische Primat der Prophetie oder dem Gesetz zukomme, im Sinne alternativer Antworten. Vielmehr lassen sich Querverbindungen zwischen den verschiedenen Teilen des Tanach nachweisen, die bis in die literarische Vorgeschichte des Pentateuch reichen u. Anknüpfungspunkte für die Rezeption u. Interpretation der Tora im Frühjudentum u. im frühen Christentum bieten. Das Gesetz kann somit weder im AT, noch im Frühjudentum oder im NT isoliert betrachtet werden, sondern steht entstehungs- wie wirkungsgeschichtlich in einem inneren Zusammenhang mit den Schriften Israels. – Exemplarisch lässt sich das an der prophetischen Forderung nach Recht u. Gerechtigkeit zeigen. Sie wurzelt in der vorexilischen Prophetie, wo sie mit der Verurteilung konkreter Missstände im Sozialleben der Gesellschaft verbunden war (vgl. Jes. 1, 17. 21/6; Jer. 7, 1/15; Hos. 4, 1f; Amos 2, 6/8; 5, 7/12; 6, 12; 8, 4/6; Mich. 6, 9/12), u. weist möglicherweise auf Rechtstraditionen zurück, die schon vor u. unabhängig von der sinaitischen Kodifizierung israelitischer Rechtsüberlieferungen verbreitet waren. Dieselben Forderungen konnten aber im Zuge der literarischen Formung der prophetischen Überlieferungen immer wieder aktualisiert u. schließlich in frühjüdischer Rezeption in ganz anderen Zusammenhängen u. völlig verschiedener sprachlicher Gestalt für die Einschärfung von Torageboten mit sozialethischer Zuspitzung herangezogen oder in eschatologischen Gerichtsandrohungen aktualisiert werden (zB. Test. XII Iss. 3, 8; Orac. Sib. 3, 235/45; Hen. slav. 10, 4/6; 42, 6/14). – Im Zuge der Zusammenführung von Rechts- u. Geschichtsüberlieferungen im Sinne deuteronomistischer Geschichtstheologie wurden die Propheten zu Umkehrpredigern u. Mahnern zur Bundestreue im Gehorsam gegenüber Gottes Geboten (O. Kaiser, Der Gott des AT 1 [1993] 329/41). Dazu trug bei, dass zum einen die Tora selbst einen ‚Propheten wie Mose‘ ankündigt, dem Gott seine Worte in den Mund legen wird (Dtn. 18, 15/20), zum anderen Mose schon im Pentateuch als Prophet agiert, indem er Segen u. Fluch über Israel ausspricht (ebd. 28/30. 33; vgl. Lev. 26). Von diesen Segens- u. Fluchankündigungen her konnten die Geschichtserzählungen von der Landnahme bis zum Fall *Jerusalems (also der gesamte Inhalt der Bücher Jos. bis 2 Reg., die ‚Vorderen Propheten‘) am Maßstab der Treue Israels zur Tora gemessen u. alle seine geschichtlichen Katastrophen als Folge des Ungehorsams gegenüber dem Gesetz, insbesondere seinem ersten Gebot, beurteilt werden (J. Taschner, Das Moselied als Verbindung zwischen Tora u. Propheten: E. Ballhorn / G. Steins [Hrsg.], Der Bibelkanon in der Bibelauslegung [2007] 189/97). – Als besonders profilierter Umkehrprediger u. Toralehrer erscheint *Jeremia (Ch. Maier; Jer. 7, 1/8, 3; 11, 1/17; 17, 19/27; 22, 1/5; 34, 8/22; zum Begriff torā vgl. auch 6, 16/21; 9, 11/5; 16, 10/3; 26, 4/6). Er wird in der deuteronomistischen Fortschreibung des Prophetenbuches zum ‚Verfechter des sozialen Ausgleichs innerhalb der Gemeinschaft‘ (Ch. Maier 371). Nach Jer. 31, 31/4 wird JHWH den Israeliten seine Tora in ihr Inneres geben u. auf ihr *Herz schreiben. Die Ankündigung eines ‚neuen Bundes‘ durch den Propheten setzt voraus, dass gegenseitige Belehrung allein Israels Treue zum Bund nicht garantiert, sondern JHWH selbst an Israel verwandelnd tätig werden muss (Schipper, Proverbienbuch 390/4; zum ‚Herz‘ Israels in diesem Zusammenhang Hes. 11, 19f). In Jer. 9, 11 ist das katastrophale Ende davidischer Herrschaft bereits vorausgesetzt, die Unheilsbotschaft der vorexilischen Prophetie somit Realität geworden. Der von deuteronomistischer Theologie geprägte Prophetenspruch dient der Deutung dieses Geschehens u. fordert, die rechten Konsequenzen daraus zu ziehen. – Eine ganz eigenständige, durch priesterliche Gruppen in nachexilischer Zeit geprägte Rezeption von Toraüberlieferungen stellt der ‚Verfassungsentwurf‘ Hes. 40/8 dar (M. Konkel, Architektonik des Heiligen. Stud. zur zweiten Tempelvision Ezechiels [Ez. 40/8] [2001]; T. A. Rudnig, Heilig u. Profan. Redaktionskritische Stud. zu Ez. 40/8 [2000]; Tuell; *Hesekiel). Im Zuge einer Entrückungsvision von Babylon nach

Jerusalem erlebt der Prophet, wie Stadt u. Tempelareal durch einen angelus interpres nach Art eines idealen Aufmaßes für die künftige Tempelstadt vermessen werden. Nachdem er geschaut hat, wie ‚die Herrlichkeit Gottes ... von Osten her' wieder in den Tempel einzieht (Hes. 43, 1/4), vernimmt er aus dem Munde Gottes die Verheißung seiner Gegenwart im Tempel auf ewig, sofern Israel sich aller Abgötterei u. Verunreinigung enthält. Anschließend erhält der Prophet den Auftrag, ‚die Gestalt des Hauses ... u. alle es betreffenden Weisungen (torot̲) u. Satzungen (ḥuqqot̲)' aufzuzeichnen, damit die Israeliten sie beachten u. tun (ebd. 43, 11; LXX hat πάντα τὰ προστάγματα ... καὶ πάντα τὰ νόμιμα bzw. δικαιώματα, ähnliche Wendungen mit torā auch noch in 44, 5. 24). Es folgt unmittelbar eine ‚Weisung (torā) für den Tempel' (43, 12), die dann in zahlreichen Einzelanweisungen über die Maße des Opferaltars, seine Weihe, die Priesterschaft, den Opferkult, die Abgaben u. Feste sowie die Heiligkeitsbezirke von Stadt u. Land entfaltet wird. Obwohl mit unüberbietbarer, göttlicher Autorisierung versehen, konnte sich diese dezidiert priesterliche Version einer Tora für das hl. Gottesvolk gegenüber dem Pentateuch weder geschichtlich noch literarisch durchsetzen. Die Tempelrolle aus Qumran (s. u. Sp. 1023) belegt zwar Bemühungen, ihre Anordnungen mit denen des Pentateuch in Einklang zu bringen, vor allem aber das Potential des Textes für die Herausbildung endzeitlicher Erwartungen an die Heiligkeit des Gottesvolkes. – Die Verfasser bzw. Redaktoren der Prophetenbücher u. diejenigen, die für ihre sukzessive Zusammenstellung zu einem eigenen Schriftenteil (nebi'im) neben u. nach der Tora verantwortlich waren, schufen gezielte Verbindungen zwischen Tora u. Prophetie. So verweist Mal. 3, 22/4 am Schluss des Zwölfprophetenbuches programmatisch zurück auf ‚die Tora Moses, meines Knechtes, die ich ihm am Horeb gegeben habe über ganz Israel'. In ihrer Schlussstellung innerhalb der Prophetensammlung knüpft diese prophetische Ermahnung zur Toratreue an die kommentierende Abschlussformulierung des Pentateuch in Dtn. 34, 10/2 an, wonach in Israel fortan kein Prophet wie Mose aufgestanden sei. Eine solche programmatische Selbstbindung der Prophetie an die Autorität der Mosetora wird auch in der Texteröffnung des Josua-Buches, also zu Beginn der ‚Vorderen Propheten', artikuliert, wo JHWH selbst Josua, den ‚Diener Moses', nach Moses Tod anweist, ‚nach dem ganzen Gesetz zu handeln, das mein Knecht Mose dir vorgeschrieben hat', u. das ‚Buch dieses Gesetzes' zur Basis für den künftigen Weg Israels erklärt (A. Schart, Tora u. Tag JHWHs. Zu Mal 3, 22/4: Tiwald [Hrsg.] 165/77; S. B. Chapman, The law and the prophets [Tübingen 2000]). – Im Zuge endzeitlich orientierter Fortschreibungen der prophetischen Literatur wird schließlich nicht mehr nur Israel als Adressat der Tora angesprochen. Auch die Völker können in ihren Horizont treten, u. zwar nicht nur als dem Gericht Unterworfene, sondern auch als solche, die am endzeitlichen Heil Israels Anteil erhalten. Im Jesajabuch (*Jesaja) ist die Vorstellung von einer Tora für die Völker mit der Verkündigung des Gottesknechts verbunden, der nach Jes. 42, 6; 49, 6 zum ‚Licht der Völker' bestellt ist; er wird auf Erden Recht verkünden, u. die Inseln werden auf seine Tora warten (ebd. 42, 4; I. Fischer, Die Bedeutung der Tora Israels für die Völker nach dem Jesajabuch: Zenger [Hrsg.] 139/67). Jes. 51, 4 ist es JHWH selbst, der den Völkern Weisung (torā) erteilt. Nach der Heilsverheißung ebd. 2, 2/5 wird vom Zion in Jerusalem u. von seinem Tempel her Weisung (torā) für die Völker ergehen, die in der Endzeit nach Jerusalem strömen (vgl. 56, 1/8; 66, 18/21; Sach. 8, 20/2; 14, 16f).

e. Tora u. Schriften. Als Text in Gestalt eines Buches, aus dem verlesen wird, begegnet die Tora des Mose erstmals in den Büchern Esra / Nehemia (zur komplexen Literaturgeschichte G. Steins, Die Bücher Esra u. Nehemia: E. Zenger [Hrsg.], Einleitung in das AT[8] [2012] 332/49). Welchen Wortlaut der von dem aaronitischen Priester, Schreiber u. Gesetzesausleger *Esra (Esr. 7, 1/6. 10/2) anlässlich des ersten nachexilischen *Laubhüttenfestes außerhalb des Tempelbezirkes sieben Tage lang verlesene Text (Neh. 8, 1/18) hatte, lässt sich nicht sagen, abgesehen davon, dass in ihm Bestimmungen zum Laubhüttenfest enthalten waren, die zumindest nach Datierung, Dauer u. Festbräuchen Geboten aus dem Pentateuch entsprechen, wenn auch nicht exakt mit ihnen übereinstimmen (ebd. 8, 14/7; vgl. Ex. 23, 14/6; Lev. 23, 33/6. 39/43). Jedenfalls kann von Neh. 8 nicht auf einen bereits fixierten

Pentateuchtext geschlossen werden (Crüsemann 387/93). Gleichwohl deuten die betonte Charakterisierung, ja Titulierung Esras als ‚Schreiber der Worte der Gebote Gottes u. seiner Gesetze für Israel' (Esr. 7, 11) bzw. ‚Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes' (ebd. 7, 12. 21) ebenso wie die Herausstellung einer als ‚Gesetzbuch des Mose' (seper torat mošē [Neh. 8, 1]; vgl. ebd. 8, 8: bas-seper betorat ha-ʾelohīm [‚Im Buch, im Gesetz Gottes']; Esr. 6, 18: separ mošē [‚Buch des Mose']; ebd. 7, 6: torat mošē [‚Gesetz des Mose']; 7, 10: torat jhwh [‚Gesetz JHWHs']) bezeichneten Größe als Basis für die Neuordnung der pers. Provinz Juda u. die Neukonstituierung der nachexilischen Gemeinde Israels nach dem babyl. Exil auf das Vorhandensein eines Korpus von anerkannten religiösen u. sozialen Bestimmungen, die der Autorität des Mose u. über ihn der des Gottes Israels zugeschrieben wurden. – Den Chronikbüchern kam bei der Formierung des dritten Teils des Tanach maßgebliche Bedeutung zu (G. Steins, Torabindung u. Kanonabschluß. Zur Entstehung u. kanonischen Funktion der Chronikbücher: Zenger [Hrsg.] 213/56). In zahlreichen Wendungen wird hier (ähnlich wie in Esra / Nehemia) auf die Tora in einer Gestalt Bezug genommen, die bereits die Vermischung der unterschiedlichen Traditionsstränge gesetzlicher Überlieferungen im Spätstadium der Pentateuchentstehung voraussetzt. Das bedeutet aber nicht, dass mit Tora hier immer die literarisch überlieferte Endgestalt des Pentateuch oder gar der Wortlaut des masoretischen Textes gemeint ist. Vielmehr enthält die Tora die gesammelt überlieferten Weisungen Gottes für Israel u. ist Ausdruck seines aktuellen Willens. – Der bibl. Psalter hat in seiner literarisch überlieferten Endgestalt (Spuren alternativer Anordnungen finden sich in Qumran; vgl. 11QPs[a]) die Struktur einer Fünf-Bücher-Sammlung, die implizit u. explizit (markiert durch Doxologien [41 (40), 14; 72 (71), 18f; 89 (88), 53; 106 (105), 48; 150] sowie super- u. subscriptiones) auf den Pentateuch, somit die Tora, zurückverweist. Ps. 1 als Proömium des Psalters unterscheidet am Maßstab der Tora zwischen Gerechten u. Frevlern (1, 1f; R. G. Kratz, Die Tora Davids. Psalm 1 u. die doxologische Fünfteilung des Psalters: ZsTheolKirch 93 [1996] 1/34). Ps. 19 (18) (A. Grund, ‚Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes'. Ps. 19 [18] im Kontext der nachexilischen Toraweisheit [2004]) u. 119 (118) (K. A. Reynolds, Torah as teacher. The exemplary Torah student in Psalm 119 [Leiden 2010]) entfalten, wie der fromme u. gerechte Israelit in den kosmischen Ordnungen Gottes Herrschaft erkennt u. sich in persönlichen Lebensentscheidungen durch seinen Willen leiten lässt. Wenn hier ausdrücklich von der Tora JHWHs (Ps. 1, 2; 19 [18], 8; 94 [93], 12; 119 [118], 1) bzw. Gottes (37 [36], 31; 40 [39], 9; 78 [77], 10) u. nicht des Mose gesprochen wird, ist damit angedeutet, dass die Tora im Sinne des Psalters nicht auf den Pentateuch begrenzt ist, sondern auch die Geschichtsüberlieferungen einschließlich des chronistischen Werkes inkludiert. – Die in den Tora-Psalmen 1 u. 119 (118) u. im Psalter als ganzem vorbereitete sachliche Identität der ‚Tora Gottes', wie sie zum einen in der Mosetora des Pentateuch überliefert, zum anderen aber auch in der universalen Willensbekundung Gottes in seiner Schöpfung u. gegenüber seinem Volk Israel zugänglich ist, bildet die theologische Voraussetzung für die explizite Identifikation von Weisheit u. Tora in den bibl. Weisheitsschriften. Im Proverbienbuch haben sich unterschiedliche Modelle einer Verhältnisbestimmung zwischen Weisheit u. Tora niedergeschlagen (Schipper, Hermeneutik). In den weisheitlichen Lehrreden Prov. 1/9 lassen sich insbesondere Bezüge zum Dtn. ausmachen (bes. Prov. 3, 1/5; 6, 20/4; 7, 1/5 mit Dtn. 6. 11). Die Unterweisung des Weisheitsschülers kann so als Fortführung der Paränesen des Mose gegenüber Israel angesehen werden (Schipper, Proverbienbuch 390). Im Unterschied zu Prov. 3, wo die Fähigkeit des Menschen, Gottes Tora zu erfüllen, kritischer beurteilt wird (ähnlich wie in prophetischen Konzeptionen, wonach Gott selbst seine Tora neu in Kraft setzen muss, vgl. oben zu Jer. 31, 31/4; Hes. 11, 19f), knüpft Prov. 2 bei dem Lehrkonzept des Dtn. an, wonach die Tora von Generation zu Generation weitergegeben wird. Für die Kompositionsgeschichte des Proverbienbuches können diese unterschiedlichen Akzentuierungen ebenso fruchtbar gemacht werden wie für die hermeneutische Frage nach dem Verhältnis von Weisheit u. Tora. – Im apokryphen Baruchbuch hält der (fiktionale; die nur griech. überlieferte Schrift stammt aus der Makkabäerzeit; O. H. Steck, Das apokryphe Baruchbuch [1993] 285/303) Prophet in *Babylon eine Mahnrede

an die Israeliten (3, 9/4, 4) u. fordert sie auf, die ‚Gebote des Lebens' (ἐντολὰς ζωῆς: 3, 9) zu hören. Israel sei von den Feinden besiegt worden, weil es die ‚Quelle der Weisheit' (πηγὴ σοφίας: 3, 12) verlassen habe, u. müsse nun neu lernen, wo ‚Einsicht' (φρόνησις) u. ‚Klugheit' (σύνεσις) sind (3, 14), nämlich bei dem einen Gott Israels (3, 36), der sie im ‚Buch der Satzungen Gottes ... dem Gesetz, das für immer Bestand hat' (ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ ν.: 4, 1) seinem Volk zur Kenntnis gegeben hat. Der Prophet in Babylon wird so zum ‚exilische(n) Sachwalter Moses' (Steck aO. 277). – Das Hiob-Buch lässt insbesondere in den ‚Herausforderungsreden Hiobs' (Job 29/31; D. Opel, Hiobs Anspruch u. Widerspruch [Hi 29/31] im Kontext frühjüd. Ethik [2010]) mit der exemplarischen Gegenüberstellung von Gerechten u. Ungerechten u. einer charakteristischen Auswahl von Vergehen der Frevler nach dem Modell des Dekalogs bereits Konturen eines frühjüd. Tora-Ethos erkennen (Job 24). Möglicherweise ist die komplexe Literargeschichte des Buches von einer ‚kritischen Auseinandersetzung über das deuteronomisch-deuteronomistische Segen-Fluch-Konzept ... u. über die Leistungsfähigkeit der Tora als göttlich offenbartem Weg zum Heil' bestimmt (M. Witte, ‚Weisheit' in der atl. Wissenschaft: TheolLitZt 137 [2012] 1171). – Das vollständig nur griechisch überlieferte, aber auf eine in erheblichen Teilen erhaltene hebräische Vorlage zurückgehende Sirach-Buch (*Jesus Sirach) setzt bereits eine dreiteilige autoritative Schriftensammlung voraus, an deren Spitze das Gesetz steht (praef. 1f. 8/10. 24f; vgl. auch die Anordnung der Erzählstoffe nach biblischer Chronologie im ‚Lob der Väter' Sir. 44/50). Der Prolog des griech. Übersetzers benennt als Intention des Werkes, dass diejenigen, die nach Bildung streben, durch ein am Gesetz ausgerichtetes Leben (διὰ τῆς ἐννόμου βιώσεως) Fortschritte machen (ebd. praef. 13f), u. beabsichtigt mit seiner Übersetzung auch denen, die in der Fremde leben, zu einem gesetzestreuen Leben (ἐννόμως βιοτεύειν) zu verhelfen (ebd. 34/6). Im Zentrum des Buches steht ein hymnisches Selbstlob der Weisheit (24), die als ursprünglich göttlich-himmlische Gestalt auf Befehl Gottes, des Schöpfers, in Israel heimisch geworden sei (24, 8/12). Mitten in einer Einladungsrede dieser personifizierten Weisheitsfigur an ihre Nachfolger steht in Gestalt eines Kommentars des Verfassers der hermeneutische Schlüssel für das Kapitel wie für das gesamte Werk (Opel aO. 231/73): ‚Dies alles betrifft das Buch des Bundes des höchsten Gottes, das Gesetz, das Mose uns angeordnet hat als Erbteil für die Versammlungen Jakobs' (Sir. 24, 23). Mit der Identifizierung von universaler göttlicher Weisheit u. speziell auf Israel ausgerichteter Tora sind die Weichen für die frühjüd. Rezeption des Mosegesetzes in einem durch die Kultur des Hellenismus geprägten Frühjudentum gestellt (Schnabel).

f. LXX. Grundlage für das Verständnis von Begriff u. Sache des jüd. Gesetzes im Griechisch sprechenden Judentum ist die weitgehend konsequente Übersetzung von torā mit ν. in der LXX, sofern damit die Tora als ganze oder Teile aus ihr gemeint sind. Die gezielte Differenzierung bei der Wiedergabe von torā zwischen der Gen. einerseits u. den Pentateuchschriften ab Ex. andererseits lässt zugleich die reflektierte Wortwahl des Übersetzers erkennen: Während beim einzigen Beleg für torā in Gen. (Gen. 26, 5 [Pl.]) τὰ νόμιμα gewählt wird, ein Wort, das ab Ex. immer zur Wiedergabe von ḥoq (‚Statut') dient, steht ab Ex. für torā im Sgl. wie Pl. konsequent ν., offenbar, um dieses Wort ‚für die von Gott gegebenen Gebote vor(zu)behalten' (Rösel 135). Darüber hinaus kann im Griech. der LXX durch den gezielten Wechsel zwischen ν. (Sgl.) u. νόμιμα (Pl.) die Differenzierung zwischen der Tora als ganzer u. ihren Einzelgeboten hervorgehoben werden. Für den LXX-Pentateuch insgesamt ergibt sich daraus: ‚Vom n. wird ausschließlich im Singular gesprochen; es ist das eine Gesetz Gottes, das am Sinai offenbart wurde u. aus einer Reihe von Einzelgeboten u. Abschnitten besteht. ... Der n. ist in der griech. Bibel stärker noch als tora in der hebr. als zusammenfassender Ausdruck für den Willen Gottes u. integrierendes Element israelit. Religion präsent' (ebd. 139f). Über die umfassende religiöse Bedeutung der LXX für das Griechisch sprechende Judentum hinaus ist auch die spezifisch politische u. juristische Funktion der Tora als Rechtsgrundlage für die in der hellenist. Diaspora lebenden jüd. Gemeinschaften in Rechnung zu stellen (J. Dorival, New light about the origin of the Septuagint?: W. Kraus / M. Karrer [Hrsg.], Die Septuaginta [2010] 36/47).

Sie wird zumindest eines neben anderen Motiven für die weitgehend wörtliche Übertragung eines fremdsprachigen Rechtskorpus geliefert haben, was im antiken Kontext ungewöhnlich war (A. Schenker, Was führte zur Übersetzung der Tora ins Griechische? Dtn. 4, 2/8 u. Platon [Brief VII, 326a-b]: ebd. 23/35). Gefördert werden konnte ein solches Unternehmen zum einen durch torainterne Impulse wie die gelegentlich artikulierte Ausstrahlung der Tora auf die Völker der Welt (vgl. Dtn. 4, 6/8), zum anderen durch hellenistische Einflüsse wie die Rezeption philosophischer (bes. platonischer) Überzeugungen von der Bedeutung des Rechts für ein funktionierendes Gemeinwesen (vgl. Plat. ep. 7, 326ab). Noch stärker als im Pentateuch bestimmt das Wortfeld v. κτλ. im LXX-Psalter Sprachgestalt u. Intentionen des bibl. Textes (S. Olofsson, Law and lawbreaking in the LXX Psalms. A case of theological Exegesis: E. Zenger [Hrsg.], Der Septuaginta-Psalter [2001] 291/330). Neben die konsequente Übersetzung von torā (Sgl. / Pl.) mit v. treten hier zahlreiche Ableitungen vom Stamm νόμ- (ἀνομία, ἄνομος, ἀνομέω, παράνομος, παρανομέω, νομοθέτης, νομοθετέομαι) bei der Wiedergabe verschiedenster hebräischer Ausdrücke für Toraübertretungen bzw. für die Mosetora als Gottesgesetz. Die durch diese Wortwahl angezeigte Tendenz wird verstärkt durch die schon in der Komposition des hebr. Psalters angelegte Struktur von fünf ‚Büchern', in der Tora-Psalmen wie Ps. 1 u. 119 (118) kompositorisch zentrale Plätze einnehmen. Exemplarisch lässt sich an der Übersetzungsweise von Ps. 119 (118) zeigen, ‚daß PsLXX den Septuaginta-Pentateuch als Übersetzungsmodell u. als N. versteht' (F. Austermann, Von der Tora zum N. [2003] 207). Ähnliche Tendenzen zeigen sich auch im Proverbienbuch der LXX, wo sie zT. noch durch explizite Verweise auf den v. über die hebr. Textgrundlage hinaus unterstrichen werden (vgl. Prov. 9, 10; 13, 15; H.-W. Jüngling, Der Mensch in Schöpfung u. Zeit. Gedanken zur Anthropologie der Sprichwörter^{LXX}: Fabry / Böhler 214/8). Die hier sichtbar werdende normative Funktion des Pentateuch für die griech. Übersetzung der jüd. Bibel (zu vergleichbaren Tendenzen in der Propheten-LXX vgl. M. Tilly, Leben nach den Geboten Gottes. Betrachtungen zur griech. Übers. von Mal. 2, 1/9. 10/16: W. Kraus / O. Munnich [Hrsg.], La Septante en Allemagne et en France [Fribourg 2009] 267/80) entspricht der religiösen u. theologischen Bedeutung der Tora als N. für das Griechisch sprechende Judentum.

II. Frühjudentum. a. Qumranschriften. Die Handschriftenfunde von Qumran bieten einzigartige Einblicke in die Gestalt der Tora u. den Umgang mit ihr im vorchristl. Judentum. Sie lassen erkennen, dass zZt. der Entstehung des frühesten Christentums die Tora im Judentum weder dem Wortlaut nach noch in Bezug auf ihre Bewertung u. Funktion schon eindeutig festgelegt war. Gleichwohl wurde dem Schriftenkorpus des Pentateuch in seiner literarisch überlieferten Endgestalt als schriftlich fixierter Tora eine allen übrigen religiösen Texten gegenüber herausgehobene Autorität zugemessen. Ausnahmen wie die Tempelrolle (11Q19; 11Q20) oder die ‚Worte des Mose' (1Q22), die, zusammen mit dem in Qumran erstmals in seiner hebr. Urfassung belegten *Jubiläenbuch, möglicherweise als alternative Verschriftung der Tora angesehen wurden (Brooke 118), belegen zugleich, dass Überlieferungen der Tora auch in anderen Texten weiterwirken konnten. Für die Frage nach Umfang, Wortlaut u. Geltung der Tora im Frühjudentum ergibt sich aus den Qumran-Funden als Gesamtbild: Die Tora kann nicht mit dem Pentateuch in Gestalt des masoretischen Textes gleichgesetzt werden. Ihr Wortlaut wie derjenige anderer Schriften des späteren Kanons blieb pluriform u. flexibel bis in das 2. Jh. nC. (E. Ulrich, The Dead Sea Scrolls and the Hebrew scriptural texts: Charlesworth 1, 77/99; J. Maier, Early Jewish biblical interpretation in the Qumran literature: M. Saebø [Hrsg.], Hebrew Bible / OT. The history of its interpretation 1, 1 [Göttingen 1996] 108/29; ders., Zur Frage des bibl. Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde: JbBiblTheol 3 [1988] 135/46). In der Anerkennung der Tora als Sammlung autoritativer mosaischer Schriften stimmten die verschiedensten Gruppen prinzipiell überein, so sehr sie sich hinsichtlich des Umgangs mit ihr u. in ihrer Auslegung unterscheiden u. voneinander abgrenzen mochten. – Betrachtet man Gebrauch u. Interpretation von Texten des Pentateuch in den Qumranschriften genauer, so lassen sich verschiedene Umgangsweisen unterscheiden. An erster Stelle stehen Abschriften, deren

Textgestalt zT. deutlich von der masoretischen abweicht. Allein von Gen. haben sich in Qumran mindestens 18 hebräische Abschriften identifizieren lassen, von Ex. 17, von Lev. 10, von Num. 7 u. von Dtn. 27 (Brooke 97/109). Darüber hinaus gibt es unkommentierte wörtliche Wiedergaben von Pentateuchtexten in Exzerpten verschiedenen Umfangs u. unterschiedlicher Funktion, angefangen bei umfangreicheren Ausschnitten aus einer Pentateuchschrift (zB. 2Q3; 2Q11) über Zusammenstellungen thematisch verwandter Pentateuchabschnitte (zB. 4QTest, eine Reihe von unkommentierten Zitaten aus Dtn. 5, 28f; 18, 18f; 33, 8/11; Num. 24, 15/7 sowie Jos. 6, 26) bis hin zu Einzelperikopen oder -versen in Phylakterien u. Mezuzot (4Q128/57, meist aus Dtn. 5f. 10f; Ex. 10/3). Außerdem gibt es Pentateuchparaphrasen, d. h. freie Wiedergaben von Pentateuchabschnitten in zT. abweichender Reihenfolge (4Q158; 4Q364/7; 4Q375f), bisweilen mit ausführlichen erzählerischen Einschüben (wie im aram. ‚Genesis-Apokryphon‘ 1Q20), oder frei gestaltete Neufassungen von Pentateuchstoffen, die als ‚rewritten Bible‘ bzw. ‚rewritten Torah‘ bezeichnet werden (S. White Crawford, The rewritten Bible at Qumran: Charlesworth 1, 131/47). – Im Blick auf die in Qumran geltende Tora muss aber noch weiter differenziert werden zwischen dem Pentateuch als normativem Text, theologischen Deutungen der Tora als universal gültigem Schöpfungsprinzip u. dem Selbstverständnis der Qumran-Gemeinschaft als endzeitlicher Bundesgemeinde Israels bzw. ihres eschatologisch-charismatischen Leiters, des morē ha-ṣeḏeq (‚Lehrer der Gerechtigkeit‘) bzw. doreš hat-torā (‚Sucher, Darleger der Tora‘; vgl. J. Maier, Normensysteme 48/52; zu dieser bes. Terminologie in den Qumranschriften vgl. ders., Art. dāraš: ThWbQumran 1 [2011] 725/37, bes. 733/5; K. Finsterbusch, Art. jrh III: ebd. 2 [2013] 269/75, bes. 271/3). Mit Bezug auf die schon in Dtn. 29, 28 vorausgesetzte Differenzierung zwischen Verborgenem u. Offenbartem in ‚allen Worten der Tora‘ gewann die Qumran-Gemeinschaft die Möglichkeit, gruppenspezifische Weisungen, die erst durch in ihr wirkende Instanzen oder Persönlichkeiten erschlossen worden waren, in der umfassenden Tora Gottes für Israel zu verankern (J. Maier, Normensysteme 47f). Die herausgehobene Rolle der Tora gegenüber den übrigen Teilen der Schriften Israels (Prophetie, Weisheit, poetische Schriften) hängt mit der kultischen Orientierung der Qumran-Gemeinschaft zusammen (Fabry 305). Die Zentralstellung rituell-kultischer Teile der Tora wird durch ihr endzeitlich bestimmtes Selbstverständnis noch verstärkt (vgl. 4QpJes[b] [4Q162] ii 1/7; J. M. Baumgarten, The Law and spirit of purity at Qumran: Charlesworth 2, 93/105, bes. 94/6). Ein für Qumran spezifisches Gesetzesverständnis zeigt sich so auch am deutlichsten in der Rezeption rituell-kultischer Vorschriften des Pentateuch. Dies ist insofern auffällig, als die Mitglieder der Qumran-Gemeinschaft nicht nur vom Jerusalemer Tempel räumlich getrennt lebten, sondern sich von ihm auch dezidiert abgrenzten. Der sog. ‚Halachische Brief‘ (4QMMT [4Q394/99]) gibt zu verstehen, dass die in Qumran lebende Absendergruppe gegenüber den für den Kultvollzug in Jerusalem verantwortlichen Autoritäten den Anspruch erhebt, die sachgemäße Toraauslegung zu kennen. Indem sie dabei auf ‚das Buch des Mose‘ verweist (4QMMT C 10f neben den ‚Büchern der Propheten u. Davids u. der Ereignisse der Generationen‘), hebt sie ihre eigenen den Jerusalemer Priestern erteilten Weisungen von dem ab, was in der Tora des Mose ‚geschrieben (katuḇ) ist‘. Zugleich bezeichnet sie den Inhalt ihres Schreibens als ‚einiges von den Werken der Tora‘ (miqqṣaṯ maʿaśē hat-torā [ebd. C 27; vgl. ebd. B 1]) u. identifiziert ihn so mit der gegenwärtig gültigen Tora, welche zu kennen u. zu verstehen sie auch der Adressatengruppe prinzipiell zugesteht (ebd. C 28). – Darüber hinaus werden spezifische Regelungen für die Gemeinschaft in der Tora verankert, wobei Pentateuchtexte in unterschiedlicher Weise zur Begründung herangezogen werden, als explizite Zitate (eingeführt mit der Wendung kaʾašēr katuḇ [‚wie es geschrieben ist‘]) oder in aktualisierender Interpretation (CD X, 15/7; XI, 17f), durch Kombination von Pentateuchzitaten (IV, 21/V, 2; vgl. Gen. 1, 27; Dtn. 17, 17), mit impliziten Schriftverweisen (4QMMT B 11/3; vgl. Lev. 22, 16), unter Heranziehung biblischer Texte außerhalb des Pentateuch (CD XI, 19f; vgl. Prov. 15, 8; CD IX, 9; vgl. 1 Sam. 25, 26; CD X, 16/20; vgl. Jes. 58, 13) sowie in Anwendung verschiedener, noch nicht formal klassifizierter Auslegungsregeln (Bernstein / Koyfman 71/87; G. Brooke, Biblical interpretation at

Qumran: Charlesworth 1, 304/14). In der Gemeinderegel begegnet torā in Bezug auf die Ordnung des Gemeinschaftslebens in mannigfachen Varianten, die möglicherweise noch diachron voneinander abzuheben sind (Fabry 314f). So soll, wer in die Gemeinschaft eintritt, ‚umkehren zur Tora des Mose' (1QS V, 8); man ‚untersucht sein Verständnis u. seine Taten in der Tora nach Anweisung der Söhne Aarons' (ebd. V, 21). Das ‚Studium der Tora' (midraš hat-torā [VIII, 15]; genauer dazu s. unten) liefert den Maßstab für das Leben in der Gemeinschaft, u. wer ‚ein Wort aus der Tora des Mose übertritt' (VIII, 22), soll aus ihr ausgeschlossen werden. Die Mitglieder sollen ‚von keinem Ratschluss der Tora abweichen', wenn sie nicht nach der Disziplinarordnung verurteilt werden wollen (IX, 9f; vgl. CD XX, 25/34). – Die nur in Qumran überlieferte, aber wohl vor-qumranisch entstandene Tempelrolle (11Q19/20) stellt sich als Tora aus dem Mund Gottes dar (Müller 263/5). Gebote aus dem Pentateuch sind zusammen mit nicht in der Bibel überlieferten Geboten systematisch nach Sachgebieten geordnet u. konsequent in die Ich-Rede Gottes umformuliert worden. Neben der sprachlichen Vereinheitlichung ergibt sich daraus zugleich eine sachliche Harmonisierung u. ein Ausgleich von Widersprüchen zwischen Einzelgeboten der bibl. Tora (Bernstein / Koyfman 66/70). Auch die sog. Kanonformel (als Wort des Mose vgl. Dtn. 4, 2; 13, 1 u. ö.) erscheint im Textfluss der Tempelrolle als wörtliche Rede Gottes (11Q19 LIV, 5/7). Dem entspricht es, wenn die Ankündigung von Israels Abfall u. seiner Umkehr nach Lev. 26; Dtn. 28 in der Tempelrolle in wörtlicher Rede Gottes (u. nicht des Mose) gehalten ist u. folglich in der eschatologischen Paränese nicht nur von ‚meinem Bund' (11Q19 LV, 17; LIX, 8), sondern auch von ‚meiner Tora' die Rede ist (ebd. LIX, 9; vgl. LV, 13f: ‚meine Gebote'). Andererseits kennt die Tempelrolle auch eine dezidiert priesterliche Tora (LVI, 3f. 7; LVII, 1). Hieran knüpft sich, in Verbindung mit vergleichenden Untersuchungen zur Halacha in der Tempelrolle u. in 4QMMT, die Vermutung, dass in Qumran sadduzäische Überlieferungen in Geltung gestanden haben (L. H. Schiffman, The Temple Scroll and the systems of Jewish law of the Second Temple period: G. J. Brooke [Hrsg.], Temple Scrolls Studies [Sheffield 1989] 239/55). – Dem endzeitlichen Selbstverständnis der Qumran-Gemeinschaft entspricht ihr Anspruch, die seit den Zeiten Eleazars (vgl. 1 Chron. 24, 3) u. Josuas in Israel verborgene (u. deshalb immer wieder, selbst von David, übertretene) Tora des Mose wiederentdeckt u. zur Geltung gebracht zu haben (CD V, 2/5). Jetzt habe Gott seines Bundes gedacht u. ‚aus Aaron Verständige u. aus Israel Weise' auftreten lassen, die (wie in Num. 21, 16/8 angekündigt) ‚den Brunnen gegraben', d. h., die Tora neu erschlossen haben (CD VI, 4f). Erst dadurch u. mit Hilfe des doreš hat-torā bzw. mit dem Auftreten des ‚Lehrers der Gerechtigkeit am Ende der Tage' (ebd. VI, 11) ist es möglich geworden, im Heiligtum den Kult wieder nach der Norm der Tora zu vollziehen (ebd. VI, 14). Geführt wird die Qumran-Gemeinschaft durch den ‚Rat des Jaḥad', bestehend aus zwölf Männern u. drei Priestern, die ‚vollkommen' sind ‚in allem, was offenbart ist aus dem ganzen Gesetz' (1QS VIII, 1f). Er sorgt dafür, ‚den Bund nach den ewigen Gesetzen aufzurichten' (ebd. VIII, 10). Die Gemeinschaft soll sich absondern von den Männern des Unrechts, um in der Wüste den Weg des ‚er' zu bahnen (vgl. Jes. 40, 3). ‚Dies ist das Studium (bzw. die Niederschrift) der Tora (midraš hat-torā), welches er befohlen hat durch Mose, um danach zu handeln' (1QS VIII, 15). In der Figur des doreš hat-torā schlägt sich ein Toraverständnis nieder, das ganz von der gegenwärtigen Geltung der endzeitlich erschlossenen Weisung Gottes bestimmt ist. Midraš hat-torā ist dementsprechend ‚die Niederschrift des jeweils als verbindlich fixierten 'Offenbaren'' (Fabry 320f; nach J. Maier, Dāraš aO. [o. Sp. 1021] 736, handelt es sich dabei um eine ‚Niederschrift' der Tora, die von Zeit zu Zeit, aktualisierend, erstellt wurde, um auf dieser Basis Rechtsauskunft zu erteilen). Der ‚Tora-Erteiler' erhebt den Anspruch, aus seinem endzeitlich-exklusiven Torawissen heraus verbindliche Anweisungen zu geben. In CD VII, 18f wird der doreš hat-torā mit dem ‚Stern aus Jakob' (nach Num. 24, 17) identifiziert u. erhält damit messianische Züge. – Auch die Verankerung der Tora im Schöpferwillen Gottes steht mit der kultischen Grundorientierung der Qumran-Gemeinschaft in Verbindung. Die Entsprechung zwischen kosmischer Ordnung u. Kultordnung spiegelt sich in einem verstärkten Interesse an kalendarischen (S. Talmon,

What's in a calendar? Calendar conformity and calendar controversy in Ancient Judaism. The case of the ‚Community of the Renewed Covenant': Charlesworth 2, 25/58; H. W. Morisada Rietz, The Qumran concept of time: ebd. 203/34) u. liturgischen (D. T. Olson, Daily and festival prayers at Qumran: ebd. 301/15) Überlieferungen. Zugleich werden auch weisheitliche Traditionen aufgenommen u. in qumranspezifischer Terminologie u. Denkweise ausgeformt (A. Lange, Weisheit u. Prädestination. Weisheitliche Urordnung u. Prädestination in den Textfunden von Qumran [Leiden 1995]). In theologischer Hinsicht wird die Tora somit zum einen als universal gültiges Schöpfungsprinzip angesehen, das sich in der Qumran-Gemeinschaft endzeitlich-ideal verkörpert, zum anderen als Urkunde u. Maßstab für den Bund Gottes mit seinem Volk Israel.

b. Hellenist. Judentum. 1. Philo. Für die Bedeutung der Tora u. die Umgangsweisen mit ihr im Frühjudentum ist Philo von einzigartiger Bedeutung, da er sich in seinen überlieferten Werken (drei Kommentarwerke zum Pentateuch, eine Mose-Biographie, eine apologetische Zusammenfassung der Exodusgeschichte sowie einige philosophische u. historische Traktate) weit überwiegend auf die Interpretation des Pentateuch konzentriert hat (P. Borgen, Philo of Alexandria [Leiden 1997]). Eigenständige Züge gewinnt Philos Torainterpretation durch seine Identifikation des mosaischen, im Pentateuch überlieferten Gesetzes mit dem universal geltenden Naturgesetz (Horsley; D. Winston, Philo's ethical theory: ANRW 2, 21, 1 [1984] 372/416, bes. 381/8; vgl. auch Runia / Sterling / Najman). Explizit verankert Philo die Tora in der bibl. Schöpfungsgeschichte, wenn er zu Beginn seiner Expositio legis (opif. m. 3) herausstellt, dass die Welt mit dem Gesetz wie auch das Gesetz mit der Welt im Einklang stehe (ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾴδοντος) u. der gesetzestreue Mann ein Weltbürger (κοσμοπολίτης) sei, da er seine Handlungsweise nach dem Willen der Natur (πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως) regelt (zum Leben gemäß der Natur vgl. vit. Moys. 2, 48). Auch an den bibl. *Patriarchen als Verkörperungen der Tugenden lässt sich die Identität von Mosegesetz u. Weltgesetz ablesen. Philo bezeichnet sie als ‚Verkörperungen ungeschriebener Gesetze' (decal. 1) u. ‚beseelte u. vernünftige Gesetze' (Abr. 5; vgl. ebd. 275f). Darüber hinaus kann er auch den idealen Gesetzgeber Mose als v. ἔμψυχος (vit. Moys. 1, 162) u. Verkörperung aller Tugenden charakterisieren (ebd. 2, 8/11; C. J. Classen, Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus u. Origenes: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 68/88, bes. 70/5). Im Prolog zum zweiten Buch seiner Mose-Vita schreibt er ihm zudem die Autorität eines Königs, Philosophen, Gesetzgebers, Priesters u. Propheten zu (vit. Moys. 2, 2/6). Dass letztlich Gott selbst Gesetzgeber ist (ebd. 2, 48; vgl. opif. m. 61; sacr. Abel. et Cain. 131; spec. leg. 1, 279), wird dadurch nicht in Frage gestellt. In einer allegorischen Auslegung des Namens Joseph (κυρίου πρόσθεσις [‚Zusatz zum Herrn']) ordnet Philo die eine Verfassung des ‚Weltstaates' (μεγαλόπολις ... κόσμος), die er mit der universal geltenden Vernunft der Natur (λόγος φύσεως) identifiziert, den unterschiedlichen territorialen Staatsgesetzen kategorial über. Jene gebiete, was von allen Menschen getan oder unterlassen werden muss, diese dagegen seien wegen Habgier u. Misstrauen der Völker als Zusätze zu der einen Naturverfassung hinzugetan worden (Philo Jos. 28/31; Pollmann 127/79). Vom Zusammenhang her wird deutlich, dass die Naturverfassung dem materialen Gehalt nach mit dem mosaischen Gesetz identifiziert wird, auch wenn der Gedanke von der Einheit des universalen Naturgesetzes aus der stoischen Philosophie übernommen worden ist. – Mit Kategorien wie den ‚ungeschriebenen Gesetzen', dem ‚Naturgesetz' oder dem v. ἔμψυχος greift Philo Topoi auf, die in der philosophischen Ethik seiner Zeit populär waren (M. Konradt, Tora u. Naturgesetz. Interpretatio graeca u. universaler Geltungsanspruch der Mosetora bei Philo v. Alex.: ders. / R. Ch. Schwinges [Hrsg.], Juden in ihrer Umwelt [2009] 87/112; R. Weber, Das ‚Gesetz' bei Philon v. Alexandrien u. Flavius Josephus [2001] 78/114; Najman). Auch nach stoischer Auffassung hat der Mensch die Aufgabe, der Natur entsprechend zu leben, wobei er seine Vernunft gebrauchen muss, um die ungeschriebenen Gesetze der Natur zu erkennen (Weber 410/49; P. A. Vander Waerdt, The original theory of natural law: Runia / Sterling / Najman 17/34; B. Inwood, Natural law in Seneca: ebd. 82/99). Der Gedanke von der

Natur als kosmischer Ordnung, die für das menschliche Denken u. Verhalten normative Bedeutung hat, entwickelte sich aus einer Kombination von stoischer Ethik u. platonischer Metaphysik. Er lässt sich über *Cicero auf den Platoniker Antiochus v. Askalon zurückführen, der als Wiederbegründer der platonischen Akademie zu Beginn des 1. Jh. vC. gilt (Horsley 36). Sie firmiert in der jüngeren Philosophiegeschichtsschreibung unter dem Begriff ‚Mittelplatonismus' (Dillon). Philo ist angesichts des Umfangs der von ihm erhaltenen Werke der wichtigste Vertreter des Mittelplatonismus im 1. Jh. nC. (ebd. 139/83). Im Unterschied zur griech.-philosophischen Tradition stellt Philo die ‚ungeschriebenen Gesetze' der Natur aber nicht in Gegensatz zu den in der Tora geschriebenen, sondern betont die Harmonie zwischen beiden. Das Mosegesetz ist Abschrift des Naturgesetzes u. lässt sich zugleich ablesen am tugendhaften Leben der Patriarchen Israels (Najman 59. 67f; dies., A written copy of the law of nature: Runia / Sterling / Najman 54/63; Bockmuehl 107/9). Zudem hielt Philo ausdrücklich an der Geltung der Tora als politisch-ethischer Lebensgrundlage des jüd. Volkes fest (migr. Abr. 89/93 in Auseinandersetzung mit radikalen Allegoristen; vgl. Pollmann 99/126), was unter den Lebensbedingungen der jüd. Diaspora eine starke Herausforderung darstellte. Hierin bewährte sich Philo auch persönlich als Repräsentant einer diplomatischen Mission der alexandrin. Juden bei *Caligula (vgl. leg. ad Gai.). – In einer nur fragmentarisch (bei Eus. praep. ev. 8, 7, 1/9) überlieferten Schrift über Mose, den Exodus u. die Gesetzgebung (hypoth. 7; Niebuhr, Gesetz 32/8) bietet Philo eine Epitome der Tora mit Schwerpunkt bei der Realisierung jüdischer Lebensweise in der Diaspora. Erkennbar werden hier Pentateuchgebote rezipiert, wenn auch nicht zitiert (neben dem Dekalog bes. Ex. 21/3; Lev. 18/20; Dtn. 27), mit Schwerpunkten beim Sozial-, Besitz-, Sexual- u. Familienethos (auch ein Abschnitt über den Sabbat gehörte zu dieser Schrift). Die nach Art einer Gnomensammlung zusammengestellten Weisungen lassen sich aber nicht allein jüdischer Ethik zuweisen, sondern entsprechen gemeinantikem, auch in hellenistisch-römischer Popularphilosophie propagiertem Ethos, das häufig in Gnomologien begegnet (Küchler 240/61). Gleichwohl stellt Philo das strenge, einfache u. klare Mosegesetz ausdrücklich den komplizierten u. weitaus laxeren heidn. Gesetzen entgegen u. verweist auch innerhalb der Epitome auf Gott bzw. den Gesetzgeber (scil. Mose). Spezifisch jüdische Gebote der Tora reiht er unterschiedslos unter allgemeingültige Verhaltensregeln ein. Indem er auf die Übereinstimmung der Weisungen des Mosegesetzes mit verbreiteten nichtjüdischen ethischen Codes wie den ‚Ungeschriebenen Gesetzen' oder den ‚Buzygischen Verwünschungen' verweist, will er seine Gesetzesepitome als ‚jüdischen' N. aus den allgemein geltenden ethischen Richtlinien herausheben (Niebuhr, Gesetz 47/57).

2. Flavius Josephus. Auch wenn *Josephus in seinen Hauptwerken primär Geschichtsschreiber ist, zeigen sich in seinem Verständnis des Mosegesetzes bemerkenswerte Parallelen zu Philo. So ist auch seine Interpretation der Tora geprägt durch die Rezeption platonisch-stoisch gefärbter (‚mittelplatonischer') *Ethik, wobei der philosophische Grundsatz vom ‚Leben nach der Natur' allerdings dezidiert theologisch im Sinne des jüd. Gottesverständnisses umgeformt wird. Schon im Proömium zu den Antiquitates (ant. Iud. 1, 1/26; Niebuhr, Ethos 42f) stellt Josephus grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von Gott, Natur u. Gesetz an, um zu begründen, warum sein Geschichtswerk mit Ausführungen zur ‚Naturgeschichte' (φυσιολογία [ant. Iud. 1, 18]) beginnt: Wer sein Leben selbst gut führen u. anderen Gesetze geben wolle, müsse wie Mose zuerst Gottes Natur betrachten (θεοῦ πρῶτον φύσιν κατανοῆσαι [ebd. 1, 19]) u. dann Gottes Werke für seinen eigenen Lebenswandel zum Vorbild nehmen. Die Gesetze des Mose entsprechen daher denen der Natur, die wiederum in ihrer Ordnung der ‚Natur Gottes' folgt. Deshalb haben die Menschen zuerst ihren Sinn auf die Schöpfung zu lenken, um zu erkennen, dass Gott die Tugend in Reinheit besitzt, an der Anteil zu gewinnen sie in ihrem Leben versuchen sollen, ‚denn alles folgt dem Grundsatz der Harmonie mit der Natur des Universums' (πάντα γὰρ τῇ τῶν ὅλων φύσει σύμφωνον ἔχει τὴν διάθεσιν [1, 24]). – Auch die Darstellung der Mose / Exodus-Epoche in den Antiquitates (3, 75/4, 331) bietet mehrfach philosophische Begründungen für die Tora: In seiner Rede am Berg Sinai (3, 84/8; vgl. Ex. 19f) betont

Mose, Gott habe Israel mit seinem Gesetz den Weg zum glücklichen Leben (βίον εὐδαίμονα) u. einer guten Verfassung (πολιτείας κόσμον) gewiesen. In seiner Abschiedsrede an das Volk (ant. Iud. 4, 177/93; vgl. Dtn. 1, 1/5; 31, 9) stellt er den Zusammenhang von Frömmigkeit, Tugend u. Glückseligkeit heraus: Damit ihre Natur sich nicht durch Unkenntnis des Guten dem Schlechten zuneige, habe Mose den Israeliten Gesetze u. Verfassung gegeben; diejenigen, die deren Ordnung bewahren, werden die glücklichsten Menschen der Welt sein (ant. Iud. 4, 193; zu Mose als Tugendvorbild vgl. ebd. 4, 331). Den ganzen Exodus-Abschnitt schließt Josephus mit einem Exkurs zur mosaischen Verfassung ab (4, 196/301). Bei der Wiedergabe der Einzelgebote beschränkt er sich hier zunächst auf die ‚politischen Gesetze' (πολιτεία [4, 196. 198]; zur Tora als ‚an alternative political constitution' bei Josephus vgl. L. H. Feldman, Flavius Josephus. Judean Antiquities 1/4 [Leiden 2000] XXIV/XXIX); die übrigen (gemeint sind vorwiegend Reinheits- u. Kultbestimmungen) behält er sich für ein anderes Werk vor (ant. Iud. 4, 198. 302; vgl. auch 20, 268), hatte sie aber zT. schon bei der Wiedergabe des Exodusgeschehens erwähnt (Dekalog: 3, 91f; Priester- u. Opfergesetze: 3, 214/86). Ausdrücklich behauptet Josephus, alles so aufgeschrieben zu haben, wie Mose es hinterlassen hat, u. nichts hinzugefügt, sondern die Bestimmungen lediglich besser angeordnet zu haben (4, 196f; zur ‚Kanonformel' vgl. 1, 17; c. Ap. 1, 42; Nodet 157). Ein Vergleich mit dem Wortlaut der entsprechenden Gebote im Pentateuch (für ant. Iud. 4, 271/4 durchgeführt bei Müller 270/84; zur bibl. Textgrundlage in ant. Iud. 1/4 insgesamt vgl. Nodet) ergibt freilich, dass Josephus auf ihm zugängliche bzw. seinen Vorstellungen entsprechende Auslegungstraditionen zurückgreift, die weder dem bibl. Wortlaut folgen noch exegetisch aus ihm ableitbar sind. Allerdings stellt er solche Auslegungstraditionen auch nicht explizit als ‚mündliche Tora' der schriftlichen des Pentateuch gegenüber, sondern geht von der sachlichen Identität beider aus, ohne das Verhältnis zwischen ihnen explizit zu thematisieren (Schröder 129). – Dieser Befund hat grundsätzliche Bedeutung für den Umgang mit dem Gesetz im Frühjudentum: Die Autorität der Tora wird nicht aus dem Wortlaut des überlieferten Pentateuchtextes hergeleitet oder begründet, sondern geht jedem Zugriff auf diesen voraus (Müller 282). Auslegung der Tora bedeutet demnach, im Toleranzrahmen der Tora nach Analogien zu gegenwärtigen Lebenssituationen u. Problemkonstellationen zu suchen, welche ihre aktuelle Anwendung im Alltag überhaupt erst ermöglichen. Ihre Autorität erlangt die Tora nicht durch einen vorgegebenen Text, sondern im Vollzug aktualisierender Auslegung. Gesetz ist sie immer nur in der Gestalt, die sie als Lebensordnung Gottes für sein Volk Israel in dessen jeweiliger Gegenwart gewinnt. Eine solche vergegenwärtigende Interpretation der Tora oder einzelner ihrer Gebote (bisweilen unter Absehung von oder gar im Gegensatz zu deren Wortlaut im Pentateuch) ist charakteristisch für die Toraparänese, die sich vielfältig in der frühjüd. Literatur niedergeschlagen hat (s. unten). – In seinem apologetischen Traktat Contra Apionem (Ch. Gerber, Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Unters. zu seiner Schrift ‚Contra Apionem' [Leiden 1997] 63/121; F. Siegert [Hrsg.], Flavius Josephus. Über die Ursprünglichkeit des Judentums 1/2 [2008] 11/62) hat Josephus sein philosophisch reflektiertes Toraverständnis entfaltet u. nichtjüdischen Gesetzgebungen vergleichend gegenübergestellt. Die in zwei Büchern nur zT. griechisch überlieferte Schrift dient der Widerlegung von Angriffen nichtjüdischer Literaten gegen das Judentum u. seine Geschichte, geht aber in der Mitte des zweiten Buches in eine Selbstdarstellung des jüd. Gemeinwesens u. seiner Verfassung über (c. Ap. 2, 145/296). Nach Josephus sei Mose nicht nur der älteste aller Gesetzgeber, sondern habe als Heerführer sein Volk auch mit einem Gesetz ausgestattet, welches das ganze Leben umschließt, im Unterschied zu anderen Heerführern, die die Menge gesetzlos lassen (ebd. 2, 154/60). Vor allem habe er erkannt, dass er in all seinen guten Vorhaben u. Taten Gott zum Führer u. Ratgeber habe (ἡγεμόνα τε καὶ σύμβουλον θεὸν ἔχειν) u. alles nach dessen Willen bewirke u. plane (2, 160). Im Folgenden entfaltet Josephus zunächst diese theologische Basis des Gesetzes (2, 161/71, hier fällt der Neologismus θεοκρατία für die jüd. Verfassung im Gegensatz zu μοναρχία [*Monarchie] u. ὀλίγων δυναστεία auf [2, 165]; H. Cancik, Theokratie u. Priesterherrschaft. Die mosa-

ische Verfassung bei Flavius Josephus, c. Apionem 2, 157/98: J. Taubes [Hrsg.], Religionstheorie u. politische Theorie 3 [1987] 65/77): Auf Gott als Ursache aller guten Dinge (αἴτιον μὲν ἁπάντων ὄντα τῶν ἀγαθῶν) sei zu schauen (c. Ap. 2, 166). Mose habe im jüd. Volk den Glauben verwurzelt, dass Gott einer sei, eine Überzeugung, die bei den Griechen nur wenige Philosophen teilten. Das Gesetz sei ‚schönstes u. notwendigstes Erziehungsgut' (κάλλιστον καὶ ἀναγκαιότατον ... παίδευμα: ebd. 2, 175) u. werde bei den Juden schon von *Kind auf eingeübt (2, 171/8; Niebuhr, Ethos 30f). Eintracht im Gottesverständnis u. Einmütigkeit in der Lebensführung bewirkten die schönste Übereinstimmung der Menschen im Ethos (c. Ap. 2, 179/89). Bei der Wiedergabe der Gebote der Tora folgt Josephus einer systematischen Gliederung: Am Anfang stehen Gebote über Gott (ebd. 2, 190/8); es folgen solche zu Familie u. Gesellschaft (2, 199/208) u. zu Fremden (2, 209/14). Am Ende stehen Strafbestimmungen (2, 215/9). Der Abschnitt zum jüd. Gesetz endet mit einer Würdigung der Treue zur Tora, woran sich kritische Beurteilungen von Gesetzesentwürfen der Griechen anschließen (2, 220/35). Traditionsgeschichtlich ist diese katechismusartige Zusammenfassung von Weisungen der Tora mit derjenigen bei Philo hypoth. 7 (s. o. Sp. 1025/8) u. weiteren frühjüd. Weisungsreihen verwandt (Niebuhr, Gesetz 39/53; Küchler 207/35). Spezifisch jüdische Toragebote werden unterschiedslos mit gemeinantiken ethischen Mahnungen der hellenist. Moralphilosophie kombiniert. Der Wortlaut der bibl. Gebote ist dabei ebenso wenig maßgeblich wie ihre Anordnung oder ihr Kontext im Pentateuch. Vielmehr werden aus jüdischen wie nichtjüdischen ethischen Traditionen neue thematische Zusammenhänge geschaffen, die als ganze der Autorität des Mosegesetzes untergeordnet werden. – In Terminologie u. Intention seiner Bezugnahmen auf das jüd. Gesetz muss zwischen den verschiedenen Werken des Josephus differenziert werden (exemplarisch zum Begriff ‚väterliche Gesetze': Schröder). Gemeinsam ist ihnen allen aber die ausnahms- u. konkurrenzlos positive Bewertung der Tora als Lebensgrundlage Israels, Maßstab jüdischer Lebenspraxis u. Vorbild für eine lebensförderliche Verfassung jedes menschlichen Gemeinwesens.

3. Toraparänese in der frühjüd. Literatur. Die bei Philo u. Josephus mit apologetischen Tendenzen u. philosophischen Argumenten untermauerte aktualisierende Interpretation des jüd. Gesetzes lässt sich (in der Regel ohne solche intellektuellen Begründungen) auch in weiten Teilen der übrigen frühjüd. Literatur nachweisen (Weber; Niebuhr, Gesetz; Küchler). Dabei zeigt sich durchgängig, dass der inzwischen literarisch fixierte Pentateuch zwar die sachliche, textliche u. ideelle Basis aller Bezugnahmen auf die Tora darstellt, die gegenwärtige Funktion u. Bedeutung des Gesetzes aber nicht von seinem Wortlaut abhängig gemacht wird. Ebenso wenig lassen sich reflektierte Konzeptionen einer ‚Lehre' von der Tora mit Reichweite über einzelne Quellen hinaus erkennen, die späteren (rabbin.) Modellen einer ‚doppelten (schriftlichen u. mündlichen) Tora' oder einer ‚Tora für die Völker' (wie dem Konzept der ‚Noachidischen Gebote' [*Noe]; D. Novak, The image of the Non-Jew in Judaism. An historical and constructive study of the Noahide laws [New York 1983]; Bockmuehl 145/73; K. Müller, Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote u. Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum [1994]) an die Seite gestellt oder gar als deren Vorstufen angesehen werden könnten. Philosophische Topoi zur Begründung oder Entfaltung von Torageboten oder der Tora als ganzer finden sich am deutlichsten bei Aristobulos, im *Aristeasbrief, in der Sapientia Salomonis u. im 4. Makkabäerbuch. Verbindender Grundgedanke, der freilich meist nicht systematisch entfaltet wird, ist dabei die Überzeugung, dass in der Ordnung, die Gott seiner Schöpfung eingestiftet hat, ein für alle Menschen u. Völker geltendes ‚Naturgesetz' verankert ist, welches sachlich mit dem Mosegesetz übereinstimmt (Bockmuehl 87/111; G. Sterling, Universalizing the particular. Natural law in Second Temple Jewish ethics: Runia / Sterling / Najman 64/80, bes. 73/80). Entscheidende theologische Basis für die Akzeptanz eines solchen Naturgesetzes ist für jüdische Autoren die Überzeugung, dass allein der eine Gott Israels Schöpfer des Universums u. Gesetzgeber für alle Menschen ist (Limbeck). – Von dem in der Mitte des 2. Jh. vC. in *Alexandria wirkenden Aristobulos sind nur wenige Fragmente eines offenbar umfangreicheren Auslegungswerkes zur Tora überliefert (N. Walter, Der Thoraaus-

leger Aristobulos [1964] 124/49; Weber 98/126). Sie lassen erkennen, dass sich Aristobulos der in seinem alexandrinischen Umfeld bekannten allegorischen Auslegungsmethode (*Allegorese) bediente, um die Mose-Tora für seine griechisch gebildeten (vorwiegend) jüdischen Zeitgenossen fruchtbar zu machen. Textgrundlage seiner Auslegung ist die LXX; Hebräisch hat er offenbar nicht gekonnt. Leitlinie seiner Interpretation ist die Überzeugung, dass die ethischen Forderungen der Tora den klass. Tugenden der philosophischen Tradition nicht nur sachlich entsprechen (frg. 4 [JüdSchrHRZ 3 (2001) 274/6] = Eus. praep. ev. 13, 12, 8), sondern dass der jüd. v. selbst mit der universal gültigen Weisheit u. Vernunft der griech. Philosophen identisch ist, was sich für ihn daraus erklärt, dass diese gegenüber jenem chronologisch wie literarisch sekundär sind. Am Sabbatgebot (frg. 5 [276f] = [ebd. 13, 12, 11f]) macht Aristobulos klar, dass jede Welterkenntnis aus der Erkenntnis der Schöpfung Gottes abzuleiten ist. Gegen die bibl. Vorlage identifiziert er den Sabbattag mit dem ersten Schöpfungstag, an dem Gott das Licht erschuf, das Aristobulos wiederum mit der Weisheit gleichsetzt. Erst durch das Licht der Weisheit kann die Schöpfung im Zusammenhang erkannt werden. In der Schöpfungstheologie findet Aristobulos den Grund für die Identifikation von Tora, Vernunft u. Natur (Weber 105f). Im Mosegesetz liegt der Schlüssel zur Philosophie. – Im Aristeasbrief werden die für griechisch Gebildete besonders problematischen Teile des jüd. Gesetzes thematisiert, also solche, in denen sich die Weisungen der Tora von dem allgemein geltenden Ethos unterscheiden, wie Speise- u. Reinheitsvorschriften. Die mit ihnen verbundene Ab- u. Ausgrenzung gegenüber der nichtjüd. Gesellschaft wird als Schutz vor Verunreinigung von Leib u. Seele (Aristeas 142 [SC 89, 172]), vor allem aber vor der Vermischung mit anderen Völkern u. ihrer polytheistischen Religion verstanden (ebd. 139 [170]). Die offenkundige Spannung zwischen der vorausgesetzten universalen theologisch-ethischen Orientierung der Tora (vgl. 16 [110]) u. ihren partikularen Bestimmungen löst der Verfasser mit Hilfe allegorischer Interpretation: ‚Einerseits ist nämlich alles im ganzen genommen hinsichtlich des natürlichen Sinnes gleich (πρὸς τὸν φυσικὸν λόγον ὅμοια), da es ja durch eine Macht regiert wird, andererseits hat jedes für sich einen tiefen Sinn' (143 [172]). Diesen zu erschließen, dient die Erklärung der rituellen Einzelgebote (144/70 [172/82]) im Sinne allgemeingültiger ethischer Ideale wie *Gerechtigkeit, Gedenken, Wahrheit u. gerechtes Zusammenleben, woraus sich die ‚Erhabenheit' (σεμνότης) u. der ‚natürliche Sinn' (φυσικὴ διάνοια) des Gesetzes ergeben (171 [182]). In anderen Passagen der Schrift, die nicht ausdrücklich auf Toragebote bezogen sind, bleibt die Anschauung bestimmend, dass das jüd. Gesetz ‚nichts anderes lehrt, als was auch der heidn. Vernunft plausibel erscheint, nämlich ein tugendhaftes Leben in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes zu führen' (Weber 137). – In der Sapientia Salomonis spielt das jüd. Gesetz explizit u. terminologisch nur eine geringe Rolle. Die Sophia nimmt hier diejenige Rolle ein, die sonst der Tora zukommt (ebd. 182/94). An ihr wird aber mit ganz ähnlichen Argumenten der Zusammenhang zwischen spezifisch jüdischer Glaubensüberlieferung u. universal gültigem Ethos verdeutlicht (zur Identifikation von Weisheit u. Gesetz in frühjüd. Tradition Küchler 52/61). Vor allem in der Preisrede Salomos auf die Weisheit (Sap. 6, 22/8, 16) finden sich zahlreiche philosophische Topoi, die der Weisheit universale Züge verleihen. Ziel aller Bemühung um Weisheit sind Gerechtigkeit, Tugend, verständiges Denken u. Tapferkeit (ebd. 8, 7). Die hier unverkennbar aus philosophischer Ethik rezipierten ‚Kardinaltugenden' sind Gaben Gottes. Von ihm hatte Salomo auf sein Gebet hin φρόνησις u. ein πνεῦμα σοφίας erhalten (7, 7). Gott ist ‚Führer der Weisheit u. Verbesserer der Weisen'; aus seiner Hand kommt ‚alles verständige Denken u. Wissen der Tätigkeiten' (πᾶσά τε φρόνησις καὶ ἐργατειῶν ἐπιστήμη: 7, 15f). Die Weisheit ist ‚Hauch der Macht Gottes' u. ‚Abglanz des ewigen Lichts', ‚makelloser Spiegel des Wirkens Gottes u. Bild seiner Güte' (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ: 7, 25f). Dass diese universale Weisheit mit Gottes Gesetz für Israel identisch ist, kann wegen der literarisch-fiktionalen Gestalt der Schrift zwar nicht explizit gesagt werden, ergibt sich aber aus ihrem letzten Teil, in welchem für jüdische Leser offensichtlich Genesis- u. Exodustraditionen aufgenommen u. den Lastern der Ägypter die Tugenden

der Israeliten gegenübergestellt werden. Auch ein in diesen Zusammenhang eingeschobener Exkurs zu Ursprung, Praxis u. Folgen des *Götzendienstes (14, 12/31) trägt unverkennbar die Züge frühjüdischer Toraparänese (Niebuhr, Gesetz 213/6). – Das 4. Makkabäerbuch gibt in der Texteröffnung vor, ein philosophisches Lehrstück vorzutragen (φιλοσοφώτατον λόγον), fordert aber in Wirklichkeit von seinen Lesern Gehorsam gegenüber dem Gesetz in Situationen der Gefährdung jüdischer Identität ein (Niebuhr, Gesetz 216/22). Die These, dass die ‚gottesfürchtige Urteilskraft' (ὁ εὐσεβὴς λογισμός) souveräne Herrscherin über die Leidenschaften sei (4 Macc. 1, 1 [JüdSchrHRZ 3 (2001) 686]), wird in einem ersten argumentativen Teil zunächst unter Verweis auf die Kardinaltugenden erörtert (ebd. 1, 2/6 [686/8]) u. mit grundsätzlichen Definitionen u. Argumentationen untermauert (1, 13/3, 18 [690/703]), bevor sie dann am Beispiel der jüd. Märtyrer (*Makkabäische Märtyrer) unter Antiochus IV illustriert wird. Im ersten, ‚philosophischen' Teil wird mehrfach explizit auf das Gesetz u. einzelne seiner Gebote verwiesen u. sogar aus ihm zitiert (2, 5 [695]; vgl. Ex. 20, 17). Ähnlich wie in anderen frühjüdischen Weisungsreihen werden anschließend typische Verhaltensweisen benannt, die einem Leben nach dem Willen Gottes ent- oder widersprechen (4 Macc. 2, 7/16 [JüdSchrHRZ 3 (2001) 696/8]). Am Ende dieses Argumentationsgangs verweist der Autor auf Gott, der den Menschen mit Leidenschaften erschaffen u. das Ethos in ihn eingepflanzt habe, zugleich aber auch ‚als heiligen Gebieter über sie alle durch die Sinneswerkzeuge den Verstand inthronisiert' (τὸν ἱερὸν ἡγεμόνα νοῦν διὰ τῶν αἰσθητηρίων ἐνεθρόνισεν) u. diesem das Gesetz gegeben habe. Wer danach lebt, wird König sein in einem Königreich von Besonnenheit, Gerechtigkeit, Güte u. Tapferkeit (ebd. 2, 21/3 [699]). Dass mit dem Gesetz, das mit Verstand u. Tugenden identifiziert wird, nichts anderes als die jüd. Tora gemeint sein kann, ist offenkundig (Weber 212/77). – Inhalte der Tora können in frühjüdischen Schriften selbst in die poetische Sprachform des Hexameters gekleidet werden (nach Joseph. ant. Iud. 4, 303 habe schon Mose die Israeliten ein Gedicht in Hexametern gelehrt; vgl. Dtn. 32). Das belegen die Orac. Sib. (Bücher 3/5 haben eine jüd. Grundlage: Niebuhr, Gesetz 169/85), das pseudepigraphe Mahngedicht des Phokylides (ebd. 5/31; Weber 278/307) oder die in einem jüd. Gnomologion griechischen Dichtern untergeschobenen Verse (Niebuhr, Gesetz 227/31). Dabei muss nicht explizit auf das jüd. Gesetz verwiesen werden. Allein die Zusammenstellung einer prägnanten Auswahl von geforderten oder zu meidenden Verhaltensweisen u. ihre Unterstellung unter den Willen Gottes macht im hellenist.-jüd. Rezeptionsmilieu solcher Texte die Identifikation mit der Tora unumgänglich. – In der hellenist.-röm. Antike verbreitete paränetisch-ethische Traditionen, die der Toraparänese nutzbar gemacht u. damit dem jüd. Gesetz eingeordnet werden, lassen sich in weiteren, weniger philosophisch oder literarisch klingenden Schriften wie dem Tobitbuch (ebd. 201/6), dem Jubiläenbuch (206/11) oder der erbaulichen Erzählung von Josef u. Asenet (Niebuhr, Ethik) nachweisen. Auch Schriften, deren Hauptakzente auf eschatologischen Ermahnungen u. Unterweisungen liegen, können sich der Inhalte u. Formen frühjüdischer Toraparänese bedienen (H. Hoffmann, Das Gesetz in der frühjüd. Apokalyptik [1999]). Die nur griechisch überlieferten Testamente der Zwölf Patriarchen, die partiell schon auf aramäische Vorstufen zurückgehen, verwenden paränetische Modelle wie das ‚Zwei-Wege-Schema' oder eine breit entfaltete ‚Geisterlehre', aber auch herausgehobene Einzelforderungen der Tora wie das Liebesgebot aus Lev. 19, 18 (M. Konradt, Menschen- oder Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen: ZNW 88 [1997] 296/310), um ihre endzeitlich ausgerichtete Toraparänese zu untermauern (Niebuhr, Gesetz 73/166). Das (ursprünglich griechisch verfasste) Slavische Henochbuch schreibt einer Gestalt der bibl. Urgeschichte ethische Mahnungen zu, die nach Form u. Inhalt denen frühjüdischer paränetischer Vergegenwärtigungen der Tora entsprechen (Ch. Böttrich, Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult. Stud. zum Slavischen Henochbuch [1992] 176/96; Niebuhr, Gesetz 185/94; *Henoch). Da sie wegen der Autorfiktion nicht explizit Mose zugewiesen werden können, lässt der Text Henoch im Himmel auf Gottes Befehl hin nach dem Diktat eines Erzengels himmlische Bücher abschreiben, die neben den Werken Gottes u. den Taten der Men-

schen auch Gebote u. Belehrungen zum rechten Tun enthalten (Hen. slav. 22, 11/23, 4). Schöpfungswerke Gottes, ethisches Verhalten der Menschen u. endzeitliches Gericht sind somit Teil einer umfassenden, universalen göttlichen Ordnung, die im täglichen Leben durch Halten der Gebote der Tora zugänglich wird. Ein Gegensatz zwischen ‚Apokalyptik' u. ‚Gesetz' lässt sich aus frühjüdischen Quellen nicht ableiten. – Damit wird noch einmal deutlich, dass die Bedeutung des Gesetzes für jüdische Gemeinschaften in hellenistisch-römischer Zeit nicht an Begriffen (auch nicht am Vorkommen des Wortfeldes v.), Auslegungsmethoden oder Deutungskonzepten zur Tora oder gar an Zitaten aus ihr gemessen werden kann. Eine flächendeckende, allgemein anerkannte ‚Toralehre' u. mit ihr verbundene zentrale oder überregionale Institutionen gab es nicht, u. auch die Bindung an den überlieferten Wortlaut des Pentateuch war kein Leitbild bei der Vergegenwärtigung des Gesetzes. Gleichwohl war die Tora im Frühjudentum allgegenwärtig. Formen, Inhalte u. Schwerpunkte solcher Toravergegenwärtigung konnten je nach Situation, Intention, Potenzen u. Kompetenzen vielfältig sein. Dass die grundsätzlich akzeptierte Relevanz der Tora im Frühjudentum auch zu Konflikten um ihre Auslegung führen konnte, ergibt sich folgerichtig (Pollmann 25/182).

c. *Rabbin. Judentum.* (M. Lattke, Art. Haggadah: o. Bd. 13, 328/60; ders., Art. Halachah: ebd. 372/402.) Rabbinisches Toraverständnis systematisch darzustellen verbietet nicht allein die überaus vielfältige in der jüd. Traditionsliteratur gesammelte, in aller Regel nicht datierbare einschlägige Überlieferung, es widerspräche auch deren Selbstverständnis. Die Wendung ‚Tora des Mose vom Sinai' (ʾAbot 1, 1) besagt ja gerade, dass das Gesetz seinen Ursprung bei Gott hat u. in ununterbrochener Traditionskette bis in die jeweilige Gegenwart vermittelt wird. Dabei können ursprünglicher Wortlaut u. gegenwartsbezogene Auslegung der Tora nicht streng voneinander geschieden werden, machen vielmehr gerade in ihrer durchaus wahrgenommenen Spannung zueinander den Lebensbezug der Weisung Gottes für Israel aus. Wie schon im Frühjudentum, so kann auch in der rabbin. Literatur mit Tora sowohl der schriftlich fixierte Wortlaut des Pentateuch (auch seine Übersetzung ins Griech.: G. Veltri, Eine Tora für den König Talmai [1994]) bzw. im weiteren Sinn der des Tanach gemeint sein als auch dessen prinzipiell mündliche Auslegung in Halacha u. Haggada als auch beides zusammen (Stemberger 329/32). Auch hinsichtlich einer ‚Ontologie' der Tora lassen sich antithetische Aussagen treffen, die jeweils zutreffende Aspekte rabbinischen Toraverständnisses benennen: Die Tora ist als Gottes Plan für seine Schöpfung präexistent u. universal (Sifre Dtn. 37 zu Dtn. 7, 12 [70 Finkelstein]), u. doch ist sie Mose u. dem Volk Israel am Sinai exklusiv zum Erbbesitz übergeben worden. Sie ist göttlichen Ursprungs (‚vom Himmel' [Sanhedrin 10, 1]) u. daher bis in die letzten Details ihres Wortlauts hinein unveränderlich u. sinnvoll, u. doch ist sie als in menschlicher Sprache verfasst seit ihrer Übergabe an Mose ‚nicht (mehr) im Himmel', sondern dem Mehrheitsurteil der rabbin. Autoritäten unterworfen (jMoʿed Qaṭan 3, 1, 81d; vgl. bBaba Meṣiʿa 59b nach Dtn. 30, 12). Sie ist als unmittelbare Offenbarung Gottes eine Einheit ohne Vorher u. Nachher (bPesaḥim 6b), u. doch können innerhalb ihrer Differenzierungen u. Abstufungen, etwa zwischen dem Dekalog (oder gar nur dessen erstem Gebot, dem Götzendienstverbot, u. den folgenden) u. den übrigen Geboten des Pentateuch bzw. zwischen den ersten (nach Ex. 24, 12; 31, 18; 32, 15) u. den zweiten Tafeln (nach ebd. 34, 1. 27f), vorgenommen werden (Stemberger 339/43). Auch im Blick auf eine ‚Soteriologie' der Tora lassen sich keine systematischen Prinzipien erschließen, wohl aber Konturen nachzeichnen, in denen rabbinisches Toraverständnis aufscheint. Wichtig sind dabei die Relationen, in denen die Tora zu stehen kommt: ‚In Relation zu Gott erscheint die Tora als dessen unbedingtes Befehlswort, das allein deshalb zu befolgen ist, weil er es geboten hat ... Bezogen auf Israel ist die Tora Gottes Gnaden- u. Heilsgabe ... Israel auf das Weltganze hin transzendierend, zugleich aber seine Sonderstellung in diesem Rahmen wahrend, übernimmt die Tora die Funktion sowohl einer Schöpfungsmittlerin ... als auch einer Garantin für die Erhaltung der Welt ... Im Blick auf das menschliche Individuum u. die menschliche Gemeinschaft ... schützt (sie) das Leben, schafft vorteilhafte Regelungen im sozialen, ökonomischen u. rechtlichen Bereich ..., gestaltet die Beziehungen der Menschen zu

Gott ... u. stiftet Freude' (F. Avemarie, Tora u. Leben. Unters. zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbin. Lit. [1996] 576).

C. Neues Testament. Jesu Haltung zum jüd. Gesetz ist uns nur über die ntl. Evangelien u. die ihnen zugrunde liegende vorliterarische Jesus-Überlieferung zugänglich. Diese Zeugnisse sind bereits erkennbar geprägt von Konflikten in der nachösterlichen Jesus-Bewegung um die Tora u. ihre Bedeutung für die religiöse Praxis der eigenen Gemeinschaft. Von solchen Konflikten her sind rückwirkend auch die Aussagen Jesu zum Gesetz u. seinen Geboten literarisch ausgestaltet worden. Nicht übersehen werden kann gleichwohl, dass Jesus selbst in einem weitestgehend jüdisch geprägten Umfeld aufwuchs u. wirkte, das durch die Tora getragen u. geordnet war.

I. Vorliterarische Jesus-Überlieferungen. In diachroner Perspektive kommt der Spruchüberlieferung (‚Logienquelle') besonderes Gewicht zu. Freilich enthält sie nur wenige explizite Stellungnahmen zur Tora, u. im Ganzen wird die Bedeutung des Gesetzes hier nicht prinzipiell diskutiert. Vielmehr wird die Autorität der Tora für Jesus u. seine Anhänger grundsätzlich vorausgesetzt, u. auf dieser Grundlage werden Einzelheiten des Verhaltens Jesu oder Äußerungen zu Torageboten thematisiert (Heil, Nachfolge 111/4). Im Zentrum des Wirkens Jesu steht dabei nicht die Tora, sondern das endzeitliche Handeln Gottes an seinem Volk Israel, die ‚Königsherrschaft Gottes', die Jesus in Wort u. Tat vergegenwärtigt. Von diesem Zentrum aus ergeben sich neue u. eigene Perspektiven Jesu auf die Tora (Kosch 473/83). – Explizit wird die Tora in der Logienüberlieferung nur in Lc. 16, 16f || Mt. 11, 12f; 5, 18 thematisiert. In zwei aufeinander folgenden Jesusworten wird hier zunächst die Epoche der ‚Königsherrschaft Gottes', also des Wirkens Jesu, als Abschluss der Epoche von ‚Gesetz u. Propheten' bestimmt u. anschließend durch Jesus ausgeschlossen, dass auch nur ‚ein Jota oder ein Häkchen des Gesetzes fällt'. ‚Gesetz u. Propheten' steht hier umfassend für die in den Schriften Israels tradierte Glaubensüberlieferung. Rechnet man das bei Lc. folgende Verbot der Wiederheirat nach Ehescheidung (16, 18 || Mt. 5, 32) zu derselben Überlieferung, so tritt die gerade gegebene Bestandsgarantie für die Tora bis in ihren Wort-, ja, Buchstabenbestand in Spannung zu einer Weisung Jesu, die durch Gebote der Mosetora oder eine ihr entsprechende frühjüd. Praxis nicht gedeckt ist. Auf engstem Raum begegnen somit in der Logienüberlieferung Einzelaussagen, die in Spannung zueinander stehen u. sich nicht zu einer grundsätzlichen Position Jesu gegenüber der Tora systematisieren lassen (Kosch 427/44). – Ähnliches gilt für weitere Einzelstücke der Logienüberlieferung. So setzt sich Jesus in Wehesprüchen mit der Torapraxis der *Pharisäer auseinander, die ihr Spezifikum in minutiöser Einhaltung von Zehnt- u. Reinheitsvorschriften hat (Lc. 11, 39/44 || Mt. 23, 5/7. 23. 25/8; Kosch 61/212; G. Harb, Die ersten beiden Weherufe gegen die Pharisäer in der Logienquelle [Q 11, 42. 39b. 41]: Tiwald [Hrsg.] 141/62). Demgegenüber betont Jesus ‚Recht, Barmherzigkeit u. Treue' als umfassende Forderung des Willens Gottes, die nicht an die Stelle der Tora rückt, sondern ihr zur Seite gestellt wird (Lc. 11, 42b). Eine kleine Reihe von Nachfolgesprüchen (ebd. 9, 57/60 || Mt. 8, 19/22) mündet in die provokante Aufforderung: ‚Folge mir u. lass die Toten ihre Toten begraben!' u. steht damit diametral gegen die Forderung der Tora, Verstorbenen ein angemessenes Begräbnis zu geben, die bis in das Elterngebot des Dekalogs hinein verankert u. in frühjüdischer Toraparänese lebendig war (Hengel, Nachfolge; Heil, Nachfolge). In der Einleitung zum Gleichnis vom Hausbau (Lc. 6, 47/9 || Mt. 7, 24/7) wird das endzeitliche Geschick davon abhängig gemacht, Jesu Worte zu hören u. zu tun; von der Tora als Maßstab menschlichen Handelns u. Basis des göttlichen Gerichts ist hier nicht die Rede. Damit wird der Weisung Jesu ähnliche Autorität zugemessen wie der des endzeitlichen Tora-Lehrers in Qumran (s. o. Sp. 1020/5; D. T. Roth, The words of Jesus and the Torah. A consideration of the role of Q 6, 47/9: Tiwald [Hrsg.] 89/110, bes. 98/106). Wie dort ist auch hier der Wille Gottes für Israel nicht außer Kraft, sondern endzeitlich in Kraft gesetzt. – Auch in der Mc. zugrunde liegenden Überlieferung fehlen umfassende Stellungnahmen Jesu zur Tora. Lediglich an Einzelfällen u. -aussagen werden sein Selbstanspruch u. sein Verhalten gegenüber dem Gesetz exemplarisch entfaltet. Dabei tritt der Sabbat als Gegenstand von Konflikten besonders hervor (Doering 408/78). Im Streitgespräch Mc. 2, 23/8 dient

der Verweis auf David zur Rechtfertigung des Sabbat-Verhaltens der Jünger im Sinne einer messianisch begründeten Ausnahmegenehmigung, die aus der Gegenwart Jesu abgeleitet wird. In den Logien V. 27f wird von der Schöpfung u. vom eschatologischen Selbstanspruch Jesu her der Mensch dem Sabbat übergeordnet. Nach Mc. 3, 1/5 (vgl. Mt. 12, 11f; Lc. 13, 15f; 14, 5) macht Jesu Heilen am Sabbat das Konfliktpotential sichtbar, das aus seinem Wirken resultiert. Die Sabbatheilungen beziehen ihre Schärfe daraus, dass gerade keine lebensbedrohlichen Krankheiten vorausgesetzt sind, die eine Übertretung des Ruhegebotes rechtfertigen könnten. Vielmehr stellen die kommentierenden Logien das helfende u. lebensförderliche Tun Jesu am Sabbat dem Ruhegebot dezidiert entgegen. – Das provokante Logion Mc. 7, 15 ist bei Mc. (u. ihm folgend bei Mt.) in eine Kontroverse Jesu mit den Pharisäern um Fragen ritueller Reinheit eingeordnet, steht u. spricht aber in der vorliterarischen Jesusüberlieferung zunächst für sich: Reinheit oder Unreinheit des Menschen kommen von innen, nicht von außen. Solche Reinheit betrifft das Gottesverhältnis, das aufgrund menschlicher Grundhaltungen gegenüber Gott u. den Mitmenschen gestört oder heil sein kann. Auf eine ähnliche Grundintention verweist die in demselben Zusammenhang überlieferte Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischer Tora-Tradition zuzuordnenden Korban-Gebot (Mc. 7, 8/13). – In ebd. 10, 2/9 wird der nach der Tora des Mose grundsätzlich gegebenen Möglichkeit zur Ehescheidung eine Weisung Jesu entgegengestellt, die mit Verweis auf die Erschaffung des Menschen u. die Weisung des Schöpfers jede Scheidung als gegen Gottes Willen gerichtet ansieht (Holtz). Jesus beruft sich also auf Gott, den Schöpfer, um ein Gebot des Mose faktisch außer Kraft zu setzen. Auch das anschließende Logion Mc. 10, 11f läuft auf ein Verbot jeglicher Ehescheidung durch Jesus hinaus, da sie (bei Wiederheirat) in durch die Tora verbotenen Ehebruch münden muss. – An zwei Stellen in der vormarkinischen Jesusüberlieferung verweist Jesus explizit auf zentrale Toragebote, die er auch wörtlich zitiert (Mc. 10, 17/22; 12, 28/34): Ein Leben nach Gottes Willen hat Grundforderungen der Tora zu folgen, die in Geboten aus dem Dekalog zusammengefasst werden können (ebd. 10, 19; vgl. auch 10, 18 mit Dtn. 6, 4). Die Intention Jesu richtet sich freilich darüber hinaus auf eine totale Zuwendung der Besitzenden zu den Habenichtsen u. Notleidenden. Die Forderungen der Tora werden dadurch nicht verdrängt, sondern radikalisiert u. auf die Grundintention des Gesetzgebers, durch sie Leben zu gewinnen, zurückgeführt. Einer grundsätzlichen Aussage zur Tora am nächsten kommt Jesu Antwort auf die Frage nach dem ‚ersten' (Mc. 12, 28) bzw. ‚größten' (Mt. 22, 36) Gebot (scil. der Tora). In der Zusammenstellung von Grundforderungen der Tora wie dem Šemaʿ Jisrael u. den Geboten der Gottes- u. Nächstenliebe folgt Jesus Tendenzen frühjüdischer Toraparänese, wenngleich die Kombination expliziter Zitate aus Dtn. 6, 4 u. Lev. 19, 18 unabhängig von der Jesusüberlieferung nicht belegt ist. – Will man von dem skizzierten Bild der vorliterarischen nachösterlichen Jesusüberlieferung auf die Haltung des vorösterlichen Jesus zur Tora schließen (P. Fiedler, Die Tora bei Jesus u. in der Jesusüberlieferung: Beutler / Kertelge 71/87; G. Dautzenberg, Gesetzeskritik u. Gesetzesgehorsam in der Jesustradition: ebd. 46/70; ders., Jesus u. die Tora: Zenger [Hrsg.] 345/78; Sanders, Jewish law 1/96; I. Broer, Jesus u. das Gesetz. Anm. zur Gesch. des Problems u. zur Frage der Sündenvergebung durch den hist. Jesus: ders. 61/104; Dunn, Jesus 563/92; M. Hengel / A. M. Schwemer, Jesus u. das Judentum [2007] 431/51; J. P. Meier, A marginal Jew 4 [New Haven 2009]), so ist als Negativbefund festzuhalten, dass rituelle Reinheits-, Speise- oder Abgabenbestimmungen bei ihm nicht im Vordergrund standen. Solche Komponenten der Torapraxis waren primär auf die Teilnahme am Jerusalemer Tempelkult bezogen u. daher in Galiläa weniger relevant. Auch Zehnt- u. Speisebestimmungen waren an Herstellung u. Gebrauch landwirtschaftlicher Produkte im Land Israel geknüpft, womit Jesus als nicht sesshafter u. nicht berufstätiger Wanderprediger weniger zu tun hatte. Inhaltliche Schwerpunkte der Torarezeption bei Jesus lagen, abgesehen von der diskussionslos anerkannten Forderung des ersten Dekaloggebots (vgl. zur Logienüberlieferung Lc. 4, 8 || Mt. 4, 10; zur vormarkinischen Überlieferung Mc. 12, 29), zum einen im Bereich des menschlichen Zusammenlebens (Sexual-, Ehe- u. Familienethik; vgl. ebd. 7, 10/3; 10, 2/12) u. der sozialen Orientie-

rung (10, 17/22; 12, 28/34), zum andern bei der Sabbatpraxis. Jesu Umgang mit dem Sabbatgebot zeigt in radikaler Zuspitzung, wo seine Akzente im Blick auf das Gesetz lagen: Weder wollte er die Tora oder auch nur den Sabbat außer Kraft setzen, noch im Sinne rabbinischer Halacha Normen für das Verhalten am Sabbat definieren. Seine Intention richtete sich vielmehr auf den Gotteswillen für Israel, der sich schon von der Schöpfung her im Sabbatgebot niedergeschlagen hat u. den er endzeitlich zutage bringt. – Der Umgang Jesu mit der Tora unterscheidet sich somit von dem zeitgenössischer pharisäischer Gruppen ebenso wie von halachischen Debatten rabbinischer Gelehrter (Niebuhr, Jesus 342/4). Nicht Einzelfallentscheidungen oder Definitionen von Fallkonstellationen stehen im Fokus, sondern eine Lebenshaltung, die den Grundlinien der Tora entspricht, deren Umsetzung in konkrete Lebensentscheidungen aber den Angesprochenen überlassen bleibt. In der Methode, Grundgebote der Tora einer theologisch begründeten Intention zuzuordnen, steht Jesus der frühjüd. Toraparänese nahe. Auch die auffällig betonte Rezeption des Dekalogs deutet auf seine Verwurzelung in der paränetischen Toravergegenwärtigung des Frühjudentums. Die Konzentration der Verhaltensausrichtung auf die Grundforderungen der Liebe zu Gott u. dem Nächsten entspricht ebenfalls einer frühjüd. paränetischen Tendenz, wenngleich sie in der Prägnanz eines Doppelgebotes wie in Mc. 12, 28/34 wohl erst von Jesus artikuliert worden ist.

II. Evangelien. Von den synoptischen Evangelien hat nur Mt. das Verhältnis zwischen Jesus u. der Tora konzeptionell ausgestaltet. Logien oder Erzählstücke zum Gesetz aus seinen Vorlagen hat er akzentuierend verstärkt u. mit ihrer Hilfe seine eigene Sicht literarisch u. theologisch reflektiert entfaltet (Loader 137/272; Repschinski 57/141). Den Ausdruck ,Gesetz u. Propheten' hat Mt. in der Logienüberlieferung vorgefunden (vgl. Lc. 16, 16; s. oben). Aus einem die Schriften Israels zusammenfassenden Ausdruck wird bei ihm die Weissagung der ganzen Schrift auf Jesus hin (Mt. 11, 13; Deines 261/5). An drei weiteren Stellen setzt Mt. den Ausdruck ohne Traditionsgrundlage ein: In 5, 17 steht er dem Abschnitt zum Umgang Jesu mit der Tora programmatisch voran. Ebenfalls programmatisch dient er in 7, 12 (als inclusio mit 5, 17) zur Untermauerung der ,Goldenen Regel' als umfassender Weisung Jesu. In 22, 40 schließt er (über Mc. u. Lc. hinausgehend) die Perikope zum höchsten Gebot der Tora ab. Darüber hinaus benutzt Mt. v., wo Mc. u. / oder Lc. weniger bestimmte Ausdrücke gebrauchen: Die bei Mc. artikulierte Frage nach dem ,ersten Gebot von allen' (12, 28) lautet bei Mt. 22, 36: ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ. Die Polemik der Logienüberlieferung gegen pharisäische Torapraxis verschärft Mt. durch den Vorwurf an die Pharisäer, τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου beiseite zu lassen, nämlich Recht, Barmherzigkeit u. Treue (ebd. 23, 23; vgl. 12, 7). – In der Bergpredigt (5/7) hat Jesu Haltung zur Tora zentrale Bedeutung (Loader 165/82; Deines 257/434). Auf eine Grundsatzerklärung (Mt. 5, 17/20) folgt eine aus sechs parallel gebauten Abschnitten bestehende Reihe von Stellungnahmen zu Einzelgeboten der Tora (ebd. 5, 21/48; Vahrenhorst 217/55; P. Foster, Community, law and mission in Matthew's gospel [Tübingen 2004] 94/217). In einer Selbstvorstellung definiert der matthäische Jesus seine Haltung zur Tora aus dem Gegensatz zwischen ,auflösen' u. ,erfüllen' (Mt. 5, 17). Indem Mt. die Propheten hier gleichrangig neben das Gesetz stellt, definiert er die Tora als den durch Jesus endzeitlich proklamierten Gotteswillen. Der Satz enthält so zugleich ein Bekenntnis Jesu zum Gesetz wie ein Bekenntnis des Evangelisten u. seiner Leser zu Jesus, der als gehorsamer Gottessohn in seinem Kommen den Willen Gottes erfüllt (zu πληρῶσαι vgl. ebd. 3, 15). Die daran anschließende Bestandsgarantie für die Tora u. ihre Gebote (5, 18f) wird durch eine doppelte Zeitbegrenzung (ἕως ἂν ... ἕως ἂν πάντα γένηται) u. Ortsbestimmung in den Horizont der βασιλεία τῶν οὐρανῶν gerückt. Alle Einzelforderungen werden dem Ziel untergeordnet, in die Gottesherrschaft zu gelangen. – Die Satzstruktur der ,Antithesen' (zum Begriff Vahrenhorst 217/9) wie ihre Reihung in 5, 21/48 verdanken sich dem Evangelisten. Auf eine leicht variierende Anrede, mit der die Weisungen der Tora eingeleitet werden, folgen jeweils wortgleich eingeleitet die Weisungen Jesu. Die zitierten Toraworte folgen nur zT. dem Pentateuch. Die Weisungen Jesu sind unterschiedlich stark entfaltet u. haben nur teilweise (aber nie antithetisch formulierte)

synoptische Parallelen, vorwiegend in der Logienüberlieferung. Für die Interpretation im Sinne des matthäischen Gesetzesverständnisses ist entscheidend, in welchem sachlichen Verhältnis die Weisungen Jesu zu denen der Tora stehen. Die antithetische Form impliziert einen semantischen Gegensatz, der gleichwohl nicht grundsätzlich verstanden werden muss. Die Einzelmahnungen Jesu lassen sich durchweg als paränetische Entfaltungen von Themen aus der frühjüd. Torarezeption verstehen (Niebuhr, Antithesen). Der antithetische Charakter ergibt sich erst aus der matthäischen Redeform u. ihrer narrativen Einbindung in das Evangelium: Jesus ist messianischer Gottessohn u. endzeitlicher Toralehrer, der sich dem Gotteswillen unterstellt u. ihn seinen Jüngern gegenüber in Vollmacht zur Geltung bringt. – Toraüberlieferungen stehen in weiteren Teilen der Bergpredigt im Hintergrund, ohne dass das Gesetz ausdrücklich thematisiert wird (Hengel, Bergpredigt). Das Schwurverbot Jesu (Mt. 5, 33/7; 23, 16/22) lässt sich in ein weites Feld frühjüdischer Schwurpraxis einordnen (Vahrenhorst 215/377). Die Trias der ‚Liebeswerke' (*Almosen, Beten [*Gebet], *Fasten: Mt. 6, 1/18) entspricht konventioneller jüdischer Paränese. Die ‚Goldene Regel' (ebd. 7, 12) gehört ebenso zu ihrem Repertoire wie die Forderung nach gerechtem Richten (7, 1/5). In solchen gemeinantik verbreiteten Verhaltensanweisungen zeigt sich, dass das in der Bergpredigt propagierte Ethos zwar in der durch Jesus endzeitlich vergegenwärtigten Tora verankert ist, seine Inhalte u. Formen aber anschlussfähig für ein sich in die hellenist.-röm. Welt ausbreitendes frühes Christentum sind (Strecker; H. D. Betz, The sermon on the mount [Minneapolis 1995] 167/72). – Außerhalb der Bergpredigt begründet Mt. Jesu Haltung zur Tora durch zusätzliche Argumente: In der Perikope vom Ährenraufen der Jünger am Sabbat fügt er dem Schriftbeispiel David die im Gesetz geregelte Opferpraxis der Priester am Tempel hinzu (12, 1/8; vgl. Mc. 2, 25f). Bei der Heilung der verdorrten Hand ergänzt er den Hinweis auf die am Sabbat erlaubte Rettung eines Tieres (Mt. 12, 9/14). In der Perikope zur Ehescheidung (ebd. 19, 3/12) reduziert er die bei Mc. überlieferte grundsätzliche Ablehnung der Scheidung um Fälle sexueller Verfehlungen der Ehefrau (19, 9; vgl. 5, 32). In 23, 1/36 erweitert er die aus der Tradition übernommenen Beispiele pharisäischer Torapraxis u. komponiert eine Weherede gegen die Toraauslegung u. -praxis der *Pharisäer u. Schriftgelehrten. Insgesamt zeigt sich bei Mt. ein deutlich herausgehobenes Interesse am Gesetz. Als Hintergrund seiner polemisch zugespitzten Position gegenüber der Tora sind aktuelle Konfliktkonstellationen mit pharisäisch geprägten Gruppen zu vermuten (M. Konradt, Die vollkommene Erfüllung der Tora u. der Konflikt mit den Pharisäern im Mt.-Ev.: Gesetz 129/52). Seine theologischen Maßstäbe für die Bedeutung der Tora u. die Bewertung der Haltung Jesu u. seiner Jünger zu ihr bezieht Mt. nicht aus ihrem Wortlaut oder ihrer Funktion im Rahmen frühjüdischer Überlieferungen, sondern aus seinem Verständnis der Jesus-Geschichte als dem Zeugnis vom Wirken des messianischen Gottessohnes als dem eschatologischen Repräsentanten des Gottes Israels. – Im Unterschied zu Mt. haben weder Mc. noch Lc. eigenständige Konzeptionen zum jüd. Gesetz entwickelt, wenngleich beide aus ihren Vorlagen Überlieferungen zur Haltung Jesu zum Gesetz kannten. Mc. hat die ihm zugekommenen Elemente aus der Jesusüberlieferung (Jesu Verhalten am u. seine Haltung zum Sabbat, seine Distanz gegenüber rituellen Geboten, sein Verweis auf Grundforderungen der Tora wie *Nächsten- u. Gottesliebe, seine dezidierte Ablehnung der *Ehescheidung) mit seinem theologisch-biographischen Erzählansatz verknüpft. Lediglich in 7, 1/23 hat er eine pharisäerkritische Überlieferung zu Fragen ritueller Reinheit ausgebaut zu einem durchkomponierten Streit- u. Lehrgespräch, das seine rhetorische Spitze in dem (ebenfalls aus der Tradition übernommenen) Logion 7, 15 hat (R. P. Booth, Jesus and the laws of purity [Sheffield 1986]; Dunn, Jesus 569/77). Schlägt sich hier auch eine ins Grundsätzliche gehende Konfrontation mit pharisäischer Toraauslegung nieder (vgl. 7, 19), so hat Mc. daraus jedoch keine prinzipielle Ablehnung des Gesetzes durch Jesus abgeleitet. Vielmehr lebt auch der markinische Jesus nach den Maßstäben der Tora (1, 21. 44; 3, 1; 6, 2) u. kann auf Mose u. die Gebote als Ausdruck des Gotteswillens für Israel verweisen (10, 3/9. 18f; 12, 26. 29/31). Das wichtigste Interpretament der markinischen Jesus-Erzählung besteht in der Herausstellung der christologischen Bedeutung des

Wirkens, Weges u. Geschicks Jesu als des Gottessohnes. Ihm sind alle Aussagen zum Gesetz zu- u. untergeordnet (Loader 9/136; Repschinski 143/217).

III. Das lukanische Doppelwerk. Für Lc. ergaben sich aus der programmatischen Zuwendung der christl. Mission zu Nichtjuden neue Problemstellungen in Bezug auf das jüd. Gesetz (Loader 273/389; Repschinski 217/350). Somit musste das Gesetz im Rahmen lukanischer Theologie eine neue Funktion erhalten, die zwar nirgendwo explizit reflektiert wird, sich aber schon an den lukanischen Vorgeschichten (Lc. 1f) ablesen lässt, in denen der Toragehorsam der Familie Jesu herausgestellt wird. Darüber hinaus kommt die Bedeutung von Gesetz u. Propheten für die Jesusgeschichte in exemplarischen Szenen zum Verstehen der Schrift zum Ausdruck (ebd. 24, 13/32. 44/9; Act. 8, 26/39; 13, 16/41). Auf dieser theologischen Basis kann dann auch das Verhalten Jesu, seiner Jünger u. der nachösterlichen Apostel einschließlich des Paulus als grundsätzlich gesetzestreu verteidigt werden (Lc. 10, 26; 16, 17; Act. 6f), während den jüd. Gegnern vorgeworfen wird, sie stellten sich gegen den Willen Gottes u. seine Verheißungen (so bes. in der Stephanus-Rede ebd. 6f u. in der letzten Rede des Paulus als Gefangenem in Rom 28, 25/8). – Die faktische Geltung bzw. Nichtgeltung von Toravorschriften für die zu erheblichen Teilen aus Nichtjuden bestehenden christl. Gemeinden wird vor allem in zwei Szenen der Act. thematisiert: An der Bekehrung des röm. Hauptmanns Cornelius (10, 1/11, 18) wird die prinzipielle Möglichkeit der Kontaktaufnahme mit Nichtjuden illustriert (F. Wilk, Apg. 10, 1/11, 18 im Licht der lukanischen Erzählung vom Wirken Jesu: J. Verheyen [Hrsg.], The unity of Luke-Acts [Leuven 1999] 605/17). Beim Apostelkonzil (Act. 15, 1/35) wird, gegen den Widerstand von sich auf das Gesetz des Mose (ebd. 15, 5) berufenden pharisäischen Gemeindegliedern, die prinzipielle Einigung der Apostel auf eine Heidenmission ohne Beschneidung abgesegnet. Demnach soll in gemischten Missionsgemeinden eine Reihe von ethischen u. religiösen Richtlinien gelten, die faktisch Forderungen der Tora entsprechen, u. so das Zusammenleben von Juden u. Nichtjuden ermöglicht werden (zum ‚*Aposteldekret' vgl. F. Avemarie, The Apostolic decree and the Jewishness of Luke's Paul. On the narrative function of Acts 15, 23/9: K.-P. Adam / F. Avemarie / N. Wazana [Hrsg.], Law and narrative in the Bible and in neighbouring cultures [Tübingen 2012] 373/92; ders., Die jüd. Wurzeln des Aposteldekrets: M. Öhler [Hrsg.], Aposteldekret u. antikes Vereinswesen. Gemeinschaft u. ihre Ordnung [2011] 5/32; B. Rost, Das Aposteldekret im Verhältnis zur Mosetora: J. Frey / C. K. Rothschild / J. Schröter [Hrsg.], Die Apostelgesch. im Kontext antiker u. frühchristl. Historiographie [2009] 563/604; R. Deines, Das Aposteldekret. Halacha für Heidenchristen oder christl. Rücksichtnahme auf jüd. Tabus?: J. Frey [Hrsg.], Jewish identity in the Greco-Roman world [Leiden 2007] 323/95). Traditionsgeschichtlich lassen sich von hier aus Bezüge zu frühjüdischen Überlieferungen herstellen, die auch Nichtjuden partiell der Tora unterwerfen. Ansätze dazu bot schon die Tora selbst mit Geboten für Nichtisraeliten, die im Land Israel leben (vgl. Lev. 17f. 24f; Wehnert 209/38; Bockmuehl 145/73). Theologisch schlägt sich im lukanischen Werk insgesamt das Anliegen nieder, die heilsgeschichtliche Bindung Gottes an sein Volk Israel mit der endzeitlichen Ausweitung des Heils auf Nichtjuden im Christusgeschehen zu verbinden. Historisch spiegelt sich darin eine weitere Entwicklungsstufe im Prozess der Identitätsfindung des frühen Christentums.

IV. Paulus. Angesichts einer andauernden, bisweilen ausufernden Forschungsdiskussion zum Gesetzesverständnis des Paulus im Rahmen seiner Rechtfertigungsaussagen aus der ‚New Perspective on Paul' (kritische Forschungsberichte: S. Westerholm, Perspectives old and new on Paul. The ‚Lutheran' Paul and his critics [Grand Rapids 2004]; I. Bendik, Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die ‚New perspective on Paul' [2010]; J.-Ch. Maschmeier, Rechtfertigung bei Paulus [2010]; zum Stand der Debatte Bachmann; zur älteren Diskussion F. Hahn; Lambrecht; Schreiner) können hier nur wenige Grundlinien skizziert werden.

a. Biographische Zusammenhänge. Nach den Selbstaussagen, die er in seine brieflichen Argumentationen eingestreut hat (Gal. 1, 13f; Phil. 3, 5f; 2 Cor. 11, 22f; Rom. 9, 1/5; 11, 1. 14), entstammte Paulus einem an der Tora ausgerichteten jüd. Milieu. Macht er auch selbst keine Angaben zum Ort seiner

Geburt u. Jugend (anders Act. 9, 11; 21, 39; 22, 3; 26, 4), so ergibt sich doch aus inneren Gründen, dass er der griechisch sprechenden jüd. Diaspora entstammte (Hengel, Paulus 220/39; T. Vegge, Paulus u. das antike Schulwesen [2006] 425/56; Tiwald 129/83). Seine am Toragehorsam ausgerichtete Lebensführung signalisiert der Begriff Ἰουδαϊσμός, den Paulus in dem autobiographischen Rechenschaftsbericht Gal. 1, 10/2, 21 einsetzt, um seine Kompetenz in Auseinandersetzungen um die Beschneidung herauszustreichen (Niebuhr, Heidenapostel 4/78). Daraus wie aus der traditionellen Prägung des vor Paulus selten belegten Wortes (Niebuhr, Judentum) ergibt sich, dass ein bis zur Militanz reichender Einsatz für die Tora sein ‚vorchristliches' Leben bestimmte u. zum Antrieb wurde, sich auch gegen die Jesus-Bewegung zu engagieren, weil diese sich seiner Überzeugung nach in Haltung u. Handlungen gegen die Tora wandte. Daraus kann erschlossen werden, dass Gruppen jüdischer Jesus-Anhänger, möglicherweise in Anknüpfung an torakritische Akzente der Jesus-Überlieferung (vgl. Mc. 2, 23/3, 6; 7, 15; s. o. Sp. 1039/43), bereits in den frühesten Anfängen der nachösterlichen Jesus-Bewegung eine für Außenstehende erkennbar kritische Haltung gegenüber der Tora oder wenigstens gegen Teile aus ihr eingenommen hatten (vgl. Act. 6/8; W. Kraus, Zwischen Jerusalem u. Antiochia. Die ‚Hellenisten', Paulus u. die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk [1999] 26/81). Aus chronologischen u. biographischen Erwägungen muss als Ort u. Zeit dieser Auseinandersetzungen Jerusalem maximal drei Jahre nach der Kreuzigung Jesu identifiziert werden. – Wie in Gal. 1, 13f so verknüpft Paulus auch in Phil. 3, 5f (vgl. 1 Cor. 15, 9) seine Erziehung u. Prägung im Sinne prinzipiellen Toragehorsams mit seinem Engagement gegen die christl. Gemeinde. Nach Phil. 3, 5 war er seiner Toraorientierung nach Pharisäer (vgl. Act. 23, 6; 26, 5). Angesichts der komplexen Quellenlage zur pharisäischen Bewegung vor 70 nC. (Niebuhr, Jesus 318/28) wird man aus diesem biographischen Faktum nur mit größter Vorsicht Schlüsse auf das Toraverständnis bei Paulus vor u. nach seiner Berufung ziehen können. Konsequente Einhaltung der Gebote der Tora war kein Alleinstellungsmerkmal der Pharisäer, auch wenn Josephus deren besondere ‚Genauigkeit' (ἀκρίβεια) dabei herausstellt (b. Iud. 1, 110; 2, 162; ant. Iud. 17, 41; vit. 191). Ebenso wenig können mündliche Auslegungstraditionen zur Tora (vgl. Joseph. ant. Iud. 13, 297. 408; vit. 191; polemisch Mc. 7, 8) in frühjüdischer Zeit allein Pharisäern zugesprochen werden, zumal keine eindeutig pharisäischen Quellen dazu erhalten sind. Am ehesten spezifisch pharisäische Bereiche der Torainterpretation wie Fragen ritueller Reinheit bei Tisch oder die Verzehntung von Lebensmitteln (vgl. ebd. 7, 3f; Lc. 11, 37f. 42) spielten in der jüd. Diaspora, wo die Adressaten der Paulusbriefe lebten, keine Rolle; ob sie für den ‚vorchristl.' Paulus von besonderer Bedeutung waren, entzieht sich unserer Kenntnis. – Die in einem visionär-auditionalen Geschehen erfahrene Lebenswende des Paulus ist uns nur durch seine eigenen argumentativ gezielten Rückblicke zugänglich (Gal. 1, 16f; 1 Cor. 15, 8; 2 Cor. 4, 6; Phil. 3, 7f; Niebuhr, Heidenapostel 66/78). Demnach bestand sie im Kern in der Wahrnehmung des auferstandenen gekreuzigten Jesus als einer zu Gott erhobenen Himmelsgestalt u. in der Beauftragung, das mit ihm verknüpfte endzeitliche Handeln Gottes als Heilsbotschaft an Nichtjuden zu verkünden. Dass mit diesem Geschehen für Paulus Konsequenzen hinsichtlich seiner Haltung zur Tora verbunden waren, ist anzunehmen, bleibt aber in den Einzelheiten verborgen (Hengel, Stellung 28/36; Westerholm). Am sichersten zu erschließen ist, dass die Beauftragung zur Heidenmission mit einem pharisäischen Toraverständnis, das auf Einhaltung ritueller Torabestimmungen im Land Israel ausgerichtet war, unvereinbar ist. Darüber hinaus könnte die Überzeugung, mit dem Tod Jesu sei ein Sühnegeschehen verbunden, das in seiner Konsequenz die weitere Teilnahme am Opferkult im Jerusalemer Tempel erübrigt, Paulus schon im Zuge seiner Verfolgertätigkeit bekannt geworden u. nach seiner Berufung von ihm selbst übernommen worden sein; jedenfalls vertritt er sie später als Gemeindetradition (Rom. 3, 25f; 8, 3; mit Blick auf die Stephanus-Gruppe in Jerusalem Act. 6, 11. 13f; vgl. W. Kraus, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe [1991] 92/167).

b. Torapraxis in der paulinischen Mission. Im Zuge der paulinischen Mission tritt früh die Debatte um die Beschneidung zu Tage. Offenbar war es in Antiochia schon vor Paulus zur Gründung einer Gemeinde ge-

kommen, zu der Juden u. Nichtjuden gehörten (Act. 11, 19/21). Paulus war aber zu einem nicht genau zu bestimmenden Zeitpunkt vor Ende der 40er Jahre in sie eingetreten u. in ihrem Auftrag (neben Barnabas) als Missionar aktiv (ebd. 11, 25f; vgl. Gal. 1, 21; M. Hengel / A. M. Schwemer, Paulus zwischen Damaskus u. Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels [1998] 274/403). Sowohl in Antiochia als auch in den von Barnabas u. Paulus gegründeten Missionsgemeinden wurde die Christus-Verkündigung an Nichtjuden nicht mit der Beschneidungsforderung (u. damit dem Übertritt zum Judentum unter Anerkennung der Tora) verbunden. Bei einer Zusammenkunft zwischen Paulus u. Barnabas als Repräsentanten der antiochen. Gemeinde u. den ‚Säulen' der Urgemeinde in Jerusalem (Petrus, Jakobus, Johannes) kam es zur Anerkennung dieser Missionspraxis, bei gleichzeitiger Akzeptanz der Mission von Juden (Gal. 2, 1/10; Act. 15; Wehnert 21/130; H. Zeigan, Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtl. Stud. zu Galater 2, 1/10 u. den möglichen lukanischen Parallelen [2005]). – Der sog. ‚Antiochen. Zwischenfall' (Gal. 2, 11/4) setzt diese Einigung voraus, entsteht aber an einem neuen, mit ihr offenbar noch nicht gelösten Problem der Torapraxis: Wie können Juden u. Nichtjuden in einer Gemeinde (eucharistische) Tischgemeinschaft halten? Jüdische Vorschriften auf der Basis der Tora schlossen solche Tischgemeinschaft zwar nicht prinzipiell aus, konnten aber (in der Diaspora vorwiegend wegen der Gefahr mit der Speisebeschaffung u. -zubereitung verbundener heidn.-religiöser Verrichtungen) zu Konflikten führen bzw. Maßnahmen zur Sicherung der Toratreue der beteiligten Juden erfordern. Weitere Konflikte bzw. offene Fragen im Zusammenhang mit der Speisepraxis sind jeweils spezifisch gelagert (vgl. 1 Cor. 8/10; Rom. 14, 1/15, 6; Tomson 189/220. 236/54; Heil, Ablehnung; Niebuhr, Fragen 31/41), lassen aber erkennen, dass Paulus zwar von nichtjüdischen Gliedern der Gemeinden nicht verlangt, die einschlägigen Gebote zu halten (was nach jüd. Verständnis angesichts der Geltung der Toragebote für Israeliten auch unangemessen wäre), sie allerdings auffordert, die Einheit der Gemeinde durch Verzicht auf Verhaltensweisen zu wahren, die die Toratreue jüdischer Gemeindeglieder gefährden könnten. Faktisch führt das zu Anweisungen für alle Gemeindeglieder, die der Sache nach der Tora entsprechen. Dies gilt insbesondere für die prinzipielle Ablehnung nichtjüdischer religiöser Praktiken u. Überzeugungen (vgl. 1 Cor. 10, 14/22). – Offenbar spielten Auseinandersetzungen um die Sabbatpraxis, einen Bereich der Tora, der für die Jesus-Überlieferung von großer Bedeutung ist, in den paulinischen Gemeinden keine Rolle (Niebuhr, Fragen 23/30). Dies ist verständlich, wenn der Sabbat im Sinne frühjüdischer Torainterpretation in erster Linie als Feiertag Israels verstanden wird, den zu begehen für Nichtjuden durch die Tora weder ge- noch verboten war. Damit ist eine gegenüber der Jesus-Tradition zum Sabbatgebot gänzlich andere Situation gegeben, die erklären kann, dass das Konfliktpotential des Sabbats für die paulinischen Gemeinden gegenstandslos war. – Demgegenüber bildete die Beschneidung (die wiederum in der gesamten Jesus-Tradition unberührt geblieben war) einen für die paulinische Mission entscheidenden Gegenstand der Auseinandersetzung, der im Ergebnis seiner Reflexion zur Ausprägung des spezifischen Profils paulinischer Theologie führte. Die Beschneidung erwachsener nichtjüdischer Gemeindeglieder wird von Paulus unter Verweis auf den Kern seiner Verkündigung kategorisch abgelehnt. Eine bereits vollzogene Beschneidung von Juden wird demgegenüber vorausgesetzt u. nicht problematisiert (vgl. 1 Cor. 7, 18f; für Paulus selbst Phil. 3, 5). Die Frage, ob jüdische Gemeindeglieder ihre neugeborenen Söhne beschneiden lassen (sollen), bleibt offen.

c. Ausführungen zum Gesetz in den Paulus-Briefen. Ausgeführte Argumentationsgänge zum Gesetz finden sich nur im Galater- u. im Römerbrief (v. sonst nur noch sporadisch, vgl. 1 Cor. 9, 20; 15, 56; Phil. 3, 9). Darüber hinaus sind Themen der Tora aber auch im 1. Thessalonicher- u. im 1. Korintherbrief von Bedeutung, dort vorwiegend in ethischen Zusammenhängen, in denen Paulus auf Formen u. Inhalte frühjüdischer Toraparänese zurückgreift (vgl. 1 Thess. 4, 1/12; 1 Cor. 5/7; vgl. Rom. 12; vgl. Reinmuth 12/22. 48/74. 90/7; W. T. Wilson, Love without pretense. Romans 12, 9/21 and Hellenistic-Jewish wisdom literature [Tübingen 1991] 91/198; Finsterbusch 108/84). – In der Argumentation des Galaterbriefs tritt nach einer autobiographisch zugespitzten Hinführung

ab 2, 16 die Wendung ‚Werke des Gesetzes' (ἔργα νόμου) massiv hervor (zur traditionsgeschichtl. Herleitung vgl. Bachmann 69/134; Hofius), die dem ‚Glauben an Jesus Christus' (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, gen. obj.; vgl. 2, 16: εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν) gegenübersteht. Als konstitutive Bestandteile der Argumentation treten Wendungen aus dem Wortfeld ‚Gerechtigkeit', ‚rechtfertigen' sowie ‚Sünder', ‚Sünde' hinzu. Die genannten Lexeme werden durch Verweise auf das Todesgeschick Jesu zusammengehalten u. in generalisierenden Aussagen (zT. in der 1. Pers. Pl. oder Sg.) auf den von diesem Geschehen betroffenen glaubenden Menschen bezogen. – Damit liegen in Gal. 2, 16/21 erstmals die zur Rechtfertigungslehre des Paulus gerechneten Elemente geschlossen vor. Sie bilden die Basis für die folgende, über weite Strecken mit Hilfe von Schriftaussagen zur Verheißung an *Abraham einerseits, zur Mose-Tora andererseits geführte Argumentation. Sie dient dem Nachweis, dass die Rechtfertigung des Sünders aus Glauben dem Gehorsam gegenüber der Tora chronologisch wie theologisch vorausgeht (ebd. 3, 6/9). Die Tora selbst spricht den Fluch über diejenigen aus, die ihre Forderungen nicht erfüllen. Christus hat durch seinen Tod alle an ihn Glaubenden davon befreit (3, 10/26; D. Sänger, ‚Das Gesetz ist unser παιδαγωγός geworden bis zu Christus' [Gal. 3, 24]: Gesetz 236/60; Bergmeier, Gerechtigkeit 5/71; Pollmann 219/32). Weil aber die nichtjüd. Briefadressaten schon bei der Gemeindegründung in der Zuwendung zum Christusgeschehen Rechtfertigung erfahren haben (Gal. 3, 1/5. 27/9; 4, 8/20), dürfen rechtfertigende ‚Werke des Gesetzes' (wie die Beschneidung) von ihnen nun nicht mehr erwartet werden. Diese Argumentation kommt dort zum Ziel, wo Paulus seine Adressaten mit allen Mitteln davon abzuhalten versucht, sich beschneiden zu lassen (ebd. 5, 2/6. 11f; 6, 12f). Hier zeigt sich, worauf die Antithese zwischen ‚Werken des Gesetzes' u. ‚Glauben an Jesus Christus' von Anfang an zielte, nämlich auf den Konflikt um die Beschneidung in den galatischen Gemeinden. Als ‚Entdeckungszusammenhang' für die Rechtfertigungslehre ist die Einbeziehung von Nichtjuden in das Christusgeschehen somit geschichtlich konstitutiv, als ‚Begründungszusammenhang' liegt ihr aber die biblisch verankerte, christologisch basierte u. ekklesiologisch entfaltete Reflexion des Paulus zugrunde, die ihre Wirkungsgeschichte bestimmte (Wilk). – Für die Argumentation im Römerbrief standen Paulus die im Galaterbrief entwickelten Elemente der Rechtfertigungslehre bereits zur Verfügung. Er entfaltet sie nunmehr ohne unmittelbaren Bezug zum Konflikt um die Beschneidung, aber nicht ohne aktuelle Aussageintentionen (Thielman 87/116; Martin 69/154; Bergmeier, Gesetz 49/82; ders., Gerechtigkeit 95/134; F. Watson, Paul, Judaism and the Gentiles[2] [Grand Rapids 2007] 163/343). Das Gesetz spielt in diesem Rahmen in vier Argumentationsschritten eine herausgehobene Rolle: Am Halten bzw. Übertreten seiner Gebote erweist sich zunächst, dass alle Menschen, Juden wie Nichtjuden, aus der Perspektive des Christusgeschehens vor Gott Sünder sind (Rom. 1, 18/3, 20). Während Juden den Willen Gottes von der Tora her kennen u. nach außen hin vertreten (ebd. 2, 17/24), ist er auch Nichtjuden zugänglich, weil Gott ihnen ‚das Werk des Gesetzes (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) ins Herz geschrieben' hat, so dass sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, ‚von Natur aus' (φύσει) tun, was es fordert, u. so ‚sich selbst Gesetz sind' (2, 14f; vgl. 1, 19f). Maßstab vor dem endzeitlichen Gerichtsurteil Gottes ist also nicht das Hören oder Kennen der Tora, sondern das Tun des Willens Gottes (2, 2f. 6. 12f. 25/9; Finsterbusch 15/21; Bergmeier, Gerechtigkeit 73/94). Das Gesetz erhält damit die Funktion, die Sünde aller Menschen aufzuweisen (διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας: Rom. 3, 20; vgl. ebd. 5, 20). – Im Zusammenhang der Offenbarung des Christusgeschehens trifft Paulus darüber hinaus zwei Festlegungen zur Rolle des Gesetzes (3, 20/31; allein hier auch die schon aus dem Galaterbrief bekannte Wendung ἔργα νόμου: 3, 20. 28): Negativ kann es die Rechtfertigung des Sünders nicht bewirken, denn das tut allein Gott an den Glaubenden, Juden wie Nichtjuden (3, 21. 28; Finsterbusch 57/83); positiv hat es die Aufgabe, dieses Heilsgeschehen, an dem es selbst nicht beteiligt ist, gemeinsam mit den Propheten zu bezeugen (Rom. 3, 21b). Somit hat das Gesetz für Paulus im Römerbrief im Rahmen der Rechtfertigung des Sünders eine doppelte Zeugenfunktion: Es erweist jeden Menschen vor Gott als Sünder u. es bezeugt jedem Menschen Gottes Gerechtigkeit in Christus (in diesem Sinne kann er behaupten: νόμον ἱστάνομεν: 3, 31;

Ch. Burchard, Glaubensgerechtigkeit als Weisung der Tora bei Paulus: Jesus Christus als die Mitte der Schrift, Festschr. O. Hofius [1997] 341/62). Diesen Gedanken begründet u. entfaltet er anschließend an der vom Christusgeschehen her interpretierten bibl. Abraham-Überlieferung, nach welcher der Glaube Abrahams seiner Beschneidung vorausging (Rom. 4, 1/25; vgl. Gal. 3f). – Im Zuge der Darstellung des neuen Lebens der Gerechtfertigten kommt Paulus ein drittes Mal auf das Gesetz zu sprechen (Rom. 7f). Ausgehend vom Gegensatz von Tod u. Leben u. im Rückblick auf das Heilsgeschehen von Tod u. Auferweckung Christi (ebd. 7, 5f; so auch schon Kap. 6) reflektiert er die Rolle u. Bewertung des Gesetzes im Zusammenhang von Sünde u. Tod, Befreiung u. Leben. Dabei nimmt er zunächst die Tora vor dem Vorwurf, selbst Sünde zu sein, in Schutz, bezeichnet sie vielmehr als ‚heilig', ‚gerecht' u. ‚gut' u. weist stattdessen allein der Sünde die Verantwortung für alle negativen Folgen der Begegnung des Menschen mit dem Gesetz zu (7, 7/12). Anschließend beschreibt er das fatale Spannungsverhältnis im Innern des Menschen zwischen der Akzeptanz der Forderung des Guten durch das Gesetz u. seiner Unfähigkeit, dieser Forderung im Tun auch nachzukommen (7, 13/25). Schließlich bringt Paulus erneut die Befreiung durch Christus zur Geltung, die bewirkt, wozu das Gesetz von sich aus unfähig war: Aufhebung des Todesurteils über den Gesetzesübertreter u. Befreiung von der Herrschaft der Sünde, was dazu führt, dass die Befreiten nunmehr durch die Kraft des Geistes die Forderungen des Gesetzes erfüllen können (8, 1/39). – Kann auch nicht mit Sicherheit behauptet werden, dass im Argumentationszusammenhang von Rom. 7f v. sich an allen Stellen ausdrücklich u. ausschließlich auf das jüd. Gesetz bezieht, so bleiben doch genügend gesicherte Aussagen, aus denen das komplexe Verständnis der Tora bei Paulus klar hervorgeht (Winger; Bergmeier, Gesetz 82/6): Es gehört nicht nur eindeutig auf die Seite Gottes in seinem Heilshandeln an den Menschen, sondern hat darüber hinaus auch eine konstruktive Funktion bei dessen Durchsetzung, was freilich nicht ausschließt, dass es zumindest zeitweilig (im heilsgeschichtl. Sinne, also in der Epoche zwischen dem ‚Kommen' des Gebotes [7, 11] u. dem ‚Jetzt' des Christusgeschehens [Rom. 7, 6; 8, 1]) auch destruktive Folgen für den Menschen haben kann. Entscheidend für Paulus ist aber, dass Gott selbst im Christusgeschehen das Gesetz seinem Heilswillen unterworfen u. ihm damit eine Funktion zugewiesen hat, die es von sich aus weder erfüllen konnte noch sollte: die Sünde endgültig zu besiegen u. so die Voraussetzung dafür zu schaffen, dass seine Forderungen von den Glaubenden erfüllt werden können (8, 3/5). – Schließlich kommt Paulus noch in einem vierten Argumentationsschritt auf das Gesetz zu sprechen: Nachdem er die Souveränität Gottes in seinem Heilshandeln an Juden wie Heiden herausgestellt hat, bemerkt er, dass Israel in seiner Orientierung am ‚Gesetz der Gerechtigkeit' nicht zum Gesetz selbst gelangt sei, weil es dieses Ziel nicht ἐκ πίστεως, sondern ἐξ ἔργων angestrebt habe (9, 32). Demgegenüber sei Gerechtigkeit Gottes nicht aus eigenem Willen zu erlangen, sondern nur durch Unterwerfung unter Gottes Willen im Glauben (10, 3). In diesem Sinne nennt Paulus Christus τέλος ... νόμου ... εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι (10, 4) was besagt, dass Israel derzeit sein durch die Tora markiertes Ziel nicht anders als die Nichtjuden, nämlich auf dem Weg des Glaubens an Christus, erreichen kann (dass dabei noch eine endzeitliche Option offenbleibt, nach welcher ganz Israel durch den vom Zion kommenden Retter, der Gottlosigkeit u. Sünde von ihm wegnimmt, gerettet wird, sagt Paulus in 11, 25/32). – Sowohl im Galater- als auch Römerbrief rückt Paulus das Gesetz noch in einen weiteren Anwendungsbereich (neben dem rechtfertigungstheologischen) ein, den der Paränese. In eng miteinander verwandten Wendungen kann er von der ‚Erfüllung' des ‚ganzen Gesetzes' sprechen, die er offenbar nicht nur von den jüd., sondern von allen Gliedern seiner Gemeinden erwartet (Gal. 5, 14; Rom. 13, 8/10; Finsterbusch 97/107; Ch. Burchard, Die Summe der Gebote [Röm. 13, 7/10], das ganze Gesetz [Gal. 5, 13/5] u. das Christusgesetz [Gal. 6, 2; Röm. 15, 1/6; 1 Kor. 9, 21]: ders., Stud. zur Theologie, Sprache u. Umwelt des NT [1998] 151/83). Beide Stellen sind eng mit ihren argumentativen Zusammenhängen verknüpft, beide Male zitiert Paulus Toragebote wörtlich (Lev. 19, 18; Dekaloggebote), an beiden Stellen läuft sein Argument auf die Liebe hinaus, in der die

Forderungen des Gesetzes ihren umfassenden Sinn erlangen. Hier wie in den zuvor skizzierten Aussagezusammenhängen zur Rechtfertigung zeigt sich die bleibende Bindung des Juden Paulus an die Tora als Wille Gottes für Israel, an der er auch angesichts des Heilshandelns Gottes an Juden u. Nichtjuden im Christusgeschehen festhält.

d. Das Gesetz im Rahmen der paulinischen Theologie. Konturen des Gesetzesverständnisses im Rahmen der paulinischen Theologie ergeben sich aus der Verbindung von biographischen Fixpunkten, historischen Entwicklungslinien u. theologischen Dimensionen. In biographischer Hinsicht ist davon auszugehen, dass Paulus mit seiner Berufung zum Christusapostel für die Völker seine jüdische Identität nicht hinter sich gelassen hat (Niebuhr, Heidenapostel 179/86), wohl aber bestimmte Züge seines Umgangs mit der Tora u. gewisse Überzeugungen von ihrer Funktion im Blick auf das Verhältnis von Juden u. Nichtjuden zu revidieren gezwungen war. Da Paulus seine Berufung als vom Gott Israels kommend u. auf Nichtjuden ausgerichtet verstand, konnte er seiner Überzeugung, im Dienste dieses Gottes zu leben, nur treu bleiben, wenn er die Funktion der Tora nicht mehr als allein auf Israel begrenzt u. von den Völkern abgrenzend verstand. An die Stelle des Kämpfers für den Ἰουδαϊσμός trat in den geschichtl. Herausforderungen seiner Heidenmission ein neues, theologisch begründetes Selbstverständnis u. ein verändertes Verständnis vom Willen Gottes gegenüber Israel u. den Völkern. Als Folge von Auseinandersetzungen im Zuge der Heidenmission, insbesondere um die religiöse u. soziale Gemeinschaft innerhalb seiner Missionsgemeinden, sah sich Paulus gezwungen, spezifische Bestimmungen der Tora zur Abgrenzung zwischen Juden u. Nichtjuden neu zu reflektieren u. Konsequenzen daraus für die Gemeindepraxis, aber auch für die Zielrichtung seiner Theologie zu ziehen. Hierbei kommt der Beschneidungsfrage, die seit der Auseinandersetzung in den galatischen Gemeinden in den Mittelpunkt rückte, entscheidende Bedeutung zu. Paulus nimmt sie zum Anlass, grundsätzliche Überlegungen zu Bedeutung, Funktion u. Grenzen der Tora im Christusgeschehen anzustellen. Die theologischen Grundentscheidungen dafür, dass Gott selbst durch den Tod u. die Auferweckung Jesu endzeitliches Heil für alle Menschen angeboten u. Rettung aus dem Endgericht für alle, die an Christus glauben, geschaffen habe, waren Paulus wohl schon bei seiner Berufung vermittelt worden. Ihre theologische Reflexion in Gestalt der Rechtfertigungsargumentation begegnet erstmals im Galaterbrief u. dann, weiter entfaltet, im Römerbrief. Die Tora erhält in diesem Rahmen einen spezifisch begrenzten, der Glaubensverheißung an alle Völker ein- u. untergeordneten Platz. Sie wird nicht außer Kraft gesetzt u. abgetan, wohl aber ihres Ausschließlichkeitsanspruchs im Heilsgeschehen enthoben u. auf eine Zeugenfunktion im Rahmen des Christusgeschehens reduziert.

V. Jakobusbrief. Der Jakobusbrief entwickelt keine Lehre vom Gesetz, bewertet die Tora u. ihre Gebote aber ausschließlich positiv (vgl. 1, 25; 2, 8/13; 4, 11f; Frankemölle; Ludwig; Klein). Im Rahmen der Intention des Briefes, den (christl., vgl. 1, 1; 2, 1) Glauben der Adressaten angesichts von äußeren Bedrängnissen u. inneren Spannungen zu stärken u. zu profilieren (Konradt 101/71; vgl. Jac. 1, 2/8. 12/25; 4, 1/12), hat der Verweis auf das Gesetz die Funktion, die Einheit von Glauben u. Tun (1, 22/5; 2, 12f; 4, 11), vom Hören des rettenden Wortes u. dem Ausleben des mit ihm empfangenen Heils, zu untermauern (1, 16/23; Frankemölle 199/221; dem ist auch 2, 14/26 als dialogisch gestalteter ‚Exkurs' zur Einheit von Glaube u. Werken, aber nicht, wie bei Paulus, ‚Werken des Gesetzes', untergeordnet). Das Gesetz gehört zu den guten Gaben Gottes, dessen heilsames Wirken an den Glaubenden mit Geburts- u. Schöpfungsmetaphorik ausgedrückt wird (1, 16/8). Als ‚vollkommenes Gesetz der Freiheit' (1, 25) wirkt es wie ein Spiegel, in dem sie als Täter des in sie eingepflanzten u. ihre Seelen rettenden Wortes ihre wahre Identität als Geschöpfe Gottes erkennen (1, 22/5). Das ‚königliche Gesetz gemäß der Schrift', das zu erfüllen ist (2, 8), wird mit dem nach Lev. 19, 18 zitierten Liebesgebot identifiziert. Unmittelbar anschließend werden, ebenfalls wörtlich, zwei Dekaloggebote wiedergegeben, um den Grundsatz zu illustrieren, dass die Tora nur als ganze u. in der Gesamtheit ihrer Gebote gehalten werden kann (2, 10f). Auch im Zusammenhang mit innergemeindlichen Mahnungen fungiert das Gesetz als Maßstab u. wird die Autorität des einen Gesetzgebers u. endzeit-

lichen Richters herausgestellt (4, 11f; vgl. 2, 19; zum materialen Gehalt des Gesetzes im Jac. vgl. Konradt 171/296). – Dass all diese Aussagezusammenhänge auf die Tora in Gestalt ihrer im griechischsprachigen Diasporajudentum (vgl. die Briefadresse ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ; 1, 1) lebendigen paränetischen Rezeption Bezug nehmen, ist offenkundig. Gleichwohl hat der Autor des Jac. auch Konzeptionen u. Wendungen aus der philosophischen, vor allem stoischen Überlieferung seiner Zeit aufgenommen, worauf insbesondere die Wendung ὁ ἔμφυτος λόγος verweist (1, 21; Jackson-McCabe; Niebuhr, Perspective 1032/4). Damit steht der Jakobusbrief in geistiger Nachbarschaft zur (meist impliziten) Rezeption der stoischen Lehre vom Naturgesetz im hellenist. Frühjudentum (s. o. Sp. 1025/8), wobei die theologische Basis der Paränese ähnlich wie bei Philo dezidiert im jüd. Gottesverständnis verankert bleibt u. explizit mit der überlieferten Tora des Mose identifiziert wird.

VI. Hebräerbrief. Im Hebräerbrief bildet der in der Tora verwurzelte u. geregelte Tempelkult das Gegenbild zu dem himmlischen Heiligtum, das den Christen durch ihren ‚*Hohepriester' Jesus Christus eröffnet worden ist (Gäbel 212/319). Basisannahme dieses im NT einzigartigen Gesetzesverständnisses (Weiß 403/7), das freilich bei frühjüdischen Vorstellungen von der Entsprechung zwischen irdischem u. himmlischem Heiligtum (S. Lehne, The new covenant in Hebrews [Sheffield 1997]; Gäbel 25/111) u. in hermeneutischen Zugängen zur Tora bei Philo (S. Nordgaard Svendsen, Allegory transformed [Tübingen 2009] 29/52) gewisse Analogien hat, ist das Bekenntnis zu Jesus, dem Sohn Gottes. Er hat durch seinen Tod Reinigung von den Sünden vollbracht, somit die Funktion des levitischen Sühnopferkults ein für allemal übernommen (1, 2/4; vgl. 9, 26/8; 10, 12/4). Spezifisch entfaltet wird diese vom Gedanken eines von Gott in Christus gestifteten ‚neuen Bundes' bestimmte christologische Konzeption (Backhaus; S. Fuhrmann, Vergeben u. Vergessen [2007]) in der Benennung Jesu als ‚Hohepriester nach der Ordnung *Melchisedeks' (5, 5f. 10; 6, 20; 7, 17; nach Ps. 110 [109], 4; vgl. Hebr. 4, 14f; 8, 1). Diese wiederum basiert auf einer schriftgelehrten Kombination der bibl. Erzählung von der Begegnung Abrahams u. des nicht-levitischen Priesterkönigs Melchisedek (Gen. 14, 18/20) mit der christologisch interpretierten Zusage Gottes an den Sohn Davids nach Ps. 110 (109), 4: ‚Du bist ein Priester ewiglich nach der Weise Melchisedeks'. – In Hebr. 7, 1/28 wird aus dieser bibl. Textcollage eine Argumentation aufgebaut, nach welcher Jesus als nicht-levitischer (weil als Davidide von Juda abstammender) Hohepriester der am irdischen Heiligtum tätigen levitischen Priesterschaft qualitativ übergeordnet wird. Davon ist wiederum die Bewertung des Gesetzes betroffen, ‚denn wenn das Priestertum verändert wird, dann muss auch das Gesetz verändert werden' (7, 12). Die Konsequenzen daraus werden explizit gezogen: Jesus ist zum Priester eingesetzt ‚nicht nach dem Gesetz fleischlicher Gebote, sondern nach der Kraft unzerstörbaren Lebens' (7, 16). Damit wird ein früher gegebenes Gebot aufgehoben, weil es ‚schwach u. nutzlos war, denn nichts konnte das Gesetz zur Vollendung bringen' (7, 18f; vgl. 7, 28; Backhaus 73/207). Vergleichbare Argumentationen, die aus der Überordnung von christologisch rezipierten Toratraditionen auf die in der Gemeinde endzeitlich realisierte Abwertung u. Ablösung des Gesetzes schließen, werden aus dem Gegensatz zwischen dem Hohepriester am himmlischen Heiligtum u. der auf Erden tätigen Priesterschaft (8, 1/5), zwischen dem ‚ersten', tadelswürdigen, ‚veralteten' u. ‚überlebten' u. dem ‚besseren', ‚zweiten', ‚neuen Bund' (8, 6/13 nach Jer. 31, 31/4; vgl. Hebr. 10, 15f), zwischen dem irdischen, durch Gebote der Tora geregelten u. dem endzeitlichen, nicht mit Händen gemachten Heiligtum (9, 1/11), zwischen dem Blut der Opfertiere im irdischen Kult gemäß der Tora des Mose u. dem Blut des einmaligen Opfertodes Christi (9, 12/28) aufgebaut. Sie münden in dem abschließenden Urteil: Das Gesetz enthält nur einen Schatten der künftigen Güter, nicht das Wesen der Dinge, u. kann deshalb niemals zur Vollendung führen. – Die hier vollzogene theologisch reflektierte u. ‚exegetisch' (im Sinne zeitgenössischer Schriftauslegung) begründete Abwertung des jüd. Gesetzes steht im NT ebenso wie im weiteren Umfeld frühjüdischen Gesetzesverständnisses isoliert da, ist aber von erheblicher Bedeutung für die Rezeptions- u. Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Aussagen zum Gesetz geworden (Backhaus

306/24). Historisch spiegelt sich in ihr ein theologisch-philosophisches Milieu, das zum einen durch die in den Schriften Israels gesammelten Überlieferungen, zum andern durch griechische philosophische Schultraditionen insbesondere des Mittelplatonismus geprägt ist (Gäbel 112/28). Maßgeblich für die Argumentationsrichtung des Hebräerbriefes mit Blick auf das Gesetz u. für ihr Ergebnis ist seine, freilich ebenfalls im Frühjudentum wie in hellenistisch-römischen philosophischen Traditionen verwurzelte, christologische Grundentscheidung (vgl. Weiß 406f).

D. Alte Kirche. I. Terminologie. N. u. lex sind Begriffe mit einem besonders breiten Bedeutungsspektrum (W. Hübner, Art. Lex: ThesLL 7, 2 [1974] 1238/56; Aragione 23f). Hier soll es nur um Bedeutungen aus dem religiös-kirchl. u. rechtlichen Bereich gehen, die sich bei christlichen Autoren der Antike finden. Die Terminologie der christl. Quellen knüpft einerseits an die nichtchristl. Quellen an, andererseits gibt es eine breite binnenchristl. Verwendung der Termini v. / lex sowohl für disziplinäre als auch für theologisch-doktrinäre Sachverhalte (Gaudemet, Église 467/83; Wiles 50/4).

a. Anknüpfung an außerchristl. Verwendung. Lex wie v. kann jede gesetzgeberische Einzelmaßnahme bezeichnen, unabhängig davon, wer dieses Gesetz erlassen hat, die Volksversammlung, der Senat oder der Kaiser (Soz. h. e. 2, 37, 2. 5; 3, 17, 4. 22, 1; 5, 10, 7; 7, 6, 7; 8, 24, 12; Conc. Aurel. vJ. 541 cn. 13 [CCL 148A, 135]; Reg. eccl. Carth. exc. 93. 99. 102. 107. 117/9 [ebd. 149, 211/4. 216. 218. 220. 224f]; Conc. Milev. vJ. 402 cn. 17 [149, 366]; V. Hahn 298 mit Belegen bei Ambr.). Leges bzw. N. können sowohl eine Mehrzahl von Gesetzen als auch kumulativ die gültigen Rechtstexte meinen, auf denen die Rechtsordnung eines Staates bzw. des Röm. Reiches beruht (Soz. h. e. 2, 23, 7; 6, 24, 2. 35, 11; 7, 6, 7; 8, 1, 8. 4, 8; Diogn. 5, 10; Athenag. leg. 32, 2; Orig. princ. 4, 1, 1; c. Cels. 5, 37; Conc. Aurel. vJ. 511 cn. 1. 23 [CCL 148A, 4f. 11]; Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 31 [ebd. 148A, 32]).

b. Binnenchristl. Verwendung. Sie ist demgegenüber wesentlich vielfältiger. Bereits *Origenes fiel auf, dass v. bei Paulus sechs verschiedene Bedeutungen hat (M. Harl, Origène et la sémantique du langage biblique: VigChr 26 [1972] 161/87; dies., Origène, Philocalie 1/20 = SC 302 [Paris 1983] 312f). Die Verwendung von v. u. lex wird sehr stark vom atl.-bibl. Sprachgebrauch beeinflusst. N. / lex im Singular kann ‚im allgemeinsten Sinne' ‚die Gesamtheit aller Glaubensinhalte einschließlich der Gebote u. Verbote umfassen, die für den Christen gelten' (Hoffmann 48, grundlegend auch für das Folgende; Tert. pud. 5; Ambr. in Lc. 2, 2 [CCL 14, 31]; weitere Belege bei V. Hahn 295; Filastr. 129, 9; Cypr. laps. 6f; ep. 20, 2; vgl. Lampe, Lex. 920 s. v. v.; Soz. h. e. 8, 2: νόμοι θεοῦ; Stat. eccl. ant. 1 [CCL 148, 164/6]; Ep. ad Innoc. = Conc. Agath. vJ. 506 cn. 34 [ebd. 148, 207f]). Konkreter können die beiden Termini aber auch das AT als Ganzes bezeichnen (Theophil. Ant. ad Autol. 1, 11; Const. apost. 1, 6, 3 [SC 320, 116]; Cypr. Fort. 11; Fahey 37; Ambr. expos. in Ps. 118, 7, 18. 34 [CSEL 62, 137f. 147]). Wesentlich häufiger meinen sie die ersten fünf Bücher des AT, die auf Moses als Autor zurückgeführt werden (Cypr. unit. eccl. 8; vgl. Fahey 38; eine Fülle von Belegen bei Hoffmann 49). Wenn das Gesetz zusammen mit den Propheten aufgeführt wird, dann steht diese Junktur in der Regel wie in Mt. 22, 40 als pars pro toto für das AT (Ign. Smyrn. 5, 1; Diogn. 11, 6; Const. apost. 2, 5, 8 [SC 320, 153]; Cypr. ad Donat. 28; ep. 8, 1; Fahey 38). Daneben kann auch das NT als Gesetz, häufig in Anschluss an Gal. 6, 2 als ‚Gesetz Christi' oder ‚Neues Gesetz' bezeichnet werden (Ign. Magn. 2; Athenag. leg. 32, 2; Clem. Alex. paed. 3, 87, 4; Cypr. ep. 15; Fahey 38; Hoffmann 49f mit Belegen; V. Hahn 297). Auch Christus selbst kann als Gesetz bezeichnet werden (Herm. sim. 8, 3, 2; Iustin. dial. 11, 2; Clem. Alex. strom. 1, 180, 1/182, 3); ebenso wie das Christentum insgesamt: Act. Petr. et Paul. 60; Eus. h. e. 10, 5, 19. 7, 1; Theodrt. h. e. 2, 22, 5. Im NT kann Gesetz noch einmal auf die Evangelien (lex evangelii: Orig. exhort. mart. 30 [GCS Orig. 2, 26f]; Method. res. 2, 8; Soz. h. e. 3, 14, 37) eng geführt werden. Daneben findet sich zB. bei Cyprian auch die Junktur lex Dominica bzw. lex Domini für die Vorstellung des vom Herrn gegebenen Gesetzes (im NT: ep. 27, 2; laps. 18; mortal. 11), bei Origenes u. a. das Gesetz der Glieder (lex membrorum), das die Seele den körperlichen Trieben u. Begierden unterwirft, u. im Gegensatz dazu die lex mentis, die gerade das nicht tut (s. u. Sp. 1093). Nicht selten wird eine disziplinäre Einzelbestimmung als v. / lex, eine Mehrzahl von

ihnen als νόμοι / leges bezeichnet bzw. mit denselben Begriffen kumulativ auf die disziplinäre Ordnung der Kirche insgesamt oder Teile davon verwiesen (v. γάμου: Theodrt. quaest. 7 in 2 Reg. [2, 66 Fernandez Marcos / Busto Saiz], wo Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 13 [1, 89 Beneševič, Syntagma] als v. bezeichnet wird; Socr. h. e. 7, 28, 2; Soz. h. e. 13, 10, 1; Theodrt. h. e. 1, 8, 18; Cypr. ep. 64, 2; 69, 7; 73, 8; Novatian. cib. Iud. 6, 3 [CCL 4, 99f]; die anonyme Kirchengeschichte bzw. Gelasios v. Kyzikos 2, 32, 22 [GCS 28, 118] nennt die 20 Kanones von Conc. Nicaen. vJ. 325 νόμοι; Kanones bes. von Conc. Nicaen. vJ. 325 werden häufig ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι o. ä. genannt: Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 13 [1, 89 Beneševič, Syntagma]; Eus. vit. Const. 3, 60/2; Soz. h. e. 2, 7, 1. 19, 3; 3, 10, 1; 4, 24, 4; 6, 25, 8; 8, 22, 1; Conc. Arel. vJ. 314 cn. 9 [CCL 148, 10f]; Stat. eccl. ant. 18. 22 [ebd. 148, 169]; Conc. Aurel. vJ. 533 praef. [148A, 99]). Weit verbreitet ist auch die Vorstellung eines göttlich gesetzten Naturgesetzes, das häufig mit den Zehn Geboten identifiziert wird (lex naturalis; Tert. adv. Iud. 2; Leo M. ep. 6, 3; 12, 2 [PL 54, 618. 658]; Athenag. leg. 3, 1; Orig. c. Cels. 5, 37; V. Hahn 298 mit Belegen bei Ambr.). Lex kann, allerdings selten, für nichtchristliche Religionen verwandt werden (Caes. Arel. trin. 17 [PL Suppl. 4, 544f]: reges alterius legis). Sobald die Kaiser christlich wurden u. ein Staatskirchenrecht schufen, bezeichnete in juristischen Kontexten νόμοι / leges in der Regel die staatl. Gesetze u. κάνονες / canones die kirchl. Gesetze, die zum größeren Teil aus konziliaren Kanones bestanden (Plöchl 1, 128; Hinschius 3, 677/9; S. N. Troianos, N. u. Kanon in Byzanz: Kanon 10 [1991] 37/51; ders., Kirche u. Staat: OstkStud 37 [1988] 291/6). Dementsprechend werden später die systematischen Sammlungen des byz. Kirchenrechts, die sowohl die mit Gesetzeskraft versehenen Synodal- u. Väterkanones als auch die einschlägigen Kaisergesetze enthalten, Nomokanon genannt (*Kirchenrecht; Wenger, Quellen 676f; Plöchl 1, 275f; Hinschius 3, 677f).

II. Νόμος u. lex in der kirchl. Disziplin u. Ethik. Auf den ersten Blick dominiert in den christl. Quellen der theologische Gesetzesbegriff: die Reflexion über die Stellung des atl. Gesetzes in der Heilsgeschichte u. das Verhältnis von Gesetz u. Gnade. Mindestens ebenso häufig ist aber die Verwendung von v. / lex in disziplinären Texten, die eine konkrete Normierung von Handlungen anstreben. Eine Brücke zwischen den beiden Bereichen bildet die breit behandelte Frage nach der Gültigkeit u. dem Stellenwert des atl. Gesetzes in der Kirche.

a. Tertullian. Besonders die frühen lat. Autoren denken das Verhältnis Gott - Mensch in Kategorien, die sich an das röm. Recht anlehnen. Dasselbe gilt für die theologische Begründung disziplinärer Verbindlichkeit, also für die Argumentationsschemata des frühen Kirchenrechts. Die beiden frühesten Autoren der afrikan. Kirche, Tertullian u. Cyprian, sind hier prägend gewesen (R. Noormann, Gesetz u. Gottesverhältnis bei Tertullian: Theol. Beitr. 40 [2009] 273/89; Hoffmann 48/59; Beck; Gaudemet, Droit 15/32; E. Langstadt, Some observations on Tertullian's legalism: StudPatr 6 = TU 81 [1962] 122/6; Staats 44f; C. Aziza, Tertullien et le judaisme [Paris 1978] 100/3. 165/74). – Nach Tertullian, der zwar über breite, aber nicht im engeren Sinne fachliche juristische Kenntnisse verfügte u. mit dem in den Digesten u. im Codex Justinianus erwähnten Juristen Tertullianus höchstwahrscheinlich nicht identisch ist (T. D. Barnes, Tertullian[2] [Oxford 1985] 22/9; F. Chapot, Langue du droit et littérature: Festschr. F. Heim [Turnhout 2005] 3/24), hat Gott Adam u. Eva im Paradies in Form eines Gesetzes verboten, von der Frucht des Baumes zu essen; wie er in einer detaillierten Exegese nachzuweisen versucht, sind in diesem Gesetz alle Gebote enthalten, die den Juden ‚später in der Fülle durch Mose gegeben worden sind', im Wesentlichen das Doppelgebot der Liebe u. die Zehn Gebote (adv. Iud. 2, 2f; Hauses 77. 168/71; Fredouille 258/61; W. Kinzig, Novitas christiana [1984] 252). Dieses Gesetz hätte genügt, wenn es nur befolgt worden wäre. In jedem Fall macht es deutlich, dass der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen ist, das sich vor allen anderen Lebewesen auszeichnet, insofern es Erkenntnisfähigkeit u. freien Willen voraussetzt (adv. Marc. 2, 4, 5; zu den pagan-philosophischen Wurzeln Noormann, Gesetz aO. 257_8). Vom guten Gott erschaffen, hat der Mensch die Fähigkeit, sich für das Gute zu entscheiden (adv. Marc. 2, 6, 4/7). Das von Gott gegebene Gesetz dient der sicheren Erkenntnis von Gut u. Böse; schuldig wird der Mensch, wenn er dieses göttliche Gesetz kennt u. ihm dennoch nicht gehorcht (ebd. 2,

8, 1). Recte vivere im Sinne des rechten Gebrauchs der Freiheit besteht also für Tertullian in nichts anderem als Gesetzeserfüllung. Da Gott der eigentliche Gesetzgeber ist, bemisst sich die Intensität der Gottesbeziehung auch nach dem Grad der Gesetzeserfüllung. Verstöße gegen das Gesetz sind Rebellion u. Missachtung Gottes, die unweigerlich Sanktionen nach sich ziehen. Dies gilt nicht nur für das Paradies; die Adam u. Eva mündlich mitgeteilten, also ungeschriebenen Bestimmungen des Gesetzes sind bis heute, also auch für die Christen, verbindlich (adv. Iud. 2, 4; Hauses 77). Das Gesetz hat die Qualität von Naturrecht (lex naturalis: adv. Iud. 2, 7; dazu Flückinger 316f), eine Vorstellung, die sich eng an die klass. Jurisprudenz u. die stoische Rechtsphilosophie anlehnt (Hauses 131; Hoffmann 124f). – Tertullian versteht die Gesetzgebung als einen Akt der Güte Gottes, der die Menschen auf diese Weise erziehen u. an sich binden will (zu den Quellen dieser Vorstellung R. Noormann, Irenäus als Paulusinterpret [1994] 395/401). Gotteserkenntnis ist also auch Erkenntnis der Heilsintention des Gesetzgebers. Dem Anspruch des göttlichen Gesetzes entspricht der absolute Gehorsam des Menschen. In diesem Sinne wird die Beziehung von Gott u. Mensch als die des Herrn u. seines Sklaven beschrieben, allerdings im patriarchalisch fürsorgenden Sinne (pat. 4, 1/3; J. Harrill, The metaphor of slavery in the writings of Tertullian: StudPatr 42 [Oxford 2006] 385/9; G. Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristl. Gemeinden am Bsp. Karthagos zZt. Tertullians = JbAC ErgBd. 12 [1985] 251). – Dem Gesetzescharakter der Botschaft Christi bzw. Gottes korrespondiert die Strafe, die den ereilt, der den Gesetzen u. damit Gott nicht gehorcht. Für die Verstöße gegen die göttliche Ordnung greift Tertullian wieder auf juristische Terminologie zurück: Er bezeichnet sie als delictum, peccatum oder crimen (Hauses 132). Gott ist nicht nur Lehrer der Gerechtigkeit, sondern auch Richter. Anfangs fehlte ihm nach Tertullian die Strenge, sie ist eine Folge des menschlichen Sündenfalls (adv. Marc. 2, 11, 1). Dass Gott bereits im Paradies den Übertretern des Gesetzes mit Strafe drohte, sieht Tertullian gegen *Markion nicht als Akt der Strenge, sondern der ‚Güte' (bonitas), die verhindern soll, dass ein Mensch aus Unkenntnis den Gehorsam vernachlässigt (ebd. 2, 4, 6). Ohne Strafandrohung u. Gericht kann die disciplinarum ratio nicht aufrechterhalten werden (1, 26, 1). Um die Menschen zum Gehorsam zu bewegen, muss jedes Gesetz mit einer Sanktion versehen werden (1, 26, 5). Ohne Warnung wird der Mensch schwach u. verfällt dem Zorn u. der Strafe Gottes (1, 26, 3). Hintergrund dieser Auffassung ist die Vorstellung, dass ein gesetzliches Verbot ohne Strafandrohung einer Erlaubnis gleichkommt (1, 27, 1). Tertullian hält es für unrealistisch zu glauben, dass Menschen ein von Gott erlassenes Gesetz ohne Sanktionen allein aufgrund seiner immanenten Überzeugungskraft befolgen würden. Ursache ist die seit dem Sündenfall herrschende Anziehungskraft des Bösen, der sich niemand wirklich entziehen kann (2, 13, 1f). Um ihr standhalten zu können, bedarf es der Gottesfurcht im Sinne einer Furcht vor dem Richtergott u. seiner Verurteilung zu einer ewigen Strafe. – Das Verhältnis zwischen Gott u. Mensch wird von Tertullian als ‚religiöse Rechtsordnung gedacht' u. auch in die entsprechende, aus dem röm. Recht entlehnte Terminologie gekleidet (Hauses 128; Beck 46). Im röm. Recht bezeichnet lex die ‚Bindung eines Rechtssubjektes durch einen in der Regel ungleichen Partner' (Hauses 129 unter Berufung auf J. Bleicken, Lex Publica [1975] 61. 71). In gleicher Weise versteht Tertullian das Verhältnis Gott - Mensch im Sinne eines Vertrages zwischen zwei ungleichen Partnern, wobei die Vertragsregeln durch Gott auferlegt sind. Allerdings bedürfen die Regeln der freiwilligen Zustimmung des Menschen, die in der Taufe gegeben wird. Gott selbst hat dieses Recht im Paradies gesetzt u. durch Christus mit seinem Neuen Gesetz bekräftigt. Er ist gleichzeitig der über seine Einhaltung wachende Richter. Das mosaische Gesetz ist erst im Lichte des Auftretens Christi richtig zu verstehen u. bedarf in diesem Sinne einer Interpretation; dann können seine Rechtsbestimmungen in Teilen übernommen werden (Hauses 128f).

b. Syr. Didaskalie. Schon Tertullian führt viele seiner disziplinären Bestimmungen auf das AT, besonders auf die lex genannten fünf Bücher Mose zurück. In der Syr. Didaskalie, einer Kirchenordnung aus der 1. H. des 3. Jh., wird nahezu jede Einzelbestimmung, die der Verfasser verbindlich machen will, mit Schriftbelegen begründet, darunter

nicht selten auch solche aus den v. genannten fünf Büchern Mose (G. Schöllgen, Pseudapostolizität u. Schriftgebrauch in den ersten Kirchenordnungen: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 [1996] 110/9; W. C. van Unnik, The significance of Moses' law for the church of Christ according to the Syriac Didascalia: ders., Sparsa collecta 3 [Leiden 1983] 11/39). So wird etwa das Amtskriterium der körperlichen Makellosigkeit des Bischofs explizit auf Lev. 21, 17 zurückgeführt, das als Beleg wörtlich zitiert wird (Didasc. apost. 4 [CSCO 401 / Syr. 175, 54; dt. Übers.: 14 Achelis / Flemming]). Das Unterhaltsrecht des Bischofs wird folgendermaßen begründet: ‚Denn es ziemt sich wohl für die Bischöfe, dass sie sich aus den Einkünften der Kirche ernähren, aber nicht, dass sie dieselben aufzehren, denn es steht geschrieben: 'Du sollst nicht dem Ochsen, der drischt, das Maul zubinden" (ebd. 8 [95; dt. Übers.: 40 A. / F.] unter Rekurs auf Dtn. 25, 4; vgl. G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der Syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 [1998] 87f; dort auch zu weiteren Schriftbelegen für das klerikale Unterhaltsrecht aus dem v. wie zB. Num. 18, 21/7). Diese Argumentation setzt voraus, dass die Verbindlicheit der atl. Vorschriften für die Christen geklärt ist. Und tatsächlich reflektiert die Kirchenordnung über die Stellung des v. in der Kirche u. entwickelt die Theorie von der sog. ‚Wiederholung' (δευτέρωσις) des Gesetzes (H. Achelis, Die Herkunft der Syr. Didaskalia: ders. / J. Flemming, Die Syr. Didaskalia [1904] 357/61). Gültig ist danach nur noch der Dekalog, der im eigentlichen Sinne v. genannt wird; er ist göttlichen Ursprungs. Das gilt zwar auch für das jüd. Zeremonialgesetz, wozu die Kirchenordnung die Bestimmungen über den Opferkult im Tempel, die Zehnten u. Erstlinge, die Reinheitsgebote, Waschungen, Speisegebote u. die Beschneidung zählt (Didasc. apost. 9 [CSCO 401 / Syr. 175, 113; dt. Übers.: 51 A. / F.]); es ist aber als δευτέρωσις im Sinne einer Zweitauflage des Gesetzes zu verstehen, die Gott dem Volke Israel als Strafe für den Abfall zum *Götzendienst u. den Tanz um das Goldene Kalb am Sinai auferlegt hat (ebd. 4 [56; dt. Übers.: 5f A. / F.]; Panimolle, Libertà dalla legge 179/97). Christus ist gekommen, um den ursprünglichen v. (scil. den Dekalog) zu erfüllen, d. h. seine Gültigkeit zu bekräftigen u. die Menschen von den Banden der δευτέρωσις des Gesetzes zu befreien (Didasc. apost. 4 [CSCO 401 / Syr. 175, 56; dt. Übers.: 6 A. / F.]; Panimolle, Libertà dalla legge 212). Darauf deutet bereits der Anfangsbuchstabe des Namens Jesu hin, das griech. Jod. Als zehnter Buchstabe des griech. Alphabets zielt es auf die Zehn Gebote, die Jesus als exklusiven Inhalt des v. reetabliert hat (Didasc. apost. 26 [CSCO 407 / Syr. 179, 242; dt. Übers.: 128f A. / F.]). Die Juden sind mit Blindheit geschlagen, weil sie Jesus nicht als Befreier vom Zeremonialgesetz erkannt haben. Der v. der Zehn Gebote ist ein einfaches, reines u. hl. Gesetz für das Leben u. wird nur noch durch die *Goldene Regel ergänzt. Seit der Befreiungstat Jesu darf ein Christ am Zeremonialgesetz nicht mehr festhalten, ansonsten ist er als Feind Gottes verdammt (*Gottesfeind). Der Christ hat vielmehr Gott zu preisen, weil er ihn von den Fesseln der δευτέρωσις befreit hat (Didasc. apost. 26 [CSCO 407 / Syr. 179, 241/65; dt. Übers.: 128/45 A. / F.]). Bemerkenswert ist die Feststellung, dass die Römer, die den Jerusalemer Tempel zerstört haben, den eigentlichen v. halten u. die δευτέρωσις verschmähen, u. dass deshalb ihre Herrschaft so stark ist (ebd. 26 [253; dt. Übers.: 137 A. / F.]). Da die Juden seitdem in der Zerstreuung leben, ist es ihnen gar nicht möglich, die δευτέρωσις zu leben (26 [254; dt. Übers.: 138 A. / F.]). – Nimmt man diese Theorie von der δευτέρωσις wörtlich, dann könnte die Didaskalie für die Begründung ihrer Anweisungen aus dem AT nur auf den Dekalog zurückgreifen. Dies widerspricht aber eklatant der Praxis, ihre Belegstellen gerade auch aus den fünf Büchern Mose zu nehmen. Dies gilt besonders für die Theologie u. Ausübung der kirchl. Ämter. Andere Bestimmungen der δευτέρωσις lehnt die Kirchenordnung dagegen explizit ab, etwa die Reinheitsvorschriften für den *Geschlechtsverkehr u. die *Menstruation (26 [255f. 259. 262; dt. Übers.: 139/44 A. / F.]). Die Theorie der δευτέρωσις u. die Begründung der Einzelbestimmungen des Kirchenrechts aus dem AT stehen unverbunden nebeneinander. Dem Autor ist dieser Widerspruch offensichtlich nicht klar; ähnliches gilt auch für andere zeitgenössische christliche Quellen (E. Dassmann, Die Bedeutung des AT für das Verständnis des kirchl. Amtes in der frühpatristischen Theo-

logie: ders., Ämter u. Dienste in den frühchristl. Gemeinden [1994] 96/113).

c. Cyprian. *Cyprians Schriften sind weitgehend von Tertullian u. vom röm. Recht beeinflusst (Hoffmann 48/60; ders., Die Kirche. Einig, heilsnotwendig, auf göttlichem Gesetz begründet: Väter der Kirche, Festschr. H. J. Sieben [2004] 372f; Beck 106/46; Gaudemet, Droit 36/44). Gottesbeziehung, Heil, Kirche u. Amt sind in hohem Maße rechtlich konzipiert; alles ist in der Kirche durch ein ‚Gesetz' (lex) oder eine eigene ‚Anordnung' (ordinatio) von Gott festgelegt (ep. 73, 8, 1). Die Kirche beruht also wie bei Tertullian auf einer von Gott gegebenen Rechtsordnung (Hoffmann aO. 372). Dieser Grundsatz wird im Streit sowohl um die Wiedereingliederung der lapsi als auch um die Wiedertaufe angewandt. – Der entscheidende Terminus ist lex, der auch bei Cyprian ein großes Bedeutungsspektrum hat. Zum einen kann er die von Gott gegebene Ordnung insgesamt, zum andern aber auch die Schrift des AT u. NT als den Ort bezeichnen, wo diese Ordnung niedergelegt u. zugänglich ist (Hoffmann aO. 372 mit Einzelnachweisen). Er kann das AT als früheres Gesetz u. das NT als Neues Gesetz oder Gesetz des Evangeliums bzw. Christi bezeichnen. In seinen Argumentationen zur Gemeindedisziplin nimmt er seine Belegstellen in gleichem Maße aus dem AT wie aus dem NT (Fahey 57/258 mit Belegen; vgl. Ohme 261), denn beide Testamente gehen auf den einen Gott zurück u. müssen deshalb übereinstimmen. Sie werden verstanden als das ‚Gesetzbuch der Kirche' (Hoffmann aO. 374), in dem Gott die Normen des gemeindlichen wie des Lebens des Einzelnen umfassend zusammengestellt hat. Wie im röm. Recht wird lex bei Cyprian im Sinne einer allgemeinen Vorschrift verwandt, während praecepta u. mandata die Einzelnormen bezeichnen (ebd. 374f). – Der göttlichen Rechtssetzung hat der Mensch mit *Gehorsam zu entsprechen; die möglichst getreue Erfüllung der lex entscheidet über das Heil oder Unheil, ewiges Leben oder ewige Strafe (unit. eccl. 2). Die decische Verfolgung wird begriffen als Prüfung bzw. Strafe für die Nichtbeachtung der göttlichen lex (laps. 7, 1). Selbst das Gebet unterliegt einer lex orandi, die speziell im ‚Vater Unser' niedergelegt ist (domin. orat. 2f). Die Nachfolge Christi besteht darin, dass der Christ einhält, wozu Christus ihn ermahnte, beachtet, was er lehrte, u. tut, was er tat (ep. 63, 17, 2; S. Deleani, Christum sequi [Paris 1979] 148; *Nachahmung [Gottes]). – Wie Tertullian benutzt auch Cyprian bei Verstößen gegen die göttliche Ordnung Termini des röm. Gerichtswesens wie peccatum, delictum, crimen, facinus, daneben causa (‚Fall'), cognitio (‚Untersuchung'), iudicium (‚Urteil'), reus (‚Schuldiger') u. poena (‚Strafe') für die christl. Bußpraxis (Hoffmann 101/4). Die Auslegung der in der Schrift niedergelegten lex auf die Gemeindepraxis von der Lehre bis hin zum Richteramt ist ausschließlich Sache des Bischofs; dieses exklusive Privileg des Bischofs ist ihm divina lege verliehen (ep. 33, 1, 1f). – Allerdings zeigen sich im corpus Cyprianeum schon die ersten Ansätze einer in Zukunft dem Einzelbischof übergeordneten Instanz, der Synode, die bereits eigene leges aufstellt (ep. 64, 5, 1; dazu Th. G. Ring, Auctoritas bei Tertullian, Cyprian u. Ambrosius [1975] 102). Inwieweit sie befugt ist, in die Kompetenzen eines dissidenten Einzelbischofs einzugreifen, ist um die Mitte des 3. Jh. aber noch nicht abschließend geklärt (vgl. die Einschränkungen Cypr. sent. episc. praef. [CCL 3E, 3/7]). Die gesetzliche Konstruktion von Autorität führt zu einer enormen Aufwertung des Bischofsamtes. Theoretisch zumindest führt es aber auch zu einer Entflexibilisierung des Kirchenrechts. Denn wenn alles auf einer einmal gegebenen göttlichen Rechtssetzung beruht, besteht keine Möglichkeit mehr, Glaube, Ethik u. Institution auf neue Herausforderungen hin zu modifizieren. In der gemeindlichen Praxis ist die Flexibilität jedoch bei weitem größer, als das statische Konzept der lex divina erwarten lässt.

d. Widerstand gegen die Ausbildung von Kirchenrecht? Im ‚Ev. der Maria' aus dem 2. Jh. (Ch. M. Tuckett, The gospel of Mary [Oxford 2007] 11f; Ch. Markschies / J. Schröter [Hrsg.], Antike christl. Apokryphen in dt. Übers. 1, 2 [2012] 1208/16) gibt Jesus am Ende seiner Abschiedsrede, also an hervorgehobener Stelle, folgende Anweisung: ‚Stellt keine 'Vorschriften' (ὅροι) auf über das hinaus, was ich für euch festgesetzt habe, u. erlasst kein 'Gesetz' (ν.) wie ein 'Gesetzgeber' (νομοθέτης), damit ihr dadurch nicht genötigt werdet' (90f Tuckett). Diese Anweisung scheint so wichtig zu sein, dass die Schrift sie am Schluss noch einmal von

Levi an *Petrus gerichtet wiederholt (100f Tuckett). Tuckett aO. 157/61 sieht in dieser Anweisung das Verbot des gnost. Textes, Bestimmungen des Mosaischen Gesetzes bzw. des AT insgesamt wieder in die kirchl. Disziplin aufzunehmen. Dies würde einer breit bezeugten Praxis besonders seit der 2. H. des 2. Jh. entsprechen (s. u. Sp. 1086; vgl. Kühneweg 96/101; H.-F. Weiß, Das Gesetz in der Gnosis: H. Tröger [Hrsg.], AT - Frühjudentum - Gnosis [1980] 71/88; K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchl. Christentum [Leiden 1978] 150 zu Testim. Ver. 50, 8f [NHC IX 3, 168], wo Kirchenchristen vorgeworfen wird, dass sie nicht an Christus geglaubt haben u. statt dessen ,dem Gesetz folgen u. ihm gehorchen'). Doch geht es an beiden Stellen nicht um die Übernahme alttestamentlicher Gesetze; vielmehr sind es die *Jünger Jesu selbst, die davor gewarnt werden, sich als νομοθέτης zu gebärden u. über das hinaus, was Jesus festgelegt hat, nicht nur νόμοι aufzustellen, sondern auch ὅροι, ein Terminus, der nicht alttestamentliche Vorschriften, sondern in der Regel kirchliche Beschlüsse bezeichnet (Lampe, Lex. 975 s. v. ὅρος). Zudem ist an der zweiten Stelle speziell Petrus angesprochen, der vor dem Aufstellen eigener Gesetze gewarnt wird. Deshalb scheint es sich wohl eher um eine Warnung vor der im 2. Jh. beginnenden Ausbildung eines eigenen Kirchenrechts zu handeln, das mehr ist als eine Wiedergabe der Anweisungen Jesu.

e. Konziliares Kirchenrecht. Im konziliaren Kirchenrecht, besonders in den Kanones, spielten die Termini v. u. lex eine große Rolle, allerdings in vielen Bedeutungen.

1. Staatl. Gesetze. Häufig kommt v. / lex im Bereich der staatl. Rechtsordnung vor. Im Singular kann der Terminus die Rechtsordnung selbst (Conc. Aurel. vJ. 511 cn. 1 [CCL 148A, 4f]; Conc. Turon. vJ. 567 cn. 22 [21] [ebd. 148A, 190]) oder ein einzelnes Gesetz (Conc. Aurel. vJ. 511 cn. 23 [ebd. 148A, 10f]; Reg. eccl. Carth. exc. 93. 99. 102. 107 [149, 211/4. 216. 218. 220]; Conc. Milev. vJ. 402 cn. 17 [149, 166]) bezeichnen. Der Plural kann ebenfalls die staatl. Rechtsordnung meinen, besonders in der Junktur saeculi leges (Conc. Carthag. vJ. 419 cn. 129 [149, 231] Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 31 [148A, 32]; Conc. Lugdun. vJ. 567/70 cn. 2 [148A, 201]; Conc. Paris. vJ. 614 cn. 12 [148A, 278f]), aber auch eine Mehrzahl staatlicher Gesetze (Reg. eccl. Carth. exc. 117 [149, 224]).

2. Νόμος u. lex als Gesamtheit der kirchl. Rechtsordnung. Wesentlich häufiger als für die staatl. Rechtsordnung u. deren Gesetze wird v. / lex im kirchenrechtlichen Sinne gebraucht. Der hohe Stellenwert des christl. v. / lex auf den Konzilien lässt sich exemplarisch den Akten des karthagischen Konzils vJ. 348, besonders der Eröffnungsrede des karthagischen Bischofs Gratus, entnehmen: Das Konzil ist nach dem Willen Gottes zusammengetreten, um die Einheit der afrikan. Kirche zu bewahren, indem es die aktuell umstrittenen Einzelfragen (tituli) unter Rückgriff auf die göttlichen ,Vorschriften' (praecepta) u. die Lehren der Hl. Schriften behandelt u. durch Beschlüsse regelt. Lex spielt insofern eine Rolle, als der vorsitzende Bischof den Grundsatz aufstellt, dass weder die Strenge bzw. ,Kraft des Gesetzes' (vigor legis) aufgeweicht, noch etwas (für die Betroffenen) zu Hartes beschlossen werden dürfe (Conc. Carthag. vJ. 348 praef. [CCL 149, 3]). Lex bezeichnet hier die Gesamtheit der Bestimmungen der kirchl. Rechtsordnung, die sowohl die göttlichen Vorschriften als auch die Lehren der Hl. Schrift umfasst (vgl. auch Conc. Antioch. ep. Synod.: Athan-Werke 3, 37, die mitteilen will, was die Synode κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν νόμον beschlossen hatte). Sie liegt jeder Konzilsentscheidung voraus, ist aber für eine Anpassung an die Gegenwart offen, die nicht von unangemessener Härte sein darf (Conc. Carthag. vJ. 348 cn. 2 [CCL 149, 4]). Ebd. 3 (5) bekräftigen die Bischöfe, dass die lex das Verbot des Zusammenlebens männlicher u. weiblicher Asketen vorschreibt u. sie selbst dieses Verbot daraufhin in mehreren Konzilien bekräftigt haben. Die lex ist auch fester Gegenstand der bischöflichen Pädagogik u. Pastoral: Weil ihre Vorschriften zahllos u. nützlich für die disciplina (4 [5f]) sind, müssen sie den Laien von den Bischöfen ständig durch Ermahnungen eingeschärft werden. Deshalb gehört es zu den Weihevoraussetzungen des Bischofs, nicht nur gebildet u. beim Interpretieren der Schrift klug zu sein, sondern auch in lege Domini instructus, was in diesem Zusammenhang nicht wie kurz darauf im selben Kanon die Kenntnis des mosaischen Gesetzes, sondern die auf Gott zurückgehende kirchl. Rechtsordnung meint (Conc. Carthag. vJ. 436 cn. 1 [CCL 149, 343];

Stat. eccl. ant. cn. 1 [ebd. 148, 164]; Conc. Vas. vJ. 529 cn. 1 [148A, 78]). In ähnlicher Weise bezeichnet lex catholica auf dem Konzil v. Agde iJ. 506 im umfassenden Sinne die kirchl. Disziplin, hier um klarzumachen, dass sich ein Konvertit, der aus dem Judentum kommt, ihr zu unterwerfen hat (cn. 34 [148, 207f]). Schon das erste Nicaenum setzt voraus, dass es einen alten ‚kanonischen v.' gibt, auf den ein Konzil bekräftigend zurückgreifen kann. Auch hier handelt es sich nicht um das mosaische Gesetz, sondern um den kirchl. v., der nach der Vorstellung der Konzilsväter bereits seit sehr langer Zeit existiert. Im Einzelnen geht es um kirchliche νόμοι, die durch die Charakterisierung als κανονικοί der Kirchendisziplin zuzuordnen sind (Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 13 [1, 89f Beneševič, Syntagma]; Ohme 466/8). Es gibt aber auch den Fall, dass Probleme auftauchen, wie das dreimalige sukzessive Heiraten, die der traditionelle v. nicht kennt. Dann gibt man zwar eine Einschätzung ab, enthält sich aber einer verbindlichen disziplinären Regelung (Basil. ep. 199, 50 [2, 164 Courtonne]). Analog zu den dogmatischen Beschlüssen des ersten Nicaenums gewinnen auch die disziplinären leges des Konzils zunehmend an Ansehen u. Autorität. Für Leo d. Gr. haben sie Geltung bis ans Ende der Welt (ep. 106, 2 [PL 54, 1003]).

3. Sonstiger Gebrauch. N. / lex kann nicht nur das Gesamt der kirchl. Rechtsordnung, sondern auch eine kirchenrechtliche Einzelvorschrift bezeichnen (Conc. Carthag. vJ. 348 cn. 4 [CCL 149, 5f]; Ohme 454; Conc. Aurel. vJ. 541 cn. 35 [CCL 148A, 141]) u. im Plural ein Korpus von Vorschriften zu einem Thema wie zB. leges paenitentiae (Conc. Carthag. vJ. 436 cn. 74 [18]; 76 [20]; 79 [22] [ebd. 149, 350f]; Stat. eccl. ant. cn. 74 [18] [148, 169]). Leges synodi kann, wie der Kanon 48 des sog. zweiten Konzils v. Arles belegt (148, 125), auch die Verfahrensordnung einer solchen Bischofsversammlung meinen. Auf dem ersten Konzil v. Arles (vJ. 314) bezeichnet lex eine regionale Ausprägung kirchlicher Rechtsvorschriften: De Afris quod propria lege sua utuntur ut ne rebaptizent (cn. 9 [148, 10]). Disziplinäre Dissidenten zeichnen sich dadurch aus, dass sie den göttlichen v. / lex ablehnen. Ein solcher ist als transgressor legis zu bestrafen (Conc. Narbon. vJ. 589 cn. 1 [148A, 254]). So verurteilt die Synode v. Gangra die Hyperasketen um Eustathius v. Sebaste, weil sie u. a. die Heilsfähigkeit der Verheirateten leugnen, verheiratete Kleriker ablehnen, die Sorge um die Kinder u. Eltern verneinen, damit den κανὼν ἐκκλησιαστικός ablehnen u. an dessen Stelle eigene Gesetze (νόμοι ἰδιάζοντες) setzen (Conc. Gangr. ep. Synod.: 1, 242/5 Beneševič, Syntagma). Selten findet sich in den Konzilskanones die im engeren Sinne theologische Bedeutung von v. / lex, etwa im Konzil v. Mileve im Zusammenhang mit dem pelagianischen Streit: gratia Dei praestet ut lex impleatur, non sicut ait Pelagius, quasi sine gratia Dei difficilius possit impleri (Conc. Milev. vJ. 402 cn. 5 [CCL 149, 363]; vgl. Conc. Arausic. vJ. 529 cn. 21 [ebd. 148A, 60f]).

f. Benediktsregel u. andere monastische Texte. Nicht nur Konzilsbeschlüsse, auch Ordensregeln werden besonders im Westen als leges verstanden u. erhalten auf diese Weise einen hohen Verbindlichkeitsgrad. Bereits die Regula Magistri fordert den *Abt auf, die Regel als Gesetz Gottes zu empfangen, das für den Mönch heilig u. heilsrelevant ist, d. h. bei Befolgung zum ewigen Leben, bei Missachtung zur ewigen Verdammnis führt (93, 15 [SC 106, 426f]; K. S. Frank, Siehe das Gesetz, unter dem du dienen willst. Der geschichtl. Ort der Benediktusregel: ErbAuftr 56 [1980] 436; U. K. Jacobs, Die Regula Benedicti als Rechtsbuch [1987] 66/8). Deshalb muss er im Gesetz (scil. der Regel) bewandert sein (Reg. mag. 15, 35 [SC 106, 68]). Mehrfach findet sich auch in der Regula Benedicti die Selbstbezeichnung als lex (U. Jacobs, Was versteht Benedikt v. Nursia unter ‚lex'? Zu einer Studie von Oda Hagemeyer OSB: RegBenedStud 13 [1984] 69/71 zu den kritischen Einwänden von O. Hagemeyer, Ecce lex: StudMittGeschBenOrd 96 [1985] 238/46; *Benedikt v. Nursia). Wichtig ist besonders Bened. reg. 58, 10f (CSEL 75^2, 148), das sich an Novizen vor dem endgültigen Eintritt ins Kloster wendet: ‚Siehe das Gesetz (lex), unter dem du dienen willst. Kannst du es beobachten, tritt ein, kannst du es aber nicht, so steht es dir frei wegzugehen'. Kurz darauf wird erläutert, dass es dem endgültig ins Kloster Aufgenommenen nach dem ‚Gesetz der Regel' (lege regulae) nicht mehr erlaubt ist, das Kloster zu verlassen (ebd. 58, 15 [148]). – Das Verständnis der Regel als heilsbestimmendes Gesetz findet sich im Rahmen des westl. *Mönchtums

nicht nur in der Regula magistri u. bei Benedikt. Bischof Ferrolus v. Uzès will seine Regel als neues Gesetz verstanden wissen, das auch als Gesetz im Sinne von heiligem Recht beachtet werden soll (PL 66, 995f). Leges nannte auch *Hieronymus die Anweisungen zum monastischen Leben aus der Feder des Pachomius, die er ins Lat. übersetzte (L. Th. Lefort, Pachomiana Latina [Louvain 1932] 37; vgl. Joh. Cassian. inst. 12, 18 [CSEL 17^2, 219f]), daneben allerdings gebraucht er auch praecepta u. iudicia; eine präzise u. einheitliche Terminologie scheint sich nicht durchgesetzt zu haben. Dem Gesetzescharakter der Regel entspricht die Strafe bei Zuwiderhandeln, die in den Regeln im Detail festgelegt ist (Frank aO. 438). Wichtig ist nach ebd. das Verständnis der mönchischen Existenz als militia (‚Kriegsdienst'), das unmittelbar zum Begriff des Gesetzes u. der gesetzmäßigen Ordnung führt (H. Edmonds, Geistlicher Kriegsdienst: Festschr. I. Herwegen [1938] 21/50). Quelle der als Gesetz verstandenen Regel ist das Evangelium (Bened. reg. prol. 21 [CSEL 75^2, 4]). Deshalb ist ihr unter allen Umständen zu folgen. Insgesamt werden deutliche Anleihen bei der frühen afrikan. Theologie gemacht.

g. Νόμος u. lex in der Auseinandersetzung mit Nichtchristen. 1. Heidn. Vorwürfe. Zu den Grundlagen heidnischer Kritik an den Christen gehört der Vorwurf, dass sie nicht nur die Religion, sondern auch die Tradition der Väter verlassen u. sich eigene νόμοι / leges gemacht haben (W. Schäfke, Frühchristl. Widerstand: ANRW 2, 23, 1 [1979] 633/7; zum Vorwurf des Kelsos u. der Antwort des Origenes M. Lenti, Il cristianesimo come v. divino: Nicolaus 35 [2008] 245/82; Kinzig aO. [o. Sp. 1064] 368/72). Man wird diesen Vorwurf wohl weniger auf Kenntnis des frühen Kirchenrechts zurückzuführen, eher schon als Ausdruck der Vorstellung einer grundlegenden Alterität des Christentums anzusehen haben. Schon *Lukian v. Samosata bezeichnet Christus als ersten νομοθέτης, der seine Anhänger lehre, die Götter zu verleugnen u. nach den von ihm verkündeten νόμοι zu leben (mort. Peregr. 13; Kühneweg 202). Das Toleranzedikt des *Galerius wirft den Christen vor, nicht den vetera instituta gefolgt zu sein, sondern sich nach Gutdünken eigene leges gemacht zu haben (Lact. mort. pers. 34, 2; P. E. Pieler, Lex Christiana: D. Simon [Hrsg.], Akten des 26. dt. Rechtshistorikertages [1987] 485/7 u. Staats 32f. 43f zur Frage, ob damit eine eigene christl. Rechtsordnung gemeint ist). Kaiser Iulianus wirft den Christen doppelte *Apostasie vor, zum einen von der väterlichen Religion, zum anderen vom v., den Gott den Hebräern gegeben hat (c. Galil. 235D/238B [207 Neumann]; A. Lippold, Art. Iulianus I [Kaiser]: o. Bd. 19, 478). Auch Galen weiß, dass Mose u. Christus eigene Gesetze für ihre Anhänger geschaffen haben. Seine Kritik daran zielt auf die geistige Inferiorität der Christen u. stellt darauf ab, dass diese Gesetze unbewiesen sind u. Zeugnisse der Unwissenschaftlichkeit der jüd. u. christl. Lehre darstellen (Belege bei R. Walzer, Art. Galenos: o. Bd. 8, 779. 782; Kühneweg 195/200).

2. Verhältnis von christl. u. staatl. leges. Der Sündenfall u. die darauf folgende moralische Verrohung der Menschen macht es notwendig, dass die staatl. Macht Gesetze erlässt, um ein gewisses Maß an Gerechtigkeit sicherzustellen (Iren. haer. 5, 24, 2; K. Aland, Das Verhältnis von Kirche u. Staat in der Frühzeit: ANRW 2, 23, 1 [1979] 242). Häufig stellen altkirchliche Autoren besonders in apologetischen Schriften heraus, dass die Christen die staatl. Gesetze gewissenhaft befolgen (zB. die Steuergesetze [Aug. ep. 96, 2; Ambr. ep. 2 (35), 9f (CSEL 82, 162f); Iustin. apol. 1, 27, 1f; Tat. or. 4; Theophil. Ant. ad Autol. 3, 14; Tert. apol. 42, 8f; R. M. Grant, Christen als Bürger im Röm. Reich (1981) 63]), solange sie den Gesetzen Gottes nicht zuwiderlaufen (Iustin. apol. 1, 12, 1/3; 17, 3; Tat. or. 4, 1; Clem. Alex. strom. 1, 159, 5; Trad. apost. 15f Botte: Christen sollen heiraten κατὰ νόμον; weitere Belege bei Ch. Munier, L'église dans l'empire romain [Paris 1979] 206/16; Gaudemet, Formation 200. 218f für die Zeit nach Konstantin; Troianos 49/54; zu Augustinus Gaudemet, Droit 148f). So betont die Schrift an Diognet, dass die Christen in den von ihnen bewohnten Städten den dortigen νόμοι gehorchen (5, 10; H. E. Lona, An Diognet [2001] 168f). Im Gegensatz zum göttlichen Gesetz, dem die Christen folgen (Athenag. leg. 11, 1; 22), haben diese aber nicht universale u. ewige, sondern nur geographisch u. zeitlich begrenzte Geltung (Orig. princ. 4, 1, 1). Vollkommen sind menschliche Gesetze nur, wenn sie mit den göttlichen übereinstimmen (Method. conv. 3,

7). – Es gibt aber auch heftige Kritik an staatlichen Gesetzen (D. Nörr, Rechtskritik in der röm. Antike = SbMünchen NF 77 [1974] 60. 72; H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom [1938] 83/5). Dies gilt natürlich besonders für die (angenommenen) gesetzlichen Grundlagen der Christenverfolgungen (zB. Tert. apol. 4, 3/13; 5, 1/8; Athenag. leg. 7, 1; vgl. *Christenverfolgung II [juristisch]; Fredouille 242f; Ch. Guignebert, Tertullien. Études sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile [Paris 1901] 133). Besonders in den Märtyrerakten u. verwandten Texten wird der Gegensatz zwischen heidnischem u. christlichem Gesetz immer wieder thematisiert (Schäfke aO. 640; vgl. Kühneweg 171f. 178 mit Belegstellen für die christl. Vorstellung der Überlegenheit ihrer νόμοι über die der Heiden wegen des höheren Alters, zB. Tat. or. 40, 3/41, 1). Lex Christiana u. praeceptum imperatorum stehen unversöhnlich gegeneinander (Acta Saturnini, Dativi 10 [Ruinart³ 418f]; Passio Iulii veterani 3, 3 [262 Mus.]: patriae leges gegen divinae leges). So missachtet die vom Jungfräulichkeitsideal ergriffene Thekla das Gesetz ihrer Heimatstadt, nach dem sie ihren Verlobten zu heiraten hatte (Act. Paul. 29). Besonders Tertullian übt heftige Kritik an römischen Gesetzen wegen ihrer Unangemessenheit u. Grausamkeit. Er führt dafür die Lex Iulia et Papia an, die dazu zwingen soll, zu heiraten u. Kinder zu zeugen (vgl. T. Georges, Tertullian Apologeticum [2011] 115/7; Gaudemet, Droit 26f. 63/5 zu Laktanz; G. Gonella, La critica dell'autorità delle leggi secondo Tertulliano e Lattanzio: Rivista internazionale di filosofia del diritto 27 [1937] 23/37; Staats 29f; Nörr aO. 83f), u. Gesetze, nach denen ‚Verurteilte von ihren Gäubigern in Stücke zu schneiden wären' (apol. 4, 8f). – Anders als die Christen halten sich die Heiden selbst nicht an ihre Gesetze, zB. nicht an diejenigen, die privaten Luxus verbieten (ebd. 6, 1/12; *Luxus II [Luxuskritik] mit weiteren Beispielen; allgemein Theophil. Ant. ad Autol. 3, 6; Cypr. ad Donat. 5, 10, 14; Staats 30f; Nörr aO. 77f zur ‚vulgärethischen Juristenkritik' u. zur Kritik am Pilatusurteil). Erstaunlicherweise gibt es, besonders bei den Kappadokiern, Kritik daran, dass die staatl. Gesetze gegen das in der göttlichen Gesetzgebung festgeschriebene Prinzip der *Gleichheit aller Menschen Frauen u. Männer etwa beim *Ehebruch ungleich behandelten (Greg. Naz. or. 37, 6 [SC 318, 282/4]; Basil. ep. 188, 9 [2, 128f Courtonne]; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 7, 2 [PG 61, 56f]). Gregor v. Naz. nennt die röm. Gesetze maßlos u. grausam im Vergleich mit dem christl. Gesetz (ep. 78, 6). Hieronymus bringt das auf die klass. Formel: aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi, aliud Papianianus, aliud Paulus noster praecipit (ep. 77, 3; Gaudemet, Droit 118f; vgl. Aug. lib. arb. 1, 15, 31). – Neben Kritikern gibt es unter den altkirchl. Autoren aber auch Bewunderer der röm. Gesetze (Nörr aO. 55f). Gregor Thaumaturgos nennt sie ‚weise, scharfsinnig, mannigfaltig, bewundernswert u. ... vollkommen' (paneg. in Orig. 1, 7 [SC 148, 99]). Diese Einschätzung bleibt aber in vorkonstantinischer Zeit selten. Erst seit Konstantin steigt die Bewunderung der Gesetze der Kaiser, wie sie sich etwa in der Vita Constantini des Eusebius findet, wo zum einen der Nutzen für die Untertanen (1, 11, 1), zum anderen der Geist der Frömmigkeit, Gottesfurcht (2, 20, 1) u. Weisheit (1, 55, 1 auch bezüglich der alten röm. Gesetze) gelobt wird. Troianos (56) hat sicher recht, dass dieser Sinneswandel eine Ursache in den konkreten Regelungen zugunsten der Kirche hatte. So stellt Ambrosiaster fest, dass die röm. Gesetze die Kirche jetzt stützen, statt sie zu verfolgen. Bei allen Einzelheiten, die ihm kritikwürdig erscheinen, stimmen sie generell mit dem Gesetz des Evangeliums überein (quaest. test. 65, 1; 127, 18 [CSEL 50, 114. 406f]; in 2 Tim. comm. 3, 7 [ebd. 81, 3, 312]; W. Heggelbacher, Vom röm. zum christl. Recht [1959] 48/50; Gaudemet, Droit 101f). Dies gilt zB. für die Gesetze gegen die Manichäer u. die Astrologen sowie für das Verbot der Kreuzesstrafe (quaest. test. 115, 63. 67 [CSEL 50, 340f]; S. Lunn-Rockliffe, Ambrosiaster's political theology [Oxford 2007] 54). Die zumindest teilweise positive Beurteilung der röm. Gesetze wird wohl auch durch das Institut der *audientia episcopalis bewirkt worden sein. Zwar hatte mancher Bischof Rechtsberater, doch ein Minimum an Gesetzeskenntnissen war für die bischöfliche Rechtsprechung nötig (C. Lepelley, Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire 1 [Paris 1979] 389).

h. Augustinus. Die Bedeutung der audientia episcopalis für den Alltag u. die Gesetzeskenntnisse eines Bischofs lässt sich bei Augustinus detailliert belegen (C. Mayer,

Legitimation des Rechts bei Augustinus: Geschichtl. Rechtswissenschaft, Festschr. A. Söllner [1990] 383/401; D. E. Doyle, The bishop as disciplinarian in the letters of S. Augustine [New York 2002] 63/118; M. Ducos, Art. Lex B [Aspects juridiques]: AugLex 3 [2004/10] 948/50; E.-M. Kuhn, Justice applied by the episcopal arbitrator: Th. Fuhrer [Hrsg.], Die christl.-philosophischen Diskurse der Spätantike [2008] 143/73). Augustins Kenntnisse der staatl. bzw. kaiserl. Gesetze im Bereich des Ehe-, Familien- u. Eigentumsrechts sowie des Rechts des Kolonats u. ihrer Anwendung sind erstaunlich breit u. gründlich, wie besonders die von Divjak gefundenen Briefe deutlich machen (zum rechtsgeschichtl. Ertrag der ep. 1*. 8*/10*. 24* Mayer aO. 388/95; N. E. Lenski, Evidence for the audientia episcopalis in the new letters of Augustine: R. W. Mathisen [Hrsg.], Law, society, and authority in Late Antiquity [Oxford 2001] 83/97; weitere Beispiele bei F. Lardone, Roman law in the works of St. Augustine: The Georgetown law journ. 21 [1932] 437. 441; Nachweise für die Gesetzeskenntnisse weiterer, hier nicht behandelter christl. Autoren bei F. Ferrini, Su le idee giuridiche contenute nei libri V e VI delle istituzioni di Lattanzio: Riv. intern. di scienze sociali 5 [1894] 581/6; ders., Le cognizioni giuridichi di Lattanzio, Arnobio e Minucio Felice: Memorie della reale accademia di scienze, lettere e arti in Modena 10 [1894] 195/210). Dasselbe gilt auch für das Kirchenrecht, namentlich die Beschlüsse der zeitgenössischen afrikan. Konzilien, die er besonders im Zuge der Auseinandersetzungen mit den Donatisten stark beeinflusst hat (Ch. Munier, L'influence de S. Augustin sur la législation ecclésiastique de son temps: P.-Y. Fux [Hrsg.], Augustinus afer [Fribourg 2003] 109/23; Doyle aO. 180/92; F. Morgenstern, Die Kaisergesetze gegen die Donatisten in Nordafrika: SavZsRom 110 [1993] 102/23). Den staatl. Gesetzen steht er prinzipiell positiv gegenüber; deshalb setzt er sich für ihre stetige Verbesserung ein: Ohne derartige Gesetze u. die Durchsetzung der Gesetzeserfüllung ist wegen der Verderbtheit u. Gier des menschlichen Herzens ein Zusammenleben der Menschen nicht denkbar (Mayer aO. 395). Richtschnur für die Gesetze muss die Gerechtigkeit sein (dazu u. zu den antiken Wurzeln A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 352/8; Stellen-Slg. bei G. Catapano [Hrsg.], Sant' Agostino. La guistizia [Roma 2004]). Grundlage aller menschlichen Gesetze ist die lex aeterna (c. Faust. 22, 27; A. Schubert, Augustins Lex-Aeterna-Lehre nach Inhalt u. Quellen [1924] auch zu den antiken Quellen, bes. Cicero u. Plotin; D. Ritschl, Some comments on the background and influence of Augustine's lex aeterna doctrine: ders., Konzepte. Ges. Aufsätze 1 [Bern 1976] 123/40; J. F. Ortega Munoz, Derecho, estado e historia en Augustin de Hippona [Malaga 1981]; Kuhn aO. 147/50; K. M. Girardet, Naturrecht u. Naturgesetz: RhMus 138 [1995] 266/87: Er bestimmt den Einfluss Ciceros neu; A.-H. Chroust, The fundamental ideas in St. Augustine's philosophy of law: American Journ. of Jurisprudence 18 [1973] 57/79). Sie ist im Gegensatz zu den menschlichen Gesetzen ewig, unveränderlich u. allumfassend. Nicht nur die Menschen, sondern die gesamte Schöpfung untersteht der lex aeterna (c. Faust. 22, 28). Das Böse bzw. die Sünde ist Abfall von der Ordnung des ewigen Gesetzes (ebd. 22, 27). Auch die Naturgesetze werden auf das ewige Gesetz zurückgeführt (civ. D. 5, 11; Schubert aO. 9/11). Dabei ist die Goldene Regel als lex naturalis non scripta ins Herz des Menschen eingeschrieben, während der Dekalog als lex naturalis in litteris promulgata bezeichnet wird (de serm. dom. 2, 9, 32; en. in Ps. 118, 25, 4f [CCL 40, 1749/51]; Girardet aO. 286). Dasselbe gilt für das Sittengesetz, das als lex rationis Teil des Naturgesetzes u. ins Herz der Menschen eingeschrieben ist (divers. quaest. 53, 2 [CCL 44A, 87/90]; J. W. Koterski, St. Augustine on the moral law: AugStudies 11 [1980] 65/77), auch wenn sie als Heiden das Gesetz Mose, das als Ergänzung des Sittengesetzes angesehen wird, u. die lex veritatis Christi, dessen Vollendung, nicht kennen. Ungetrübt u. unverfälscht findet es sich nur im Herz der Reinen (vera relig. 31, 58), aber auch der von den Leidenschaften Beherrschte kann es in groben Umrissen wahrnehmen (spir. et litt. 28, 48 [CSEL 60, 202f]). Die lex aeterna ist auch unabdingbare Norm aller menschlichen u. damit auch aller Staatsgesetze (Schubert aO. 14/7; O. Schilling, Naturrecht u. Staat nach der Lehre der Alten Kirche [1914] 176f; C. Mayer, Legitimation des Rechts bei Augustinus: J. Hellebrand [Hrsg.], Augustinus als Richter [2009] 60/83; anders A.-I. Bouton-Touboulic, L'ordre caché [Paris 2004] 624/9).

Kein Gesetzgeber von leges temporales darf davon abweichen (vera relig. 31, 58), auch wenn dies in der politischen Realität, zB. bei Todesstrafe u. *Folter, tatsächlich geschieht (Ducos aO. 951; A. Houlou, Le droit penal chez S. Augustin: RevHistDroitFrÉtr 52 [1974] 5/29). Der Staat entspricht der vernünftigen u. geselligen Natur der Menschen, die sich ein gemeinsames Gesetz geben, das einem eine starke Herrschaft überträgt u. die anderen zum Gehorsam verpflichtet (civ. D. 19, 16). So wird der Friede gewahrt (ebd. 19, 13; G. Krieger / R. Wingendorf, Christsein u. Gesetz. Augustinus als Theoretiker des Naturrechts: Ch. Horn [Hrsg.], Augustinus. De civitate Dei [1997] 235/58).

III. Theologische Reflexion. Im Folgenden soll es um die theologische Reflexion christlicher Autoren über das atl. Gesetz, seine Stellung in der Heilsgeschichte sowie über das Konzept eines von Christus gegebenen Neuen Gesetzes gehen. Dabei werden nur einige wichtige Autoren exemplarisch behandelt.

a. Apostolische Väter. Die paulinische Gesetzesproblematik wird bei den Apostolischen Vätern nicht aufgegriffen; in 1 u. 2 Clem. fehlt der Terminus v. ganz (Kühneweg 1; Merkel 75). *Ignatius v. Ant. kennt zwar die einschlägigen Briefe des Paulus, rezipiert seine Theologie des Gesetzes aber nicht (H. Rathke, Ignatios v. Antiochien u. die Paulusbriefe [1967] 66/97). Magn. 2, 1 lobt er den Diakon Zotion, weil er dem Bischof wie der Gnade Gottes u. dem Presbyterium wie Jesu Christi v. untertan ist; v. meint hier die von Christus erlassene Gesamtordnung der Kirche (Ch. Trevett, A study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia [Lewiston 1992] 124f; H. Schlier, Religionsgeschichtliche Unters. zu den Ignatiusbriefen [1929] 55/7; anders Kühneweg 23). Eine sehr ähnliche Bedeutung hat v. im ‚Hirten' des *Hermas. Im ersten Gleichnis werden zwei Städte einander gegenübergestellt, in denen radikal verschiedene νόμοι gelten (sim. 1, 1/11; dazu N. Brox, Der Hirt des Hermas [1991] 284/9; M. Leutzsch, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im ‚Hirten des Hermas' [1989] 192/210; U. H. J. Körner / M. Leutzsch, Papiasfragmente. Hirt des Hermas [1998] 243/7. 467/9; Verweijs 204/7). Die Christen sind Bürger der himmlischen, leben aber in der irdischen als einer fremden Stadt u. dürfen sich, anders als in der Schrift an Diognet (s. o. Sp. 1076), deren νόμοι nicht anpassen, indem sie nach Grundstücken, Häusern u. umfangreichem Besitz streben. Sie sollen statt dessen nach dem v. ihrer himmlischen Heimat leben; nach Besitz zu streben, hieße, diesen v. gänzlich zu verleugnen u. die ‚Gebote' (ἐντολαί) Christi nicht zu befolgen. N. meint hier eine ethische Grundkonzeption, die bei Christen u. Nichtchristen gänzlich unterschiedlich ist. Im fünften Gleichnis ist v. das Gesetz, das der Sohn vom Vater erhalten u. als Weg des Lebens an die Christen weitergegeben hat. Es ist also weitgehend identisch mit dem handlungsbezogenen Teil seiner Botschaft (sim. 5, 6, 3; Brox aO. 319; vgl. sim. 5, 5, 3). Auch im schwierigen, stark auf jüdische Traditionen zurückgreifenden achten Gleichnis meint v. die Verkündigung Jesu im religiös-ethischen Sinne, insofern der Christ aufgerufen ist, sie mit all ihren Einzelbestimmungen (ἐντολαί) in Handlung umzusetzen. Die Frage der Gültigkeit des AT spielt bei Hermas noch keinerlei Rolle; es fehlt jede explizite Bezugnahme auf die Schrift u. das Volk Israel (Kühneweg 54. 71/5; Lindemann 289f). – Die Junktur ‚Neues Gesetz' (καινὸς v.) findet sich zum ersten Mal im Barnabasbrief (2, 6; Kühneweg 24/52; K. Wengst, Tradition u. Theologie des Barnabasbriefes [1971] 82/9; Hasler 30; Verwejis 182/7; F.-R. Prostmeier, Der Barnabasbrief [1999] 175f; Panimolle, Libertà cristiana 170/2). Hintergrund ist die durchgehende Allegorisierung des atl. Zeremonialgesetzes, die als allein angemessene Auslegung angesehen wird, während die Literalexegese des Gesetzes durch die Juden von Anfang an falsch war u. als eine Folge dämonischer Verblendung gilt. Pneumatisch u. dem Willen Gottes gemäß wird die Schrift durch Christus gedeutet, der sie zum ersten Mal richtig auslegt u. auf diese Weise ein Neues Gesetz ohne Zwangsjoch u. von Menschen bereitete Opfergaben schafft. Von der Befolgung dieses Neuen Gesetzes hängt das Bestehen im Gericht ab.

b. Judenchristentum. Das Judenchristentum ist, wie immer man es definiert, ein sehr komplexes u. vielfältiges Phänomen, für das keine einheitliche Theologie rekonstruiert werden kann (J. Carleton Paget, Jewish Christianity: The Cambridge history of Judaism 3 [Cambridge 1999] 731/75; O. Skarsaune, Jewish belivers in Jesus in antiquity: ders. / R. Hvalvik [Hrsg.], Jewish believers

in Jesus [Peabody 2007] 3/21; *Judenchristen). Soweit wir die Theologie u. Praxis der unterschiedlichen Gruppierungen kennen, zeichnen sie sich jedoch im Sinne eines Minimalkonsenses sowohl durch eine besonders intensive Observanz der mosaischen Gesetze als auch durch die Hochschätzung u. Verehrung der Person Christi aus. So befolgen die Nazarener das mosaische Gesetz ohne Einschränkungen auf jüdische Art, ohne das auch von den Heidenchristen zu fordern. Die mündlichen Traditionen der Pharisäer lehnen sie ab. Sie lesen das Gesetz auf Hebräisch (wahrscheinlich ist Aramäisch gemeint: W. Kinzig, The Nazoraeans: Skarsaune / Hvalvik aO. 472) u. halten am Sabbat fest (Epiph. haer. 29, 7, 4f [GCS Epiph. 1, 329]; R. A. Pritz, Nazarene Jewish Christianity [Leiden 1988] 108/10); ähnlich die Ebioniten (Iustin. dial. 46f; Iren. haer. 1, 26, 2; O. Skarsaune, The Ebionites: ders. / Hvalvik aO. 437/40), für die Jesus der Messias ist, weil er das Gesetz in allen Bestimmungen eingehalten hat, u. die Elkasaiten (Eus. h. e. 6, 38; dazu S. G. Wilson, Related strangers [Minneapolis 1995] 149f). In der Form des Judenchristentums, wie es sich in den vom Antipaulinismus geprägten Kerygmen des Petrus zeigt (zur Rekonstruierbarkeit dieser Schrift aus den Pseudoklementinen J. Wehnert, Abriß der Entwicklungsgesch. des pseudoklementinischen Romans: Apocrypha 3 [1992] 211/35; J. Neuville Birdsall, Problems of the Clementine literature: G. D. G. Dunn [Hrsg.], Jews and Christians [Tübingen 1992] 347/61), geht es um die Bewahrung des göttlichen Gesetzes als Norm mit ewiger Gültigkeit (PsClem. Rom. ep. Petr. 2, 5 [GCS PsClem. Rom. 1, 2]). Gemeint ist damit aber nicht die im AT schriftlich fixierte Tora, sondern das authentische Gesetz Gottes, das von Mose empfangen, aber nicht aufgeschrieben, sondern mündlich an die 70 Ältesten weitergegeben u. bis in die Gegenwart ebenfalls mündlich weitertradiert wurde. Bei der schriftlichen Fixierung dieses Gesetzes kam es zur Einarbeitung falscher Perikopen (PsClem. Rom. hom. 2, 38, 1f; 3, 47, 1/4 [ebd. 1, 51. 74]). Es war die vornehmste Aufgabe des wahren Propheten bzw. seiner Manifestation Jesus, die ursprünglichen von den sekundären u. falschen Perikopen zu scheiden u. auf diese Weise das authentische Gesetz wiederherzustellen (ebd. 3, 50, 1/51, 3 [75f]; zum Ganzen mit Einzelnachweisen G. Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen[2] [1981] 166/87; ders., Zum Problem des Judenchristentums: W. Bauer [Hrsg.], Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum[2] [1964] 245/87; kritisch dazu J. Wehnert, Literarkritik u. Sprachanalyse: ZNW 74 [1983] 268/301; G. Stanton, Jewish-Christian elements in the Pseudo-Clementine writings: Skarsaune / Hvalvik aO. 305/24). Charakteristisch für die falschen Perikopen sind besonders ein anthropomorphes Gottesbild, die Erwähnung fremder Götter, die Bestimmungen zum *Opfer u. zum Tempel sowie die Erwähnung von Königen (PsClem. Rom. hom. 3, 26, 1/6 [GCS PsClem. Rom. 1, 65f]).

c. Markion u. die Gnosis. 1. Markion. Der wichtigste Anstoß für die Reflexion über die Gültigkeit des atl. Gesetzes u. sein Verhältnis zur ntl. Botschaft kam von *Markion. Er blieb bis in die Reichskirche hinein der Stachel im Fleisch der großkirchl. Konzeptionen von Gesetz. Die Auseinandersetzung mit ihm hat bei den meisten Autoren mehr Gewicht als der Einfluss des Paulus, dessen Gesetzesbegriff häufig umgedeutet wurde (Kühneweg 76/88; W. Löhr, Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern u. den Manichäern: Stimuli aO. [o. Sp. 1067] 77/95; A. v. Harnack, Marcion[4] [1924] 106/17. 215/22; Wiles 49f; E. C. Blackman, Marcion and his influence [London 1948] 113/24). Das Gesetz, das eine große Zahl von inneren Widersprüchen aufweist (Auflistung bei Löhr aO. 79), steht für Markion in striktem Gegensatz zum Evangelium. Es ist das üble Werk des Schöpfergottes, während letzteres die Botschaft der unbedingten u. absoluten Güte des Guten Gottes darstellt (Tert. adv. Marc. 1, 19, 5; 4, 6). Durch das von falscher Gerechtigkeit (Talionsgebot) geprägte Gesetz regiert der Schöpfergott mit grausamer Härte seine erbärmliche Welt nach dem Prinzip von Lohn u. Strafe (ebd. 1, 23; 2, 19). Er handelt willkürlich u. duldet keine Übertretung. Der Schöpfergott gaukelt den Menschen vor, dass die strikte Befolgung des Gesetzes Erlösung schenkt (5, 13, 14). Die Botschaft Christi, der gekommen ist, die Menschen dem Schöpfergott u. als destructor legis (4, 9, 5. 20, 9f. 36, 11) seinem Gesetz zu entreißen, bildet den Gegenentwurf zum Gesetz (4, 12). Für Markion ist das atl. Gesetz wohl unter Berufung auf Paulus, speziell die ersten beiden Kapitel des Galaterbriefs, durch Chris-

tus in seiner Gänze abrogiert. Die Botschaft des AT u. des Evangeliums stehen in keinerlei Kontinuität, Erlösung ist nur durch Abwendung vom Gesetz möglich. Es ist wohl in erster Linie die Zweigötterlehre, aber auch die Leugnung der atl. Wurzeln der ntl. Botschaft, die zur endgültigen Ausgrenzung Markions aus der Großkirche führte.

2. Brief des Ptolemäus an Flora. (Löhr aO. 80/4; Kühneweg 88/95; Weiß aO. [o. Sp. 1071] 79/83; M. Simonetti, Note sull'interpretazione gnostica dell'AT: VetChr 9 [1972] 331/59; F. T. Fallon, The law in Philo and Ptolemy: VigChr 33 [1976] 45/51; G. Quispel, Lettre à Flora[2] = SC 24[bis] [Paris 1966] 11/46 hier auch ausführlich zu den jüd. Wurzeln.) – Ptolemäus stellt die Frage nach dem Urheber des atl. Gesetzes u. setzt sich zunächst sowohl von denen ab, die es wie die Großkirche auf Gott, den Vater, wie auch von denen, die es auf den Teufel, der auch die Welt erschaffen hat, zurückführen, womit er ganz offensichtlich die Markioniten meint (Epiph. haer. 33, 3, 1f [GCS Epiph. 1, 450f]; Quispel aO. 76). Denn zum einen ist der v. unvollkommen u. hat Gebote, die nicht zu Gott passen, zum anderen passt er nicht zur Ungerechtigkeit des Teufels, da er verbietet, Unrecht zu tun (Epiph. haer. 33, 3, 1/8 [GCS Epiph. 1, 450/2]). Es folgt eine Analyse des atl. Gesetzes unter dem Gesichtspunkt der Urheberschaft. Es besteht nach Ptolemäus aus drei Teilen, die zum einen auf Gott selbst u. seine Gesetzgebung, zum anderen auf Mose, zum dritten auf die Ältesten des Volkes zurückgehen (ebd. 33, 4, 2 [452]). So hat das Gesetz Gottes die Scheidung verboten, Moses sie aber im Gegensatz dazu erlaubt, gezwungen durch die Schwachheit der Menschen, die außerstande waren, den Willen Gottes zu tun (33, 4, 3/7 [452f] zu Mt. 19, 6. 8). Auch das Gesetz Gottes wird noch einmal in drei Teile unterteilt, einen ersten, die reine Gesetzgebung, die nicht mit dem Bösen vermischt, aber auch nicht vollkommen, von Christus nicht abgeschafft, sondern erfüllt wurde (= Dekalog; Grant 12f), einen zweiten, der mit Schlechtem u. Unrechtem vermischt war (Talionsgesetz) u. von Christus aufgelöst wurde, weil er zwar den Schwächen der Menschen entsprach, aber mit der Natur u. der Güte des Vaters des Alls nicht vereinbar war, u. einen dritten, das ‚typische Gesetz', das das Ritualgesetz (*Beschneidung, Sabbat, *Fasten, *Pascha) im spirituellen Sinne deutet. Das atl. Gesetz ist ganz offensichtlich ein mixtum compositum von Bestimmungen unterschiedlichster Qualität u. Herkunft. Von daher kann es weder den vollkommenen Gott noch den Teufel zum Urheber haben, vielmehr muss es der *Demiurgos sein, der Weltschöpfer, der mitten zwischen ihnen steht u. weder gut noch böse u. ungerecht, sondern als Geschöpf auf einer geringeren Stufe als der vollkommene Gott gerecht ist (Epiph. haer. 33, 7, 1/7 [GCS Epiph. 1, 456f]; zu Parallelen bei Philo Fallon aO. 51). Er ist unvollkommen wie die von ihm geschaffene Welt. Anstelle des absoluten Gegensatzes der beiden Götter bei Markion findet sich hier in impliziter Auseinandersetzung mit ihm neben dem vollkommenen Gott ein Demiurg, dessen Gesetzgebung wie seine Schöpfung unvollkommen ist.

3. Gnost. Antinomismus. Neben dieser differenzierenden Anschauung gibt es im Bereich der Gnosis verbreitet antinomistische Positionen. So hat das Gesetz nach der Simon-Magus-Notiz bei Irenäus für die Christen keinerlei Verbindlichkeit, da es sich um die willkürliche Setzung des Weltschöpferengels handelt (haer. 1, 23, 3; Löhr aO. 85). Nach *Karpokrates soll Jesus zwar in den Bräuchen der Juden aufgewachsen sein, sie u. damit implizit auch das Gesetz aber später verachtet haben (Iren. haer. 1, 25, 1; Löhr aO. 85). Für Epiphanes, den Sohn des Karpokrates, wird das mosaische Gesetz überboten u. gleichzeitig lächerlich gemacht von dem natürlichen Gesetz, das der Schöpfung eingeschrieben ist (Clem. Alex. strom. 3, 6, 1/9, 3; Löhr aO. 86). Die Prodikianer scheinen überhaupt kein Gesetz akzeptiert zu haben (Clem. Alex. strom. 3, 30, 10). Die Antitakten kennen zwar einen guten Schöpfergott, das atl. Gesetz wird ähnlich wie bei Markion aber einem zweiten Gott zugeordnet, der als Verursacher alles Bösen wohl mit dem Teufel identifiziert wird (ebd. 3, 34, 3f; Lindemann 338. 342; Löhr aO. 87f; ebd. auch zur Frage des Libertinismus im Bereich der antinomistischen Gnosis). – Insgesamt bietet die Gnosis kein einheitliches Bild hinsichtlich der Geltung des Gesetzes im Raum des Evangeliums. Überwiegend ist sie von grundlegender Ablehnung geprägt; daneben gibt es aber auch durchaus differenziertere Beurteilungen wie die des Ptolemäus sowie eine judenchristl. Gnosis mit einer relativen Hochschätzung des Gesetzes (dazu mit wei-

terem Material u. a. *Kerinthos; Weiß aO. 83f; Koole 218/27).

d. Justin Martyr. Die Konzeption des ν. bei Justin ist eng mit der Christologie des λόγος σπερματικός (*Logos) verbunden. Die Samenkörner des λόγος bringen allen Menschen seit Beginn der Schöpfung die Kenntnis des ν., mit dem der Schöpfer der Welt ihre Ordnung u. ihr Sittengesetz gab (apol. 1, 12, 11; 13, 2; 34; Aragione 150f; Kühneweg 123/5; D. Rokéah, Justin Martyr and the Jews [Leiden 2002] 43/60). Bereits die Erzväter weit vor der mosaischen Gesetzgebung verfügten über die naturgegebene Kenntnis des ν. (O. Skarsaune, The proof from prophecy [Leiden 1987] 324f; M. de Jonge, Pre-Mosaic servants of god in the Testament of the Twelve Patriarchs and in the writings of Justin and Irenaeus: VigChr 39 [1985] 157/70). Jede Generation weiß deshalb durch die eigene Vernunft, also unabhängig von der Offenbarung, was gerecht ist, u. ‚dass Ehebruch, Unzucht, Mord u. andere derartige Handlungen Sünde sind' (Iustin. dial. 93, 1). Lediglich durch das Wirken der Dämonen, die ständig versuchen, eine Gegenordnung zu etablieren, können diese naturgegebenen Vorstellungen untergehen. Die Entmachtung der Dämonen ist die eigentliche Aufgabe des inkarnierten Logos, der selbst das Weltgesetz ist. Sie ermöglicht den Menschen wieder den Zugang zur naturgegebenen Erkenntnis der νόμοι (apol. 2, 13, 6; Aragione 151). Diese νόμοι sind nicht nur für den Einzelnen bindend u. Grundlage des Gerichts am Jüngsten Tag, auch die staatl. Gesetze u. die Rechtspraxis müssen auf ihnen beruhen (J. Andresen, Logos u. N. [1955] 331; S. Heid, Die Tora als Staatsgesetz in der jüd.-christl. Apologetik: Stimuli aO. [o. Sp. 1067] 49/65). Die philosophiegeschichtliche Ableitung dieser Vorstellungen ist umstritten. Am ehesten finden sich Parallelen in der kaiserzeitlichen Stoa, besonders deren Naturrechtslehre; allerdings sind auch platonische Einflüsse möglich (Kühneweg 127/57; Flückinger 228; C. Andresen, Justin u. der mittlere Platonismus: ZNW 44 [1952/53] 157/95). Das mosaische Gesetz hat nicht wie bei Ptolemäus einen niederen Demiurgen, sondern Gott selbst zum Autor (Skarsaune, Proof aO. 295/326 zu den Quellen; T. Stylianopoulos, Justin Martyr and the Mosaic law [Missoula 1975] 167 zur antimarkionitischen Ausrichtung des Dialogs). Dem Literalsinn nach war es, wenn auch nur für eine begrenzte Zeit (von Mose bis Christus) u. für ein Volk, die Juden, tatsächlich in Kraft (Lindemann 364; Rokéah aO. 59f); hier unterscheidet sich Justin deutlich vom Barnabasbrief. Die Anordnungen des mosaischen Gesetzes sind von Natur aus gut, fromm u. gerecht (Iustin. dial. 45, 3), insoweit sie mit dem ewigen natürlichen ν. übereinstimmen. Wer sie befolgt, konnte u. kann auch gerettet werden. Dies gilt nicht für den großen ritualgesetzlichen Anteil mit den Bestimmungen über Beschneidung, Opfer, Sabbat, Waschungen, Speisegesetze u. Reinheitsgebote (Stylianopoulos aO. 77/130). Sie sind temporäre Gesetze für das Volk Israel u. dienen im pädagogischen Sinne dem Zweck, nach der Verfertigung des Goldenen Kalbes einen nochmaligen Götzendienst zu verhindern (dial. 19, 6; 20, 1; 44, 2; 46, 5f). Neben dem Literalsinn haben das AT u. sein Ritualgesetz auch noch einen prophetischen Sinn, indem viele Stellen im typologischen Sinne auf Christus hinweisen (A. Rudolph, Denn wir sind jenes Volk [1999] 148/51; Panimolle, Libertà dalla legge 53/6). Insofern bleiben sie in Kraft, während der Literalsinn mit dem Kommen Jesu jede Bedeutung verloren hat. Deshalb darf kein Christ einen anderen zur Gesetzesbefolgung zwingen, die Judenchristen dürfen aber daran festhalten (dial. 47, 4; Rudolph aO. 151; Stylianopoulos aO. 127: Law was a matter of indifference). Nicht einmal den Heidenchristen ist die Observanz gänzlich verboten (dial. 47, 4; Stylianopoulos aO. 129). Die ewigen naturrechtlichen Teile bleiben jedoch in Kraft. Kann man diesen naturrechtlichen Teil genauer bestimmen? Erstaunlicherweise wird er an keiner Stelle mit dem Dekalog identifiziert, in dial. 93, 2f wohl aber mit dem Doppelgebot der Liebe, das alle Gerechtigkeit u. Frömmigkeit in sich trägt (zu weiteren Elementen des ewigen Gesetzes Skarsaune, Proof aO. 321). Das ‚Neue Gesetz Christi' kann dann auch nichts anderes sein als die Wiedervorstellung des ewigen natürlichen Gesetzes, das wie immer schon nicht nur für Israel, sondern für die ganze Menschheit u. jetzt besonders auch für die Heiden gilt (Kühneweg 164/70). Was über die Samenkörner des Logos immer schon bekannt war, wird jetzt explizit als Offenbarung versprachlicht, dann verschriftlicht. In diesem Sinne heißt Christus jetzt auch Gesetzgeber bzw. Gesetz (dial. 14, 3; 18,

3); in Analogie zu Moses u. *Josua ist er Gesetzgeber u. Führer ins Gelobte Land, aber anders als Mose gibt er ein ewiges Gesetz u. anders als Josua schenkt er ewigen Besitz (Kühneweg 165f; zu dieser Typologie Th. Heither, Bibl. Gestalten bei den Kirchenvätern. Mose [2010] 253/65).

e. Melito v. Sardes. Auch *Melito kennt ein Naturgesetz vor dem mosaischen. Urheber dieses Gesetzes u. selbst v. sowie endzeitlicher Richter auf der Grundlage dieses Gesetzes ist der *Logos Christus (pasch. 9 [SC 123, 64]; Kühneweg 126f). Es ist das Gesetz, das Gott im Paradies dem Adam gab, u. a. mit der Bestimmung, nicht vom *Baum der Erkenntnis zu essen (pasch. 47 [SC 123, 86]). Die Verletzung dieses Gesetzes aus freiem Willen hatte zur Folge, dass er in die als Gefängnis der Lüste verstandene Welt hinausgeworfen wurde (ebd. 49f [86f]). Seitdem kann der Mensch das Gesetz aus eigener Kraft nicht mehr erfüllen. Der sonstige Inhalt des Paradiesgesetzes wird nicht näher erläutert, doch es ist wahrscheinlich, dass es sich um die Grundlagen des Sittengesetzes handelt (Kühneweg 236 zu pasch. 49/53 [SC 123, 86/90]). Christus hat nun den ursprünglichen Zustand wiederhergestellt, nicht indem er ein neues Gesetz erlässt oder das alte erneuert, sondern indem er die Befolgung des Paradiesgesetzes wieder möglich macht (Kühneweg 236f). Eine Verhältnisbestimmung zwischen Paradiesgesetz u. alttestamentlichem v. findet nicht statt (ebd. 237).

f. Theophil v. Ant. Auch bei Theophil steht das Paradiesgesetz im Mittelpunkt (ad Autol. 3, 9/13; Kühneweg 242/9). Der Gehorsam gegen den göttlichen v. ist der Weg zum Heil; Ungehorsam hat den Tod zur Folge (ad Autol. 1, 13; 2, 24/7). Die ursprüngliche Bestimmung des Menschen im Paradies war das gottgleiche Leben in Unvergänglichkeit; das Gesetz diente als Schutzwall gegen mögliche Sünden. Nach dem Sündenfall geriet es in Vergessenheit u. wäre gänzlich aus dem Gedächtnis der Menschen entschwunden, hätte Gott nicht die Propheten (ebd. 2, 9; 3, 11; Aragione 183f), an erster Stelle Mose, gesandt, den τοῦ θείου νόμου διάκονος (ad Autol. 3, 9). Eine ähnliche Funktion hatten auch die Weissagungen der heidn. Sibylle, die mit der Botschaft der Propheten übereinstimmten (ebd. 2, 14). Dabei ist Mose älter u. damit zuverlässiger als alle paganen Gesetzgeber (3, 23; P. Pilhofer, Presbyteron kreitton [1990] 266/73). Er hat nichts anderes getan, als das ewige Gesetz Gottes, besonders die Zehn Gebote (zur abweichenden Fassung des Dekalogs bei Theophil Kühneweg 246; Grant 13f), dem jüd. Volk ins Gedächtnis zu rufen u. es aufzuschreiben. Unklar bleibt, wie er das Verhältnis des Paradiesgesetzes, des mosaischen u. des von Christus verkündeten Gesetzes sieht u. wie er zum Ritualgesetz steht. Der apologetischen Intention der Schrift u. ihren heidnischen Adressaten ist es wohl zuzuschreiben, dass die Kontinuität des einen Gottesgesetzes dominiert, zu dem die Christen durch Christus endgültig wieder zurückgeführt worden sind (ad Autol. 3, 12/5; Kühneweg 246f). ‚Die Botschaft ist auf allen Stufen dieselbe' (ebd. 249; F. Chapot, Reflexions antiques sur la structure du décalogue: R. Gounelle / J. M. Prieur [Hrsg.], Le décalogue au miroir des Pères [Strasbourg 2008] 40). Sie wird allerdings jetzt ohne nationale Beschränkung mit universalem Anspruch verkündet.

g. Irenäus v. Lyon. Irenäus entwickelt sein Konzept vom Gesetz gegen Markion u. die Gnostiker im vierten Buch von haer. u. führt dabei besonders die naturrechtliche Urstandslehre des Justin weiter (Flückinger 302). Drei Teile des atl. v. werden unterschieden: 1) die mit dem Dekalog identischen ‚natürlichen Gebote im Gesetz' (naturalia legis), die auf Gott zurückgehen u. schon von den Patriarchen gehalten wurden (haer. 4, 13, 1). Alle Menschen kannten dieses Naturgesetz, aber nur die Väter Israels haben es bewahrt (Kühneweg 280; Noormann, Irenäus aO. [o. Sp. 1065] 390/3; Grant 14/6), 2) das Zeremonialgesetz mit seinen beiden Bedeutungsebenen, der äußeren, literalen für Israel, verstanden als eine Ordnung für Knechte, die nach der Verfertigung des Goldenen Kalbes durch Züchtigung Hilfe gegen das Überhandnehmen der Sünde erfahren u. durch Einübung des Gehorsams auf die Freiheit vorbereitet werden sollten (haer. 4, 13, 2. 15, 1. 16, 5. 20, 7f; Noormann, Irenäus aO. 395/7; Merkel 76f; Hasler 48), u. einer zeichenhaften prophetischen, die erst durch die Erfüllung in Christus erschlossen wird (Noormann, Irenäus aO. 397/401), 3) Konzessionsgebote, die den Juden wegen ihrer Herzenshärte gegeben wurden (ebd. 402f). Daneben u. als nicht zum AT gehörig kennt er im Anschluss an Mt. 15, 1/11 par. die lex Pharisaica, die rein menschlichen Ursprungs ist

u. aus Ungehorsam u. Gottesverachtung hervorgegangen dem mosaischen Gesetz geradezu widerspricht. Die Juden, die dieser lex anhängen, lehnen Christus ab (haer. 4, 2, 6f. 11, 4. 12, 1; Noormann, Irenäus aO. 403/5). Zwar hat Christus das Zeremonialgesetz abgeschafft (haer. 4, 16, 5), weil es seine pädagogische Aufgabe erfüllt hat, aber erst mit der Zerstörung des Tempels ist es zu seinem definitiven Ende gekommen (Kühneweg 254f). Christus erneuert die Naturgebote, die mit dem Doppelgebot der Liebe oder dem Dekalog identifiziert werden (haer. 4, 12, 2; S. A. Panimolle, La libertà dalla legge mosaica nell'Adversus Haereses di s. Ireneo: Augustinianum 42 [2002] 66f). Sie bezeugen gegen Markion die Kontinuität desselben göttlichen Urhebers von AT u. NT (haer. 4, 12, 2. 23, 4). Darüber hinaus hat Christus die naturalia legis nicht nur bestätigt, sondern auch vermehrt bzw. ausgedehnt (ebd. 4, 13, 1/3. 16, 5). Christus selbst ist so zum Gegenstand des Glaubens geworden, sein Gesetz ist universal u. fordert nicht mehr äußerliche Gebotserfüllung, sondern inneren Nachvollzug in freier Entscheidung, indem es zB. nicht nur den Ehebruch, sondern schon das Begehren verbietet (4, 13, 2f; M. F. Berrouard, Servitude de la loi et liberté de l'evangile selon S. Irénée: Lumière et vie 12 [1963] 50/5). Dies ist nur erfüllbar, weil dem glaubenden Menschen im Geist auch die diese Haltung ermöglichende Gnade geschenkt wird (haer. 4, 16, 5; Noormann, Irenäus aO. 416/20). Verstanden wird diese Erneuerung als Erfüllung u. Vollendung des atl. Gesetzes. In diesem Sinne ist Christus Ende u. Anfang des Gesetzes zugleich (haer. 4, 12, 4).

h. Origenes. Das atl. Gesetz wird im gesamten Werk des *Origenes thematisiert, besonders breit u. verdichtet im Römerbriefkommentar (R. Roukema, The diversity of laws in Origen's commentary on Romans [Amsterdam 1988]; Th. Heither, Translatio religionis [1990] 152/68). Mehr noch als in früheren Texten tritt das von der Stoa beeinflusste Konzept des Naturgesetzes in den Vordergrund (in Rom. comm. 3, 6; 6, 8f [SC 539, 146/55; 543, 158/73]); wenn Paulus im Römerbrief vom Gesetz spricht, wird das von Origenes überwiegend auf das natürliche Gesetz bezogen (Roukema aO. 80f; Heither, Translatio aO. 161). Dass die *Heiden wissen, dass Mord, Ehebruch, Diebstahl u. falsches Zeugnis verboten sind, ist auf das natürliche Gesetz zurückzuführen, das ihnen vom Schöpfer ins Herz eingeschrieben u. präsent ist, sobald sie anfangen zu denken (in Rom. comm. 2, 9 [SC 532, 370/417] zu Rom. 2, 14/6). Diese lex scheint mehr oder weniger mit dem Dekalog identisch zu sein (Roukema aO. 80). Die Kenntnis des natürlichen Gesetzes macht Heiden aber auch klar, dass sie in der Sünde leben (in Rom. comm. 3, 2 [SC 539, 58/91] zu Rom. 3, 9; Heither, Translatio aO. 161f). So wichtig das natürliche Gesetz für die Zeit vor Christus ist, es hat ein deutliches Defizit: Es kann nicht wie das Glaubensgesetz die in Christus geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes u. den Glauben an Jesus als den Messias bezeugen (in Rom. comm. 4, 3 [SC 539, 218/21]; Wiles 64). Das mosaische Gesetz wird wie üblich unterschieden nach seinem literalen u. spirituellen Sinn. Auch der Literalsinn geht, im Gegensatz zu den paganen Gesetzen, die menschliche Urheber haben, uneingeschränkt auf Gott zurück (princ. 1, 3, 1; 4, 1, 1). Damit setzt sich Origenes deutlich von Markion u. den gnost. Antinomisten ab. Das so verstandene Gesetz ist heilig u. gut, weil es lehrt, Gutes zu tun, u. Schlechtes verbietet. Es unterschied die Juden von den Heiden u. hielt sie vom Götzendienst ab (in Rom. comm. 1, 14 [SC 532, 214/7]). Mit dem Kommen Christi, der den Schleier entfernte, der die wahre spirituelle Natur des Gesetzes verbarg, hat die Befolgung des Gesetzes nach dem Literalsinn ihre Berechtigung verloren (princ. 4, 1, 6; in Lev. hom. 4, 7 [GCS Orig. 6, 325/7]). Für eine Übergangsperiode war Gesetzesobservanz, wie die Apostelgeschichte zeigt, noch angemessen, u. a. weil es in der frühen Mission besonders darum ging, Juden zu gewinnen (Wiles 71). Dies galt aber nur bis zur Zerstörung des Tempels (in Lev. hom. 10, 1 [GCS Orig. 6, 440/2]; in Jos. hom. 2 [ebd. 7, 296/9]). Seitdem ist es nicht nur sinnlos, sondern auch unmöglich, das Zeremonialgesetz zu halten, wenn man es wörtlich versteht (in Rom. comm. 6, 12 [SC 543, 202/15]; G. Sgherri, Chiesa e sinagoga nelle opere di Origene [Milano 1982] 99). Trotzdem ist Origenes Christen gegenüber, die weiter das Gesetz im wörtlichen Sinne befolgen, erstaunlich milde gesinnt. Dies gilt nicht nur für die apostolische Zeit, sondern auch für die Gegenwart; er erlaubt aus pastoralen Gründen Christen aus dem Judentum, sich solcher Speisen u. Getränke zu enthalten, die

sie für unrein halten (Roukema aO. 79). In Auslegung von Rom. 7, 23 (SC 543, 186) spricht Origenes noch von einem ‚Gesetz der Glieder' (lex membrorum, s. o. Sp. 1062). Es meint die körperlichen Triebe u. fleischlichen Begierden, die die Seele gefangenhalten u. dem Gesetz der Sünde unterwerfen, u. steht in striktem Gegensatz zur lex mentis, die göttlichen Ursprungs ist (ebd. 6, 9 [202/15]; Roukema aO. 81f). Der Christ zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht mehr unter der Herrschaft der lex membrorum steht. Der geistige bzw. spirituelle ist der wahre, typologisch auf Christus bezogene Sinn des Gesetzes, der nicht nur für die Juden, sondern auch für die Heiden gilt. Nur auf diese Weise kann das Gesetz richtig ausgelegt werden u. bei Gott Wohlgefallen hervorrufen (in Gen. hom. 7 [GCS Orig. 6, 70/7]; in Ex. hom. 7 [ebd. 204/17]). Gegen Markion besteht Origenes darauf, dass das so verstandene Gesetz mit dem Evangelium übereinstimmt. Dies bezieht sich im Wesentlichen auf das Ritualgesetz; die ethischen Forderungen gehören wie der Dekalog zum Naturgesetz u. können deshalb wörtlich verstanden werden. Bereits die Propheten u. die Weisen des jüd. Volkes wussten, dass die lex geistig zu verstehen ist (Heither, Translatio aO. 131; Sgherri aO. 134/8. 176/93). So ist etwa die Beschneidung als die Beschneidung des Herzens zu verstehen, also die Taufe u. die Abkehr vom Bösen (in Rom. comm. 2, 9 [SC 532, 374/417]; Heither, Translatio aO. 168/73; N. R. M. de Lange, Origen and the Jews [Cambridge 1976] 90/2). Das wahre Gesetz reduziert die atl. lex somit nicht mehr auf das Doppelgebot der Liebe u. die Zehn Gebote, sondern bewahrt ihre Gültigkeit in Gänze, unter der Voraussetzung, dass es richtig, d. h. typologisch bzw. allegorisch, verstanden wird. – Das Gesetzesverständnis der griech. Theologen des Altertums bleibt bei allen Unterschieden im Detail weitgehend in den Bahnen der Traditionen, die sich bis Origenes ausgeprägt haben. Trotz vieler Kommentare u. Homiliensammlungen zum Römer- u. Galaterbrief, wie sie zB. Joh. Chrysostomus u. Theodor v. Mops. verfasst haben, kommt es nicht zu einer derart intensiven Rückbesinnung auf Paulus u. seine Theologie von Gnade u. Gesetz, wie wir sie im Westen besonders bei Augustinus finden (E. Hoffmann-Aleith, Das Paulusverständnis des Joh. Chrysostomus: ZNW 38 [1939] 187f; Wiles 7; E. Dassmann, Zum Paulusverständnis in der östl. Kirche: JbAC 29 [1986] 34f; zu Eusebius Merkel 78). Deshalb wurden für die Zeit nach Konstantin drei lateinische u. ein syr. Autor ausgewählt.

j. Wiederentdeckung des Paulus u. seiner Theologie. Seit der Mitte des 4. Jh. erwacht im Westen das Interesse an der genuin paulinischen Theologie neu, die lange unbeachtet geblieben bzw. umgedeutet worden war (B. Lohse, Beobachtungen zum Pauluskomm. des Marius Victorinus u. zur Wiederentdeckung des Paulus in der lat. Theologie des 4. Jh.: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 351/66; S. Cooper, Marius Victorinus' commentary on Galatians [Oxford 2005] 6/9; Th. F. Martin, Vox Pauli. Augustine and the claims to speak for Paul: JournEarlChrStud 8 [2000] 237/45). Jetzt entstehen mehrere Kommentierungen des Corpus Paulinum, die sich von den bislang u. auch noch bei *Ambrosius (E. Dassman, Ambrosius [2004] 193/223) u. *Hieronymus dominierenden griechischen Vorbildern, besonders Philo u. Origenes, lösen u. nicht mehr wie letzterer Paulus primär als einen Theologen verstanden, der zur Reinheit des Lebens u. damit zur Gottesschau anleitet. Das Thema Gesetz wird jetzt bei allen Unterschieden hauptsächlich im Kontext von Glauben, Sünde u. Gnade behandelt. Zudem tritt die Allegorese zurück (Lohse aO. 352).

1. Marius Victorinus. Das früheste der Kommentarwerke stammt von *Marius Victorinus. Es ist allerdings nicht vollständig überliefert; der für die Gesetzesproblematik wichtige Römerbriefkommentar fehlt ganz, u. auch der Galaterbriefkommentar hat erhebliche Lücken (Cooper aO. 4f. 151). Neben der Frage der Prädestination entdeckt Marius Victorinus mit der Rechtfertigung allein aus dem Glauben einen wichtigen Baustein der paulinischen Theologie wieder, u. es ist nicht auszuschließen, dass er auf diese Weise Augustinus beeinflusst hat (W. Erdt, Marius Victorinus Afer. Der erste lat. Pauluskommentator [1980] 129/59. 254; Cooper aO. 169). Wie viele vor ihm lehnt er die Beachtung des Zeremonialgesetzes in seiner Gänze oder auch nur in Teilen wie dem Sabbatgebot oder der Beschneidung durch judaisierende Christen entschieden ab (Mar. Victorin. in Gal. 1, 4/7; 5, 9 [CSEL 83, 2, 98/100. 161]), während er den als Sittengesetz verstandenen Zehn Geboten eine begrenzte Bedeu-

tung zugesteht (Erdt aO. 183/96 zur Konzeption des Gesetzes). Er betont allerdings sehr häufig, dass ihre Beobachtung nicht als Grundlage der Erlösung taugt (in Eph. 3, 2 [CSEL 83, 2, 50]). Der Mensch kann sich nicht durch die Erfüllung der Gebote selbst erlösen (Cooper aO. 152). Immer wieder betont er mit dem Galaterbrief den Antagonismus von Gesetz u. Glauben, von äußerlichem bzw. fleischlichem u. geistlichem Verständnis der Hl. Schrift u. besonders des Gesetzes (in Eph. 1, 2 [CSEL 83, 2, 4f]). Heil u. Rechtfertigung schaffen nur Christus u. die Befolgung seiner lex aus dem Glauben heraus (Cooper aO. 153). Die Funktion des atl. Sittengesetzes ist es, die Menschen durch die Vorstellung ethischer Normen dazu zu bringen, die Sünde zu meiden (in Gal. 3, 21 [CSEL 83, 2, 133f]) u. auf Christus vorzubereiten (ebd. 3, 23 [134]). Christus überbietet das Gesetz, das die Knechtschaft des Menschen nicht zu brechen in der Lage war, indem er diejenigen, die an ihn glauben, gnadenhaft zur Liebe befreit, die als lex Christi das atl. Sittengesetz letztlich überflüssig macht (3, 25 [135]). Es ist Gott selber, der die Werke der Liebe bewirkt (5, 14 [163f]).

2. Ambrosiaster. Der sog. Ambrosiaster ist ein Autor mit guten juristischen Kenntnissen, der zu allen Paulusbriefen mit Ausnahme des Hebr. einen Kommentar verfasst hat (C. Martini, Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia [Romae 1944]; Heggelbacher aO. [o. Sp. 1078] 4; W. Geerlings, Das Verständnis von Gesetz im Galaterbriefkommentar des Ambrosiaster: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, Festschr. U. Wickert [1997] 101; Lunn-Rockliffe aO. [o. Sp. 1078] 50/7). Er nimmt eine Dreiteilung der atl. lex vor u. unterscheidet die lex divina, die die ersten vier Gebote des Dekalogs umfasst, die lex moralis mit den sechs restlichen Geboten u. die lex factorum als das Ritualgesetz. Den paulinischen ν. bezieht er fast immer auf die lex factorum (Geerlings aO. 102. 110; A. Stuiber, Art. Ambrosiaster: RAC Suppl. 1, 307). Auch sie ist göttlichen Ursprungs, wurde aber nicht für die Verehrer Gottes, sondern für diejenigen aufgestellt, die unter Missachtung des Schöpfers glauben u. leben (in Gal. arg. 2 [CSEL 81, 3, 3]); dies ist allerdings im Sinne einer Hilfe zu verstehen, die mit dem Kommen Christi, der sich zunächst dem Gesetz unterworfen hat, am Kreuze aber dem Gesetz gestorben ist, u. der damit einhergehenden Abrogierung des Ritualgesetzes jede Funktion verloren hat (in Gal. 1, 10 [ebd. 10f]). Nötig war das Ritualgesetz, besonders die Beschneidung, zur Identitätswahrung in der Zeit der Wüstenwanderung (in Gal. arg. 4 [4f]). An die Stelle der Beschneidung sind jetzt als Zeichen des besiegten Todes das Kreuz u. die Taufe getreten. Die Rechtfertigung geschieht jetzt nicht mehr durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben (in Gal. 2, 16 [27f]). Schon *Abraham, *Isaak u. *Jakob, die vor dem Gesetz lebten, sind allein durch den Glauben gerechtfertigt worden (ebd. 3, 29 [42]). Die Zehn Gebote als lex vetus behalten auch nach der Ankunft Christi ihre Gültigkeit (5, 3f [54f]). Daneben kennt Ambrosiaster die lex divina in einer langen christl. Tradition als eine Art Naturrecht (dazu umfassend Heggelbacher aO. 8/43; Lunn-Rockliffe aO. 51f); jeder Mensch, auch der Heide u. der Jude, kann das natürliche Sittengesetz erkennen (ebd. 10; in Gal. 5, 17 [59f]; quaest. test. 4, 1 [CSEL 50, 24f]). Nur weil es vergessen wurde, sind die Zehn Gebote offenbart worden, die auf das sorgfältigste eingehalten werden müssen (in Rom. 5, 13 [ebd. 81, 1, 166/8]; in 1 Tim. 1, 11 [81, 3, 254f]). Denn das göttliche Gesetz macht klar, was Sünde ist. Das Doppelgebot der Liebe stellt die lex divina in ihrer konzentriertesten Form dar; seine Erfüllung ist die Vollendung des Glaubens, die zur Erbschaft des Himmelreiches führt (in Gal. 6, 8/10 [ebd. 64f]; Geerlings aO. 107). Im Gegensatz dazu steht die lex peccati (vgl. Rom. 7, 13/25). Der Teufel hat das Gesetz in sein Gegenteil verkehrt u. versucht, die Menschen durch die Sünde ins Verderben zu führen. ‚Der Mensch tut nicht, was er will, sondern ein anderes in ihm wohnendes Gesetz bringt ihn zum Gegenteil' (Geerlings aO. 108).

3. Augustinus. Auch Augustinus ordnet die verschiedenen Stadien des Gesetzes der Heilsgeschichte zu (zu den vier Formen des Gesetzes [lex aeterna, naturalis, divina, temporalis] D. Marafioti, Art. Lex A [Theological aspects]: AugLex 3 [2004/10] 933; ders., Il tema della legge nel De diversis quaestionibus ad Simplicianum di San Agostino: G. Lorizio [Hrsg.], Ecclesiae sacramentum [Napoli 1986] 273/86). Er unterscheidet vier Phasen: In der ersten ante legem folgt der Mensch willenlos seinen Gelüsten, er kämpft auch nicht dagegen an, weil er das geschriebene

Gesetz noch nicht kennt. Er hält sich für lebendig, ist aber schon tot. Selbst wenn er persönlich ohne Schuld ist, steht er unter der Herrschaft der Erbsünde, solange sie nicht getilgt ist (grat. 3, 5 [PL 44, 884f]). Und doch gab es vor der Ankunft Christi Männer u. Frauen wie *Hiob u. *Melchisedek, die sich durch die Gnade Gottes der Sünde entzogen. In der zweiten Phase sub lege scil. des Mose wird dem Menschen durch das Gesetz der sündhafte Charakter seines Tuns deutlich (spir. et litt. 6, 9 [CSEL 60, 160f]; D. Marafioti, L'uomo tra legge e grazia [Napoli 1983] 91/123). Doch scheitern alle Versuche, dem Gesetz, d. h. im Wesentlichen den Zehn Geboten (außer dem Sabbatgebot), gemäß zu leben, an der menschlichen Konkupiszenz, die er aus eigener Kraft nicht überwinden kann. Dass der Mensch das Böse tut, liegt also nicht am Gesetz, das in sich heilig u. gut ist (spir. et litt. 12, 20 [CSEL 60, 172f]; Marafioti, Uomo aO. 108/10), das Böse verhindert u. denen, die es nicht beachten, Strafe androht. Das Gesetz ‚lehrt, befiehlt u. droht' (spir. et litt. 8, 13; 9, 15; 20, 35 [CSEL 60, 164/8. 188f]; zur Schrift V. H. Drecoll, De spiritu et littera: ders. [Hrsg.], Augustin Handbuch [2007] 328/34; ders., Art. Gratia: AugLex 3 [2004/10] 182/242; Marafioti, Uomo aO. passim). Die Drohung u. die Furcht vor Strafe kann die Neigung zum Bösen eindämmen u. Anlass für gute Taten sein (spir. et litt. 32, 56 [CSEL 60, 213/5]; Marafioti, Uomo aO. 113/8), aber auf einem niederen moralischen Niveau, weil der Wille nicht eigentlich zustimmt. Es ist ein äußerliches Tun, das nicht im Vollsinn gut u. dem Menschen nicht angemessen ist. Gott weiß, was der Wille getan hätte, wenn er keine Strafe hätte befürchten müssen (spir. et litt. 8, 13f [CSEL 60, 164/6]). Die Konkupiszenz wird durch das Gesetz nicht etwa gemildert, sondern noch aufgestachelt u. verstärkt den Kampf um das Innere des Menschen (ebd. 4, 6 [157/9]). Die angemessene Haltung des Menschen ist die *Demut, die ihn dazu bringt, sich seine Unzulänglichkeit, ja Krankheit einzugestehen u. Gott um seine heilende Gnade zu bitten. Wenn dies geschieht, wird das Gesetz im pädagogischen Sinn zum Führer zu Christus (in Gal. 1, 24f [CSEL 84, 1, 86/90]; Marafioti, Lex aO. 940f; ders., Uomo aO. 118/20). Bleibt der Mensch hochmütig u. erkennt seine Hilfsbedürftigkeit nicht an, dann sinkt er immer tiefer, da ihn das Gesetz als Sünder überführt, nicht aber heilt u. rechtfertigt (spir. et litt. 6, 9; 10, 17f [CSEL 60, 160f. 169f]; *Hochmut). Die menschliche Schwäche liegt in seinem Willen (spir. et litt. 9, 15 [166]). Das Gesetz kann diese durch die Konkupiszenz hervorgerufene Schwäche nicht heilen, verschärft sie eher. Selbst wenn die pars libera des menschlichen Willens bereit ist, dem Gesetz zu folgen, wird sie ohne Gnade dennoch besiegt u. tut das Böse, das sie nicht will (quaest. Simpl. 1, 1, 9 [CCL 44, 14f]). Damit ist die Strafe unvermeidlich (spir. et litt. 8, 13 [CSEL 60, 164]). Gemeint ist hier nicht das Ritualgesetz, sondern das Moralgesetz, also die Zehn Gebote (ebd. 7, 11; 14, 23; 29, 50 [162f. 176f. 205/7]). Das Evangelium u. die ntl. Briefe bestätigen das Gesetz, das zu erfüllen, nicht abzuschaffen, Jesus gekommen ist (10, 16; 19, 34 [168f. 186/8]). Die dritte Stufe der Heilsgeschichte findet sub gratia statt. Es ist die von Christus verliehene Gnade, die den Menschen, der sie im Glauben empfängt, befähigt, das Gesetz zu erfüllen. Nur durch die heilende Gnade ist es möglich, das Gesetz nicht auf sklavische Weise aufgrund von Angst u. Drohungen zu erfüllen, sondern mit Zustimmung u. Liebe, die von innen kommt, weil sie vom Geist ermöglicht wird (28, 49/29, 50 [204/7]; Marafioti, Lex aO. 942f; ders., Uomo aO. 127/55). Augustinus stützt sich hier auf Rom. 7, 24f u. 2 Cor. 3, 6 (spir. et litt. 16, 28/17, 29 [CSEL 60, 181/3]). An die Stelle des Gesetzes der Werke, bei dem Gott befiehlt: fac quod iubeo tritt das Gesetz des Glaubens, in dem der Mensch zu Gott sagt: da quod iubes (ebd. 13, 22 [175f]; vgl. conf. 10, 40. 45. 56. 60). So wird der Mensch, der glaubt, gerechtfertigt. Jetzt wird nicht nur der Dekalog von Christus erfüllt, sondern auch das Ritualgesetz, u. zwar in den Sakramenten. In der vierten Phase der Heilsgeschichte in pace hat der Mensch mit der Auferstehung die letzte u. höchste Stufe erreicht. Nicht nur die Seele, sondern auch der Körper ‚wird erneuert u. geheilt, da jedes ungeordnete Begehren wider das Gesetz des Geistes in ihm erlischt' (P. Platz, Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins [1938] 146): Der Kampf gegen die Konkupiszenz ist beendet, der Geist gehorcht Gott u. der Körper dem Geist.

k. Liber Graduum. Der in der 2. H. des 4. oder im frühen 5. Jh. in Mesopotamien entstandene Liber Graduum steht in der Tra-

dition des **Aphrahat u. hat eine Theologie des Gesetzes entwickelt, die nicht auf einer Logoschristologie fußt u. sich auf diese Weise von weiten Teilen der westl. Theologie unterscheidet (M. Westerhoff, Das Paulusverständnis im Liber Graduum [2008] 133/46). Bereits im Paradies lebte Adam unter einem ‚ursprünglichen Gesetz' (15, 1 [PSyr 1, 3, 336]). Nach seinem Sündenfall wurde ihm von Gott ein zweites, niederes Gesetz im Sinne einer Notverordnung auferlegt, das ‚Gesetz der Gerechtigkeit' (26, 1 [757]), das u. a. Besitz, Arbeit, Ehe u. Kinder zum Gegenstand hat (26, 2 [760f]; Westerhoff aO. 136). Auch danach kommt es wieder zu eklatanten Gesetzesbrüchen, die das mosaische Gesetz als eine weitere Notverordnung zur Folge haben (26, 4 [761/4]). Die Gesetzeskultur ist also in einem ständigen Niedergang begriffen (Westerhoff aO. 136). Das mosaische Gesetz enthält Bestimmungen wie etwa das Talionsgesetz, ‚durch die niemand gerettet wird u. die nicht gut sind' (22, 7 [649/52]), ‚weil die Juden es selbst gewollt haben'. Mit dem eigentlichen Zeremonialgesetz setzt sich die Schrift nach Westerhoff aO. 138 deshalb nicht auseinander, weil es an jüdischen Gesprächspartnern mangelt. Trotzdem sieht der Liber Christus als Autor der atl. Gesetzgebung (19, 7 [461/4]). Das Gesetz hat im Hause Gottes nach Gal. 3, 23f; 4, 2 die Funktion eines Verwalters / Vormunds, bis der Erbe des Hauses, Christus, offenbar wurde (19, 7 [464]). Der Autor des Liber ersetzt hier bewusst das griech. παιδάγωγος der Galaterstelle durch das syr. Lehnwort ἐπίτροπος u. wertet das Gesetz damit ab. Christus knüpft mit seinem Evangelium der Vollkommenheit u. Heiligkeit, wie es sich besonders in der Bergpredigt findet, an das im Paradies geltende ursprüngliche Gesetz an (26, 5 [763]). Mit Christus wird die atl. in der ntl. Gesetzgebung aufgehoben (zu den Wurzeln dieser Vorstellung bei Aphrahat demonstr. 2, 7 [PSyr 1, 1, 61/4]; Westerhoff aO. 143). Explizit übernommen wird der Dekalog, dem schon die Gerechten des Alten Bundes folgten (24, 1 [PSyr 1, 3, 716]); christologisch verortet wird er über die Lehre vom Jod, das sowohl der Anfangsbuchstabe des Namens Jesus als auch der Zahlenbuchstabe für zehn ist u. auf diese Weise Christus als den Autor des Dekalogs erweist (22, 21 [681]; Westerhoff aO. 141, dort auch zu Parallelen in der Syr. Didaskalie u. bei Origenes). Der eigentliche Prüfstein im Umgang mit dem atl. Gesetz ist aber das Doppelgebot der Liebe (22, 22 [685]). Dabei geht es nicht um eine Vereinfachung des Gesetzes, vielmehr wird das, was nicht vom Jod abgedeckt ist, zum ‚Testament der Sünden' (22, 23 [685]). Damit rückt der Liber in bezeichnende Nähe zu Paulus selbst (Westerhoff aO. 143). In bezeichnendem Unterschied zu Origenes kennt der Liber keine typologische Deutung des Zeremonialgesetzes. Es gehört zu dem Teil des Gesetzes, ‚durch den niemand gerettet wird' (ebd. 145).

G. Aragione, Les chrétiens et la loi. Allégeance et émancipation aux II[e] et III[e] s. = Christianismes antiques (Genève 2011). – M. Bachmann (Hrsg.), Lutherische u. neue Paulusperspektive. Beitr. zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion = WissUntersNT 182 (2005). – K. Backhaus, Der neue Bund u. das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristl. Theologiegesch. = NtlAbh NF 29 (1996). – N. Baumert / J. Meissner, N. bei Paulus: N. Baumert (Hrsg.), N. u. andere Vorarbeiten zur Reihe ‚Paulus neu gelesen' = ForschBib 122 (2010) 9/245. – A. Beck, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian. Eine Stud. zur frühen Kirchenrechtsgesch.[2] = Schr. d. Königsberger Gelehrten Ges. 7, 2 (1967). – O. Behrends / W. Sellert (Hrsg.), N. u. Gesetz. Ursprünge u. Wirkungen des griech. Gesetzesdenkens = Abh. Göttingen 3, 209 (1995). – R. Bergmeier, Gerechtigkeit, Gesetz u. Glaube bei Paulus. Der judenchristl. Heidenapostel im Streit um das Gesetz u. seine Werke = Bibl.-theol. Stud. 115 (2010); Das Gesetz im Römerbrief: ders., Das Gesetz im Römerbrief u. andere Stud. zum NT = WissUntersNT 121 (2000) 31/102. – M. J. Bernstein / S. A. Koyfman, The interpretation of biblical law in the Dead Sea scrolls. Forms and methods: M. Henze (Hrsg.), Biblical interpretation at Qumran (Grand Rapids 2005) 61/87. – J. Beutler / K. Kertelge (Hrsg.), Das Gesetz im NT = Quaestiones disputatae 108 (1986). – J. Bleicken, Die athenische Demokratie[4] (1995). – M. Bockmuehl, Jewish law in Gentile churches. Halakhah and the beginning of Christian public ethics (Edinburgh 2000). – I. Broer (Hrsg.), Jesus u. das jüd. Gesetz (1992). – G. J. Brooke, Torah in the Qumran scrolls: Bibel in jüd. u. christl. Tradition, Festschr. J. Maier = BonnBiblBeitr 88 (1993) 97/120. – L. Burckhardt / K. Seybold / J. v. Ungern-Sternberg (Hrsg.), Gesetzgebung in antiken Gesellschaften. Israel, Griechenland, Rom = BeitrAltK 247 (2007). – J. H. Charlesworth (Hrsg.),

The Bible and the Dead Sea scrolls. The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian origins 1/3 (Waco 2006). – F. CRÜSEMANN, Die Tora. Theologie u. Sozialgesch. des atl. Gesetzes³ (2005). – R. DEINES, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt. 5, 13/20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie = WissUntersNT 177 (2004). – A. DIHLE, Der Begriff des N. in der griech. Philosophie: Behrends / Sellert 117/34. – J. DILLON, The middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220² (Ithaca 1996). – L. DOERING, Schabbat. Sabbathalacha u. -praxis im antiken Judentum u. Urchristentum = TextStudAntJud 78 (1999). – J. D. G. DUNN, Jesus remembered = Christianity in the making 1 (Grand Rapids 2003); Was Paul against the law? The law in Galatians and Romans. A test-case of text in context: Texts and contexts. Biblical texts in their textual and situational contexts, Festschr. L. Hartman (Oslo 1995) 455/75; Paul and the Torah. The role and function of the law in the theology of Paul the Apostle: ders., The new perspective on Paul² (Grand Rapids 2008) 447/67. – M. ELSTER, Die Gesetze der mittleren röm. Republik. Text u. Komm. (2003). – H.-J. FABRY, Der Umgang mit der kanonisierten Tora in Qumran: Zenger (Hrsg.) 293/327. – H.-J. FABRY / D. BÖHLER (Hrsg.), Im Brennpunkt. Die Septuaginta 3 = BeitrWissATNT 174 (2007). – M. A. FAHEY, Cyprian and the bible. A study in 3rd-cent. exegesis = BeitrGeschBiblHermeneut 9 (Tübingen 1971). – K. FINSTERBUSCH, Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Stud. zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik = Stud. zur Umwelt des NT 20 (1996). – I. FISCHER, Tora für Israel - Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches = StuttgBibelstud 164 (1995). – D. FLACH, Die Gesetze der frühen röm. Republik. Text u. Komm. (1994). – F. FLÜCKINGER, Gesch. des Naturrechts 1. Altertum u. FrühMA (Zürich 1954). – H. FRANKEMÖLLE, Gesetz im Jakobusbrief. Zur Tradition, kontextuellen Verwendung u. Rezeption eines belasteten Begriffes: Beutler / Kertelge 175/221. – G. GÄBEL, Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtl. Stud. = WissUntersNT 2, 212 (2006). – J. GAUDEMET, Le droit Romain dans la littérature chrétienne occidentale du IIIᵉ au Vᵉ s. = Ius Romanum medii aevi 1, 3, b (Milano 1978); L'église dans l'empire Romain² = HistDroitInstEglOcc 3 (Paris 1989); La formation du droit séculier et du droit de l'église aux IVᵉ et Vᵉ s.² = Publ. de l'institut de droit Romain de l'université de Paris 15 (ebd. 1979). – H.-J. GEHRKE, Der N.begriff der Polis: Behrends / Sellert 13/35. – Das Gesetz im frühen Judentum u. im NT, Festschr. Ch. Burchard = NovTestOrbisAntiqu 57 (2006) 129/52. – M. GIGANTE, N. ΒΑΣΙΛΕΥΣ = Ricerche filologiche 1 (Napoli 1956). – R. M. GRANT, The decalogue in early Christianity: HarvTheolRev 40 (1947) 1/17. – F. GSCHNITZER, Zur Terminologie von ,Gesetz' u. ,Recht' im frühen Griechisch: G. Thür / J. Vélissaropoulos-Karakostas (Hrsg.), Symposion 1995. Vorträge zur griech. u. hellenist. Rechtsgesch. = Akten der Gesellsch. für griech. u. hellenist. Rechtsgesch. 11 (1997) 3/10. – F. HAHN, Das Gesetzesverständnis im Römer- u. Galaterbrief: ZNW 67 (1976) 29/63. – V. HAHN, Das wahre Gesetz. Eine Unters. der Auffassung des Ambrosius v. Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente = MünstBeitrTheol 33 (1969). – W. HARTMANN / K. PENNINGTON (Hrsg.), The history of Byzantine and eastern canon law to 1500 ? History of medieval canon law 4 (Washington 2012). – V. E. HASLER, Gesetz u. Ev. in der alten Kirche bis Origenes. Eine auslegungsgeschichtl. Unters. (Zürich 1953). – R. HAUSES, Einleitung: dies. (Hrsg.), Tertullian, Adversus Iudaeos (Turnhout 2007) 11/159. – CH. HEIL, Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz = BonnBiblBeitr 96 (1994); Nachfolge u. Tora in Q 9, 57/60: Tiwald (Hrsg.) 111/40. – M. HENGEL, Zur matthäischen Bergpredigt u. ihrem jüd. Hintergrund: TheolRundsch NF 52 (1987) 327/400 = Judaica, Hellenistica et Christiana (1999) 219/92; Nachfolge u. Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtl. Stud. zu Mt. 8, 21f. u. Jesu Ruf in die Nachfolge = ZNW Beih. 34 (1968) = Jesus u. die Evangelien (2007) 40/138; Der vorchristl. Paulus: ders. / U. Heckel (Hrsg.), Paulus u. das antike Judentum = WissUntersNT 58 (1991) 177/293 = ders., Paulus u. Jakobus (2002) 68/192 (mit Nachträgen); Die Stellung des Apostels Paulus zum Gesetz in den unbekannten Jahren zwischen Damaskus u. Antiochien: J. D. G. Dunn (Hrsg.), Paul and the Mosaic law = WissUntersNT 89 (1996) 25/51 = ders., Paulus u. Jakobus (2002) 213/39. – J. HERRMANN, N. bei Herodot u. Thukydides: Gedächtnisschr. H. Peters (1967) 116/24. – P. HINSCHIUS, System des kath. Kirchenrechts mit bes. Rücksicht auf Deutschland 3 (1883). – K.-J. HÖLKESKAMP, Schiedsrichter, Gesetzgeber u. Gesetzgebung im archaischen Griechenland = Historia Einzelschr. 131 (1999). – A. HOFFMANN, Kirchl. Strukturen u. röm. Recht bei Cyprian v. Karthago = Rechts- u. staatswiss. Veröff. d. Görres-Ges. NF 92 (2000). – O. HOFIUS, ,Werke des Gesetzes'. Unters. zu der paulinischen Rede von den ἔργα νόμου: D. Sänger / U. Mell (Hrsg.), Paulus u. Johannes. Exegetische Stud. zur paulinischen u. johanneischen Theologie u. Lit. = WissUntersNT 198 (2006) 271/310. – T. HOLTZ, ,Ich aber sage euch'. Bemerkungen zum Verhältnis Jesu zur Tora: Broer 135/45. – R. A. HORSLEY, The law of nature in Philo and Cicero: HarvTheolRev 71 (1978) 35/59. – M. A. JACKSON-MCCABE, Logos and law in the letter of James. The law of

nature, the law of Moses, and the law of freedom = NovTest Suppl. 100 (Leiden 2001). – M. KASER, Röm. Privatrecht 1. Das altröm., das vorklass. u. klass. Recht[2] = HdbAltWiss 10, 3, 3, 1 (1971). – M. KLEIN, ‚Ein vollkommenes Werk'. Vollkommenheit, Gesetz u. Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes = BeitrWissATNT 139 (1995). – M. KONRADT, Christl. Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen u. ethischen Konzeption = Stud. zur Umwelt des NT 22 (1998). – J. L. KOOLE, De overname van het OT door de christelijke kerk (Hilversum 1938). – D. KOSCH, Die eschatologische Tora des Menschensohnes. Unters. zur Rezeption der Stellung Jesu zur Tora in Q = NovTestOrbisAntiqu 12 (1989). – M. KÜCHLER, Frühjüd. Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüd. Jahweglaubens = OrbisBiblOrient 26 (1979). – U. KÜHNEWEG, Das neue Gesetz. Christus als Gesetzgeber u. Gesetz. Stud. zu den Anfängen christl. Naturrechtslehre im 2. Jh. = MarbTheolStud 36 (1993). – W. KULLMANN, Antike Vorstufen des modernen Begriffs des Naturgesetzes: Behrends / Sellert 36/111. – P. KUSSMAUL, Pragmaticum u. lex. Formen spätröm. Gesetzgebung 408/57 = Hypomnemata 67 (1981). – J. LAMBRECHT, Gesetzesverständnis bei Paulus: Beutler / Kertelge 88/127. – K.-J. LEE, The authority and authorization of Torah in the Persian period = Contributions to biblical exegesis and theology 64 (Leuven 2011). – D. LIEBS, Das Gesetz im spätröm. Recht: W. Sellert (Hrsg.), Das Gesetz in Spätantike u. frühem MA = AbhGöttingen 196 (1992) 11/27. – M. LIMBECK, Die Ordnung des Heils. Unters. zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums (1971). – A. LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels u. die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristl. Lit. bis Marcion = BeitrHistTheol 58 (1979). – W. R. LOADER, Jesus' attitude towards the law. A study of the gospels = WissUntersNT 2, 97 (1997). – A. A. LONG, Law and nature in Greek thought: M. Gagarin / D. Cohen (Hrsg.), The Cambridge companion to Ancient Greek law (Cambridge 2005) 412/30. – M. LUDWIG, Wort als Gesetz. Eine Unters. zum Verständnis von ‚Wort' u. ‚Gesetz' in israelit.-frühjüd. u. ntl. Schriften. Gleichzeitig ein Beitr. zur Theologie des Jakobusbriefes = EurHochschSchr 23, 502 (1994). – M. J. LUTZ, Divine law and political philosophy in Plato's laws (DeKalb 2012). – CH. MAIER, Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches = ForschRelLitATNT 196 (2002). – J. MAIER, Zu Kult u. Liturgie der Qumrangemeinde: RevQumrân 14 (1990) 543/86; Torah u. Normensysteme in den Qumranschriften: Tiwald (Hrsg.) 35/59; Torah u. Pentateuch, Gesetz u. Moral. Beobachtungen zum jüd. u. christl.-theolog. Befund: Bibl. u. judaistische Stud., Festschr. P. Sacchi = Judentum u. Umwelt 29 (1990) 1/54. – B. L. MARTIN, Christ and the law in Paul = NovTest Suppl. 62 (Leiden 1989). – H. MERKEL, Art. Gesetz IV: TRE 13 (1984) 75/82. – K. MÜLLER, Anmerkungen zum Verhältnis von Tora u. Halacha im Frühjudentum: Zenger (Hrsg.) 257/91. – H. NAJMAN, The law of nature and the authority of Mosaic law: The Studia Philonica annual 11 (1999) 55/73. – K.-W. NIEBUHR, Die Antithesen des Matthäus. Jesus als Toralehrer u. die frühjüd. weisheitlich geprägte Torarezeption: Gedenkt an das Wort, Festschr. W. Vogler (1999) 175/200; Ethik u. Tora. Zum Toraverständnis in Joseph u. Aseneth: E. Reinmuth (Hrsg.), Joseph u. Aseneth = Sapere 15 (2009) 187/202; Hellenist.-jüd. Ethos im Spannungsfeld von Weisheit u. Tora: M. Konradt / U. Steinert (Hrsg.), Ethos u. Identität. Einheit u. Vielfalt des Judentums in hellenist.-röm. Zeit (2002) 27/50; Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus u. seinen Gemeinden (Sabbat, Speisegebote, Beschneidung): BerlinTheolZs 25 (2008) 16/51; Gesetz u. Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüd. Lit. = WissUntersNT 2, 28 (1987); Heidenapostel aus Israel. Die jüd. Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen = ebd. 62 (1992); Jesus, Paulus u. die Pharisäer. Beobachtungen zu ihren hist. Zusammenhängen, zum Toraverständnis u. zur Anthropologie: Revista Catalana de Teologia 34 (2009) 317/46; ‚Judentum' u. ‚Christentum' bei Paulus u. Ignatius v. Antiochien: ZNW 85 (1994) 218/33; ‚A new perspective on James'? Neuere Forsch. zum Jakobusbrief: TheolLitZt 129 (2004) 1019/44. – É. NODET, Josephus and the Pentateuch: JournStudJud 28 (1997) 154/94. – H. OHME, Kanon ecclesiastikos. Die Bedeutung des altkirchl. Kanonbegriffs = ArbKirchGesch 67 (1998). – M. OSTWALD, From popular sovereignty to the sovereignty of law. Law, society, and politics in 5th-cent. Athens (Berkeley 1986). – E. OTTO, Das Gesetz des Mose (2007); Die Tora des Mose. Die Gesch. der literar. Vermittlung von Recht, Religion u. Politik durch die Mosegestalt = Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 19, 2 (2001); Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Schriften = Zs. für altoriental. u. bibl. Rechtsgesch. Beih. 9 (2009). – S. A. PANIMOLLE, La libertà cristiana. La libertà dalla legge nel NT e nei primi padri della chiesa = Teologia sapienziale 8 (Città del Vat. 1988); La libertà dalla legge di Mosè negli scritti dei padri dalla fine del II sec. = Studi e ricerche bibliche 5 (Roma 1989). – W. M. PLÖCHL, Gesch. des Kirchenrechts 1[2] (1960). – I. POLLMANN, Gesetzeskritische Motive im Judentum u. die Gesetzeskritik des Paulus = NovTestOrbisAntiqu 98 (2012). – F. QUASS, N. u. Psephisma. Unters.

zum griech. Staatsrecht = Zetemata 55 (1971). – H. RÄISÄNEN, Paul and the law = WissUnters-NT 29 (Tübingen 1983). – E. REINMUTH, Geist u. Gesetz. Stud. zu Voraussetzungen u. Inhalt der paulinischen Paränese = Theolog. Arbeiten 44 (1985). – B. REPSCHINSKI, Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüd. Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen = ForschBib 120 (2009). – M. RÖSEL, Nomothesie. Zum Gesetzesverständnis der Septuaginta: Fabry / Böhler 132/50. – D. T. RUNIA / G. E. STERLING / H. NAJMAN (Hrsg.), Laws stamped with the seals of nature. Law and nature in Hellenistic philosophy and Philo of Alex. = Brown Judaic studies 337 (2003). – E. P. SANDERS, Judaism. Practice and belief 63 BCE/66 CE[4] (London 2005); Jewish law from Jesus to the Mishnah. Five studies (ebd. 1990); Paul and Palestinian Judaism. A comparison of patterns of religion (ebd. 1977); Paul, the law, and the Jewish people (Philadelphia 1983). – B. U. SCHIPPER, Hermeneutik der Tora. Stud. zur Traditionsgesch. von Prov. 2 u. zur Komposition von Prov. 1/9 = ZAW Beih. 432 (2012); Das Proverbienbuch u. die Toratradition: ZsTheolKirch 108 (2011) 381/404. – K. SCHMID, Literaturgesch. des AT. Eine Einführung (2008). – E. J. SCHNABEL, Law and wisdom from Ben Sira to Paul. A tradition historical enquiry into the relation of law, wisdom and ethics = WissUntersNT 2, 16 (Tübingen 1985). – TH. R. SCHREINER, The law and its fulfillment. A Pauline theology of law (Grand Rapids 1993). – B. SCHRÖDER, Die ‚väterlichen Gesetze'. Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griechen u. Römer = TextStudAntJud 53 (1996). – R. STAATS, Kanon u. Kapitaldelikte. Zwei Grundbegriffe im Gesetzesverständnis westl. Patristik: Sellert aO. 28/46. – G. STEMBERGER, Zum Verständnis der Tora im rabbin. Judentum: Zenger (Hrsg.) 329/43. – G. STRECKER, Das Gesetz in der Bergpredigt - die Bergpredigt als Gesetz: T. Veijola (Hrsg.), The law in the Bible and its environment = Publications of the Finnish Exegetical Society 51 (Helsinki 1990) 109/25. – A. SZEGEDY-MASZAK, Legends of the Greek lawgivers: GreekRomByzStud 19 (1978) 199/209. – F. THIELMAN, From plight to solution. A Jewish framework for understanding Paul's view of the law in Galatians and Romans = NovTest Suppl. 61 (Leiden 1989). – M. TIWALD, Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüd. Argumentation u. bibl. Interpretation = Herders bibl. Stud. 52 (2008). – M. TIWALD (Hrsg.), Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüd. Theologie = BeitrWissATNT 200 (2013). – P. TOMSON, Paul and the Jewish law. Halakha in the letters of the Apostle to the Gentiles = CompRerIudNT 3, 1 (Assen 1990). – S. N. TROIANOS, Das Gesetz in der griech. Patristik: Sellert aO. 47/62. – K. DE TROYER / A. LANGE (Hrsg.), The Qumran legal texts between the Hebrew Bible and its interpretation = Contributions to biblical exegesis and theology 61 (Leuven 2011). – S. S. TUELL, The law of the temple in Ezekiel 40/8 = Harvard Semitic monographs 49 (Atlanta 1992). – M. VAHRENHORST, ‚Ihr sollt überhaupt nicht schwören'. Matthäus im halachischen Diskurs = WissMonogrATNT 95 (2002). – P. G. VERWEIJS, Ev. u. neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion = Studia theologica Rheno-Traiectina 5 (Utrecht 1960). – R. WEBER, Das Gesetz im hellenist. Judentum. Stud. zum Verständnis u. zur Funktion der Thora von Demetrios bis Pseudo-Phokylides = Arbeiten zur Religion u. Gesch. des Urchristentums 10 (2000). – J. WEHNERT, Die Reinheit des ‚christl. Gottesvolkes' aus Juden u. Heiden. Stud. zum hist. u. theolog. Hintergrund des sog. Aposteldekrets = ForschRelLitATNT 173 (1997). – H.-F. WEISS, Der Brief an die Hebräer = MeyersKomm 13 (1991). – S. WESTERHOLM, Sinai as viewed from Damascus. Paul's reevaluation of the Mosaic law: R. N. Longenecker (Hrsg.), The road from Damascus. The impact of Paul's conversion on his life, thought, and ministry (Grand Rapids 1997) 147/65. – F. WIEACKER, Röm. Rechtsgesch. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz u. Rechtslit. = HdbAltWiss 10, 3, 1, 1 (1988). – M. F. WILES, The divine apostle. The interpretation of St. Paul's epistles in the early church (Cambridge 1967). – F. WILK, Gottesgerechtigkeit - Gesetzeswerke - eigene Gerechtigkeit. Überlegungen zur geschichtl. Verwurzelung u. theolog. Bedeutung paulinischer Rechtfertigungsaussagen im Anschluss an die ‚New Perspective': TheolLitZt 135 (2010) 267/82. – M. WINGER, By what law? The meaning of Nomos in the letters of Paul = Society of Biblical Literature 128 (Atlanta 1992). – H. J. WOLFF, Gewohnheitsrecht u. Gesetzesrecht in der griech. Rechtsauffassung: E. Berneker (Hrsg.), Zur griech. Rechtsgesch. = WdF 45 (1968) 99/120; ‚Normenkontrolle' u. Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie. Unters. zur γραφὴ παρανόμον = SbHeidelberg 1970, 2 (1970). – E. ZENGER, Der Pentateuch als Tora u. als Kanon: ders. (Hrsg.) 5/34. – E. ZENGER (Hrsg.), Die Tora als Kanon für Juden u. Christen = Herders bibl. Stud. 10 (1996).

*Philipp Scheibelreiter (A) /
Karl-Wilhelm Niebuhr (B. C) /
Georg Schöllgen (D).*

Nonae s. Kalender II: o. Bd. 19, 1177/91; Tierkreis, Tierkreisbilder.

Nonne s. Mönchtum I (Idee u. Geschichte): o. Bd. 24, 1009/64.

Nonnos von Panopolis.

A. Leben. I. Quellen. Der spätgriech. Dichter N. ist Vf. des Riesenepos Διονυσιακά (‚Leben u. Taten des Dionysos'; Dion.) u. der Μεταβολὴ τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου εὐαγγελίου, einer metrischen Paraphrase des *Johannes-Ev. (Paraph. Joh.). Wenngleich ein Sudaartikel (vgl. jedoch s. v. νόνναι [3, 478 Adler]) u. sichere Zeugnisse über sein Leben fehlen, scheint N. aus der oberägypt. Stadt Panopolis (Achmim) zu stammen u. in *Alexandria sein Großepos geschrieben zu haben (Dion. 1, 13: Φάρῳ παρὰ γείτονι νήσῳ, die Insel Pharos hier metonymisch für Alexandria, vgl. Gigli Piccardi, Dionisiache 35; Anth. Gr. 9, 198: Νόννος ἐγώ· Πανὸς μὲν ἐμὴ πόλις· ἐν Φαρίῃ δέ | ἔγχεϊ φωνήεντι γονὰς ἤμησα Γιγάντων; ein anonymes *Epigramm [Lemma c: εἰς Νόννον ποιητήν], gedeutet als Buchaufschrift der Dion., das man dem Dichter selbst [Wifstrand 166/8: zweifelhaft; Livrea, Poeta 110/3; ders., Canto XVIII 32/5; vgl. aber Vian, Théogamies 228f$_{169}$; Gigli Piccardi, Dionisiache 46/50] oder dem ersten Hrsg. der Dion. [Vian, Dionysiaques LVII] bzw. einem N.kenner [Collart 3; Wifstrand 168] zuschreiben könnte).

II. Zwischen Ägypten u. Kleinasien. Wenn N. einerseits unzweifelhaft ein Ägypter (Dion. 26, 238: ἐμοῦ Νείλοιο) der Stadt Panopolis in der Thebais war, wie der Epiker Triphiodor (3./4. Jh.), Kyros (5. Jh.), Pamprepios (440/84) u. andere Dichter der sog. Schule des N. (M. Krause, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 45f; Cameron; Miguélez Cavero 3/105), ist es andererseits gleichfalls wahrscheinlich, dass N.' *Familie (christlich?) einen kleinasiatischen Ursprung hatte, da ‚N.' (‚rein, heilig'), vielleicht ein Lallname für ‚Onkel' oder ‚Großvater', sicher im spätantiken *Aegypten, aber auch in Kleinasien gebräuchlich war (O. Masson, Notes d'onomastique béotienne [Thespies]: C. Brixhe [Hrsg.], Hellènika Symmikta 2 [Nancy 1995] 85/7: griech. Ursprung des Namens N.). Ägypten spielt in seinem Werk anscheinend eine untergeordnete Rolle (Chuvin 11. 280f; aber Gigli Piccardi, Dionisiache 43f), während N. die kleinasiatischen Mythen u. Realien bevorzugt. Die Beschreibungen von Tyros (Dion. 40, 311/26) u. Berytus (ebd. 41, 14/49), an dessen Rechtsschule (W. Liebeschuetz, Art. Berytus: RAC Suppl. 1, 1038/41) N. vielleicht studierte (Livrea, Canto XVIII 28f; Gigli Piccardi, Dionisiache 35/8), weisen auf seine Bekanntschaft mit den Orten hin (Keydell 905; Chuvin 196/254; Accorinti, Dionisiache 20/5). Ein Aufenthalt des N. in *Athen (Shorrock, Nonnus 374), eine ‚abstrakte' Stadt in den Dion. (Chuvin 315), ist kaum glaubhaft (Accorinti, Dionisiache 25/36).

III. Datierung des Nonnos. a. Allgemein. Die zeitliche Einordnung des N. ist unsicher, ähnlich der Datierung anderer griech. Epiker der röm. Kaiserzeit (bezeichnend ist etwa die wechselnde Einschätzung Triphiodors, der lange als Nachahmer des N. angesehen wurde, vgl. Miguélez Cavero 14f), u. lässt sich nur ungefähr umreißen (González i Senmartí; Vian, Dionysiaques IX/XVIII; Livrea, Canto XVIII 19/35; Villarrubia Medina 458f). Möglicher terminus post quem für die Dion. könnte das Werk des griech.-lat. Dichters *Claudianus (um 370/um 404) sein, dessen griech. Gigantomachie (vor 394; anders E. Livrea, La chiusa della Gigantomachia greca di Claudiano e la datazione del poemetto: StudItalFilolClass 91 [1998] 197/9: 400/02) u. De raptu Proserpinae (396/402 [?], vgl. aber M. Onorato, Claudio Claudiano. De raptu Proserpinae [Napoli 2008] 11/28: 395/96) N. vielleicht verwendet hat (Whitby, Moschus 126; Schmitz 198 skeptisch). Ein auf das J. 441/42 datierbares Epigramm des Ky-

ros (Anth. Gr. 9, 136), das N. nachzuahmen scheint (Dion. 16, 321; 20, 372; F. Tissoni, Ciro di Panopoli riconsiderato: Audano 77), wird als wahrscheinlicher terminus post quem für die Dion. betrachtet. Einen sichereren terminus ante quem bieten sowohl das Zitat des N. u. seiner Dion. (1, 42f) bei Agathias (um 532/80) hist. 4, 23, 5 (s. u. Sp. 1113), in dem N. als einer der νέοι (,neueren Dichter'; vgl. Agosti, Dionisiache 74) erwähnt ist, als auch PBerol. 10567 (6. Jh.; s. u. Sp. 1113). Die ältesten datierten Gedichte, die einen stilistischen u. metrischen Einfluss des N. aufweisen, sind das *Enkomion auf den Patrizier Theagenes v. Athen (um 473), dem Pamprepios zugeschrieben (PVindob. gr. 29788 A/C; vgl. Miguélez Cavero 72/4), u. das anonyme Enkomion in einem Papyrus-Frg. (Papiri greci e latini [Firenze 1914] 114/20 nr. 253; vgl. Miguélez Cavero 68f) auf den Feldherrn Herakleios v. Edessa (um 471); demnach müssen die Dion. ,spätestens um 470 vorgelegen haben' (Keydell 904). N.' Lebenszeit ist damit zwischen 400 u. 470 nC. anzusetzen (Vian, Dionysiaques XVI).

b. Absolute u. relative Datierung seines Werkes. Plausibel ist die Annahme, dass die Verse Dion. 41, 143/5. 174. 395/8 auf die Anerkennung der Stadt Berytus als Metropole iJ. 449/50 (Cod. Iust. 11, 22, 1 vJ. 448/50; L. J. Hall, Roman Berytus [London 2004] 105f. 206f [die Stadt im 5. Jh.]) u. auf den Titel τῆς οἰκουμένης διδάσκαλοι für an der Rechtsschule v. Berytus lehrende Professoren anspielen können. Die Erwähnung der **Blemmyer (Dion. 17, 385/97) hingegen lässt sich nicht als Bezugnahme auf den mit ihnen iJ. 452 geschlossenen Friedensvertrag des dux Thebaidos Maximinus interpretieren (P. Grossmann, Zur Stiftung u. Bauzeit der großen Kirche des Schenuteklosters bei Sūhāğ: ByzZs 101 [2008] 42f. 48/51; Vian, Dionysiaques XVII; Chuvin 277f; Gigli Piccardi, Dionisiache 38/41; anders D. Frendo, Wine for immortality and immortality for wine: Byz. style, religion and civilization, Festschr. S. Runciman [Cambridge 2006] 285_{14}). In Anbetracht dieser chronologischen Indizien kann man das Großepos des N. auf etwa 450/70 datieren (Vian, Dionysiaques XVII). – Für die Abfassungszeit der Paraph. Joh. bietet eher der *Kommentar zum Joh.-Ev. (425/28) des *Cyrill v. Alex., von dem N. abhängig sein könnte (Livrea, Canto XVIII 25), einen wahrscheinlichen terminus post quem, als das Konzil v. Ephesus (431). Dieses bestätigte Maria feierlich als θεοτόκος (Th. Klauser, Art. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1071/103; Keydell 904f. 918); allerdings war dieses Epitheton, das N. dreimal in Paraph. Joh. (θεητόκος [,metri causa']: 2, 9. 66; 19, 135) verwendet, schon seit dem 4. Jh. nC. in Gebrauch (Orig. sel. in Dtn. 22, 23 [PL 12, 813]; in Lc. 1, 48 frg. 41 [GCS Orig. 9^2, 244]; ebd. 2, 52 frg. 80 [260]; Eus. vit. Const. 3, 43, 1 [GCS Eus. 1, 1, 101f]; vgl. Socr. h. e. 7, 32; Lampe, Lex. 639/41 s. v. θεοτόκος Vian, Dionysiaques XVIf; Livrea, Canto XVIII 24f mit Anm. 16; Schmitz 197f). Andererseits ist der terminus ante quem nicht mit Sicherheit zu benennen. Dass N. die Paraph. Joh. in der Zeit zwischen 428 u. 451, auf jeden Fall vor dem Konzil v. Chalkedon (451) verfasst hätte, vermutet Livrea (Canto XVIII 25; vgl. De Stefani 9. 14). Diese chronologische Begrenzung wurde jedoch aus christologischen u. historischen Gründen (in der Paraph. Joh. findet sich keine Spur der antinestorianischen Polemik des Cyrill. Alex. u. des Eutychianismus) als unbefriedigend beurteilt (vgl. A. Grillmeier / Th. Hainthaler, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 4 [1990] 98/102 mit Anm. 44 [Paraph. Joh. vor dem Konzil v. Ephesus; vgl. jedoch Agosti, Parafrasi 95_{196}]). Obwohl die beiden Werke etwa gleichzeitig (nach Livrea, Canto B 56 um 431/49 [Abfassung] u. 445/51 [,Ausgabe']; vgl. auch Tissoni, Ciro aO. 78f; die Dion. sollten zum Vortrag bestimmt sein) entstanden sein könnten (Whitby, Bible 201), hat Vian, ΜΑΡΤΥΣ 154/60 überzeugende Argumente für die Priorität der Paraph. Joh. angeführt.

IV. Nonnos u. der gleichnamige Bischof v. Edessa. Die Identität des N. mit dem iJ. 470/71 gestorbenen gleichnamigen Bischof von *Edessa in der Osrhoene, der nach der antiochen. Legende die Schauspielerin Margarites, die hl. Pelagia, bekehrte (W. Enßlin, Art. N. nr. 3: PW 17, 1 [1936] 902f; A. M. Beresford, The legends of the holy harlots [Woodbridge 2007] 15/31; Lit.: o. Bd. 20, 545f), wird von Livrea als möglich betrachtet (Poeta 113/23; ders., Canto B 55/70; in früheren Publikationen unschlüssig, vgl. ebd. XVIII 19_1). Aber diese These (Vian, Théogamies 223: ,extrême') hat trotz der Wahrscheinlichkeit der geschichtlichen Rekonstruktion Livreas (vgl. P. Habermehl, Die Hintergrundstrahlung eines kosmischen Mythos. Phaëthon in Kaiserzeit u. Spätantike:

K.-J. Hölkeskamp / S. Rebenich [Hrsg.], Phaëthon [2009] 50), der in dieser Gleichsetzung die Lösung der sog. nonnianischen Frage sieht (vgl. Vian, Théogamies 213), die Kritik nicht völlig überzeugt (bes. A. Cameron, The poet, the bishop, and the harlot: GreekRomByzStud 41 [2000] 175/88, aber E. Livrea, The Nonnus question revisited: Géants 447/55; Schmitz 198; Villarrubia Medina 454f; Whitby, Bible 200). Daher muss Livreas Vermutung nach jetzigem Forschungsstand Hypothese bleiben.

V. Nonnos u. der Scholiast des Gregor v. Naz. Spekulativ bleibt auch die Identifizierung mit dem Abt N. (6. Jh.), Vf. der mythologischen Scholien zu vier Reden (4f. 39. 43) des *Gregor v. Naz. (W. Enßlin, Art. N. nr. 14: PW 17, 1 [1936] 904), dem sog. PsN. (ed. J. Nimmo Smith = CCG 27 3/5), obwohl Analogien zwischen dem Dichter u. dem Scholiasten vorhanden sind (D. Accorinti, Sull'autore degli scoli mitologici alle orazioni di Gregorio di Nazianzo: Byzant 60 [1990] 5/24; Livrea, Canto B 58; für eine Identität von Dichter u. Scholiast plädiert P. F. Beatrice, Art. Nonno di Panopoli: A. Di Berardino [Hrsg.], Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane 2 [Genova 2007] 3532; nicht entscheidbar: J. Nimmo Smith, N. and Ps.-N.: ΦΙΛΕΛΛΗΝ, Festschr. R. Browning [Venice 1996] 281/99; Villarrubia Medina 455).

VI. Religion. a. Heide oder Christ? Ob N. Heide oder Christ war, ist seit langer Zeit strittig. In der Vergangenheit wurden besonders zwei Lösungen für die Aporie der Koexistenz von Dion. u. Paraph. Joh., zwei scheinbar gegensätzlichen Werken (das eine ein mythologisches *Epos, das andere ein christl. Gedicht) vorgeschlagen (Vian, Dionysiaques XIf; Livrea, Canto XVIII 19/23): 1) N. war, wie Synesios, *Claudianus, *Dracontius, *Ausonius, Sidonius Apollinaris, Palladas (um 259/340 [?]; K. W. Wilkinson, Palladas and the age of Constantine: JournRomStud 99 [2009] 36/60), Agathias u. die Rhetoren der Schule v. *Gaza (Prokopios, Chorikios, Aeneas; G. Downey, Art. Ekphrasis: o. Bd. 4, 938/40), ein Vertreter des heidn.-christl. religiösen Synkretismus der Spätantike (ein Beispiel ist der Hymnos auf Herakles Astrochiton-Helios [Dion. 40, 369/410]; W. Fauth, Helios Megistos. Zur synkretistischen Theol. der Spätantike [Leiden 1995] 165/83; Golega 80f); 2) nach der Abfassung der Dion., eines ,heidn.' Werkes, trat N. zum Christentum über u. verfasste die Paraph. Joh. (Bogner; Keydell 905. 910f. 915f). Gegenwärtig wird in der Forschung die Bekehrungsthese (die bereits in einem Brief des Henricus Stephanus [1528/98] an Georges Buchanan [1506/82] erscheint [J. Kecskeméti / B. Boudou / H. Cazes (Hrsg.), La France des humanistes 2 (Turnhout 2003) 15 nr. 1556]) abgelehnt, da man meint, dass N. Christ gewesen sein müsse (vgl. Cameron 36/8. 43f); die Dion. u. die Paraph. Joh. seien eine kulturelle Äußerung des synkretistischen Milieus von Panopolis (Miguélez Cavero 191/263), was durch archäologische Zeugnisse gestützt wird (D. Willers, Dionysos u. Christus: MusHelv 49 [1992] 141/51; Hernández de la Fuente 19/23; S. McNally, Syncretism in Panopolis?: A. Egberts / B. P. Muhs / J. van der Vliet [Hrsg.], Perspectives on Panopolis [Leiden 2002] 145/64; Cameron 37f). Die Diskussion dieser Fragen führte gleichzeitig zu einer intensiven Auseinandersetzung mit den beiden Werken des N.

b. Kultur u. Religion in seinem Werk. Anders als Bogner u. Keydell hat Vian (Théogamies 214/33) eine religionslose Interpretation der Dion. geliefert: 1) das Interesse des N. an dem orphisch-eleusinischen Ritual u. den dionysischen Mysterien ist nur oberflächlich; 2) die Dion. enthalten keine Heilstheologie, denn ,Dionysos n'est pas un Rédempteur au sens chrétien du terme' (224), u. daher will N. Dionysos nicht Christus gleichstellen; 3) die Dion. lassen sich als ein Kapitel der Universalgeschichte (~ Peisander v. Laranda [3. Jh. nC.], Vf. der verlorenen ,Heroischen Theogamien' [in 60 Büchern]) deuten. Dagegen denkt Gigli Piccardi, Dionisiache 66/83, dass die ,Christianisierung des Dionysos' das Ziel des N. sei (82), u. Livrea (Canto B 72/6) schlägt eine typologische Deutung der Dion. vor (Dionysos als Vorankündigung eines rettenden Gottes; kritisch gegenüber dieser Lesart ist Beatrice aO. 3531). Nach W. Liebeschuetz (The use of pagan mythology in the Christian empire with particular reference to the Dionysiaca of Nonnus: P. Allen / E. M. Jeffreys [Hrsg.], The 6th cent. End or beginning? [Brisbane 1996] 82/8) könnte N. in den Dion. auch eine apologetische Haltung gegen die heidn. Mythologie einnehmen (zur Lächerlichkeit der Götter in den Dion. vgl. L. Miguélez Cavero, The appearance of the gods in the Dionysiaca

of Nonnus: GreekRomByzStud 49 [2009] 557/83). Doch sein Riesenepos erweist sich als ,a kind of encyclopedia' (~ *Macrobius [Saturnalien], *Martianus Capella [De nuptiis Philologiae et Mercurii], Joh. Lydos [De mensibus u. De ostentis], Joh. Malalas [Chronographia]). Die Neutralität der klass. Kultur zwischen dem 5. u. 7. Jh., die sich nicht mit dem Christentum verschmelzen ließ, sondern neben diesem gedanklich einherging (P. Chuvin, Chronique des derniers païens[3] [Paris 2009] 367/70; A. Cameron, The last pagans of Rome [Oxford 2011] 698/706), wird von A. Kaldellis (Hellenism in Byzantium [Cambridge 2007] 174/8) auch in Bezug auf N. betont: Es sei falsch, einige Werke als Auswirkung des zeitgenössischen Lebens anzusehen. Auch wenn die Dion. nur ,Literatur' sind, ist es dennoch ebenso möglich, dass die antiken Leser dem Gedicht eine symbolisch-allegorische Bedeutung beimaßen, so dass das gebildete Publikum, christliches u. heidnisches, das Adressat der beiden Werke gewesen sein musste (zum Zielpublikum des Dichters vgl. Agosti, Parafrasi 97/102; ders., Dionisiache 7/18; Schmitz 215f; Matzner 142f), die Kontrastimitation, eine Form des literarischen Spiels, in der Paraph. Joh. selbst (zB. Christus / Dionysos oder Christus / *Hermes, s. u. Sp. 1125) finden konnte.

B. Werk. I. Die Dionysiaka. a. Überlieferung. Mit 48 Büchern (so viel wie Ilias u. Odyssee zusammen) von insgesamt 21286 Hexametern (denen 48 Widmungsdistichen zu jedem Buch, die sog. Περιοχὴ τῶν Διονυσιακῶν ποιημάτων [,Inhaltsangabe der dionysischen Epen'], aller Wahrscheinlichkeit nach Werk des ersten Herausgebers [Vian, Dionysiaques LVII], hinzugefügt werden müssen) sind die Dion. das größte aus der Antike erhaltene Epos. In L (Laurentianus 32, 16; ca. 1280), der berühmten Hs. des Planudeskreises (Vian, Dionysiaques LXII/LXIV), sind sie ohne Zuschreibung an N. überliefert. N. aus Panopolis als Vf. des Werkes nennen: 1) Agathias hist. 4, 23, 5 (CorpFontHistByz 2, 152; vgl. González i Senmartí 31f; Gonnelli 9f); 2) zwei Hss., von denen zumindest die erste, P (PBerol. 10567, 6. Jh.), die älteste N.-Hs. (sie enthält einige Frg. aus Dion. 14/6 [Vian, Dionysiaques LXI; González i Senmartí 33f; Miguélez Cavero 25]), von L unabhängig ist; 3) A, ein Athos-Kodex, den Kyriakos v. Ancona im Kloster Laura iJ. 1444 sah, der aber heute verloren ist (Vian, Dionysiaques LXIf; B. Baldwin, A ,lost manuscript' of Nonnus' Dionysiaca: Scriptorium 37 [1983] 110/2; vgl. E. W. Bodnar / C. Foss [Hrsg.], Cyriac of Ancona [Cambridge, Mass. 2003] 130/2).

b. Die Dionysos-Epik. Vor N. wurde das Dionysos-Thema, das bereits in Hymn. Hom. 1. 7. 26 erscheint (zum homerischen Dionysos-Hymnos in POxy. 670 vgl. A. Faulkner, The Homeric hymn to Dionysus: ZsPapEpigr 172 [2010] 1f; M. West, The first Homeric hymn to Dionysius: A. Faulkner [Hrsg.], The Homeric hymns [Oxford 2011] 32f), durch andere Autoren seit der hellenist. Zeit unter dem Einfluss der Parallele mit *Alexander d. Gr. behandelt (A. D. Nock, Notes on Ruler-Cult, I/IV: JournHellStud 48 [1928] 21/38; A. González Senmartí, El tema de Dioniso en la poesía prenonniana: BollInstEstHel 7 [1973] 53/9; Vian, Dionysiaques XLI/XLIII; G. Bowersock, Dionysus as an epic hero: Hopkinson 156/66; Hernández de la Fuente 10/3; Miguélez Cavero 22): Deinarchos v. Delos (4. Jh. vC.: Dionysiaka [?]), Euphorion v. Chalkis (3. Jh. vC.: Διόνυσος [E. Livrea, Un frammento di Dionisio e Nonno: ZsPapEpigr 106 (1995) 56/60; E. Magnelli, Studi su Euforione (Roma 2002) 117/22, bes. 121f]; Gigantomachie [?] [J. Pagès Cebrián, La gigantomaquia según Euforión de Calcis: Habis 40 (2009) 81/8]), Dionysios Skytobrachion (3. Jh. vC.: τὴν Διονύσου καὶ Ἀθηνᾶς στρατείαν), Theolytos v. Methymna (3. Jh. vC.: Βακχικὰ ἔπη), Neoptolemos v. Parion (3./2. Jh. vC.: Διονυσιάς), Dionysios (2. Jh. nC.: Βασσαρικά [E. Livrea (Hrsg.), Dionysii Bassaricon et Gigantiadis Fragmenta (Romae 1973); ders., Frammento aO. 56/60; ders., Sul Dioniso di Euforione, Nonno e Dionisio: ZsPapEpigr 108 (1995) 55/7; F. Vian, L'histoire d'Astérios le Crétois. N. tributaire des ,Bassariques' de Dionysios?: ebd. 122 (1998) 75/8; G. Agosti, Crudeltà dionisiache dall'alto impero: AnalPap 13 (2001) 115/47]), Oppian der Kynegetiker (2./3. Jh. nC.: 4, 230/319, vgl. 1, 24/7), Soterichos v. Oasis (3. Jh. nC.: Βασσαρικά oder Διονυσιακά u. Τὰ κατὰ Ἀριάδνην), PRoss.-Georg. 1, 11 (E. Heitsch, Die griech. Dichter-Frg. der röm. Kaiserzeit 1 [1961] 172 nr. 56 [Hymnus in Dionysum]; 3. Jh. nC. [W. D. Furley, A lesson to all. Lykurgos' fate in the Tbilisi hymn: ZsPapEpigr 162 (2007) 63/84, bes. 65f]), Hymn. Orph. 30. 45/7. 50. 52f; Anth. Gr.

9, 524. Wegen des Verlustes des größten Teils der Dionysos-Epik bleiben nur einige Fragmente Euphorions (~ Zug des Dionysos nach Europa [B. 44] u. Kampf mit Perseus [B. 47]; Chuvin 65f) u. die Βασσαρικά des Dionysios (~ Inderkatalog [B. 26]) sowie **Euripides' ‚Bacchen' (~ Pentheusgeschichte [B. 44/6]; F. Tissoni, Nonno di Panopoli. I canti di Penteo [Dionisiache 44/6]. Commento [Firenze 1998]) als sichere Quelle des N. für das Dionysos-Thema. In Bezug auf die anderen großen Themen der Dion., nämlich die Gigantenkämpfe (48, 1/89; W. Speyer, Art. Gigant: o. Bd. 10, 1251/4) u. die Theogamien (7, 117/28), ist es vorstellbar, dass N. von Dionysios (Gigantias), Claudianus (die griech. u. [?] lat. Gigantomachie) u. Peisander v. Laranda (Heroische Theogamien) beeinflusst wurde (Vian, Dionysiaques XLIII/XLV).

c. Inhalt u. Komposition. Das Werk, das eine vollständige Erzählung des Dionysos-Mythos von der Vorgeschichte u. Geburt bis zur Erhebung des Gottes enthält, ist deutlich in zwei Hälften geteilt (B. 1/24 u. B. 25/48), von denen jede durch ein Proömium u. den homerischen Anruf der Muse eingeleitet wird. Innerhalb dieser Zweiteilung lassen sich drei große Blöcke erkennen: B. 1/12 (Vorgeschichte, Geburt u. Jugend des Dionysos); B. 13/40, 250 (indischer Feldzug u. Kämpfe des Dionysos gegen Deriades; B. 25 ist als Schlussstein zu lesen; vgl. F. Vian, Dionysus in the Indian war. A contribution to a study of the structure of the Dionysiaca: Hopkinson 86/98); B. 40, 251/48, 979 (Rückkehr des Dionysos). Nach Stegemann 209/30 orientiert sich diese Struktur hauptsächlich am rhetorischen Schema des βασιλικὸς λόγος (‚Königsenkomion'), wie von Menander Rhetor empfohlen (Περὶ ἐπιδεικτικῶν 368/77 [76/95 Russell / Wilson]). Diese Theorie wurde jedoch von E. D. Lasky (Encomiastic elements in the Dionysiaca of Nonnus: Hermes 106 [1978] 357/76), der das Enkomion (‚the unifying influence of the poem' [ebd. 360]) in die Schultradition (Progymnasmata) einfügt, angegriffen. Während in der Vergangenheit (ein Querschnitt durch die verschiedenen Interpretationen der Dion. bei Shorrock, Challenge 7/23) das Epos des N. als eine Mosaikkomposition (Keydell 910) u. eine Abfolge von Epyllien (G. D'Ippolito, Studi nonniani. L'epillio nelle Dionisiache [Palermo 1964]) betrachtet wurde, neigt die neueste Kritik dazu, in den Dion. einen Strukturzusammenhang u. eine innere Logik (Vian, Dionysus aO. 96; vgl. R. Schmiel, Composition and structure: Géants 469/81; P. Nizzola, Testo e macrotesto nelle ‚Dionisiache' di Nonno di Panopoli [Reggio Calabria 2012]), auch durch Analyse der Hauptthemen des Werkes (Hernández de la Fuente 63/205), zu erkennen. Dennoch ist es unbestreitbar, dass dieses Epos Spuren der Nichtvollendung zeigt (Keydell 910f; Vian, Dionysiaques XXXVII/XLI; ders., ΜΑΡΤΥΣ 160).

d. Poetik. Grundlegend für das Verständnis der nonnianischen Poetik sind die beiden programmatischen Proömien (Schmitz 202/12; Hernández de la Fuente 40/57; H. Bannert, Proteus u. die Musen. N. v. Panopolis, Dionysiaka 1, 1/45: Wiener humanist. Bl. 50 [2008] 46/70). Im ersten Proömium (1, 1/45) stellt N. den Helden des Liedes, Dionysos, in einer symbolisch-assoziativen Art u. Weise dar (für die Verbindung des Proömiums mit dem Schluss des Epos vgl. Accorinti, Poésie 73/9) u. formuliert mittels eines Zitats von Pindar (Dion. 1, 15: ποικίλον ὕμνον ἀράσσω ~ Nem. 5, 42: ποικίλων ἔψαυσας ὕμνων) das Prinzip der ποικιλία (‚Buntheit'), die im vielgestaltigen Proteus, der sich bei *Homer (Od. 4, 456/8) nacheinander in verschiedene Wesen (Löwe, Schlange, Leopard, Eber, Wasser, Baum) verwandelt, verkörpert wurde (String 33/70; Fauth 32/8). Das zweite Proömium (25, 1/30, vgl. 264/70) enthält eine ebenso bedeutungsvolle poetische Erklärung: Der Dichter wird, nach homerischem Vorbild, nur das letzte Kriegsjahr besingen (25, 8f: τελέσας δὲ τύπον μιμηλὸν Ὁμήρου | ὕστατον ὑμνήσω πολέμων ἔτος), u. neben Homer wieder Pindar (wie im ersten Proömium) nacheifern (25, 20f: ἀειδομένης τάχα Θήβης | Πινδαρέης φόρμιγγος ἐπέκτυπε Δώριος ἠχώ [vgl. 25, 11: Θήβῃ δ' ἑπταπύλῳ κεράσω μέλος ~ Isthm. 6, 2: κρατῆρα Μοισαίων μελέων]). Dennoch behauptet er, sich sowohl mit antiken als auch mit jüngeren Dichtern messen zu wollen (25, 27: νέοισι καὶ ἀρχεγόνοισιν ἐρίζων; vgl. Agosti, Dionisiache 74) u. das rhetorische Mittel der Synkrisis in der Erzählung der Taten seines Helden anzuwenden (vgl. 25, 28/30).

e. Stil u. Metrik. Die Untersuchungen von Riemschneider u. String, welche den Beobachtungen von Wifstrand 78/154 folgen, die Keydell 911f, der die stilistischen Anomalien

(im Vergleich zu der Klassizität) der Dion. (Steigerung u. Häufung von Wörtern, prägnanter Epithetagebrauch [dazu Wójtowicz 168/313], Vorliebe für die Antithese, Alliteration u. Wortwiederholung [vgl. R. Keydell, Wortwiederholung bei N.: ByzZs 46 (1953) 1/17; R. Schmiel, Repetition in N.' Dionysiaca: Philol 142 (1998) 326/34]) in die strittige Kategorie des Barockstils (Fauth 12f; Hernández de la Fuente 35/7) weiter einordnete, am besten zusammengefasst hatte, haben zur Erklärung des Stils des N. entscheidend beigetragen. Riemschneider, die die Freiheit der Wortstellung u. die Entwurzelung der Wortbedeutung für Merkmale des nonnianischen Ausdrucks hält, hat auch in Bezug auf die spätantike Kunst vier Prinzipien des Weltbildes des N. festgestellt: Linie, Bewegung, Scheinbild, Paradox. String hat durch Erforschung der Buntheit (ποικιλία) als Stilprinzip (String 33/70) die wichtige Rolle der Ethopöie in den Reden der Dion. (dazu G. Agosti, L'etopea nella poesia greca tardoantica: E. Amato / J. Schamp [Hrsg.], ΗΘΟΠΟΙΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive [Salerno 2005] 45/52) u. den Nominal-Stil hervorgehoben. Andere Studien haben den Stil des N. durch weitere Aufklärung der rätselhaften Ausdrucksweise (~ *Dionysius Areopagita [vgl. S. S. Averincev, L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina (Bologna 1988) 188. 194/6]), der Metamorphose u. Wandlung als stilistische Prinzipien (Fauth), der Metaphern (Gigli Piccardi, Metafora), der Entwicklung des ‚nonnianischen' Stils (Whitby, Moschus), der abschweifenden Art des Epos (G. Agosti, Poemi digressivi tardoantichi [e moderni]: Compar[a]ison 1 [1995] 135f; Accorinti, Poésie 93/5), des ‚Dionysischen' (Shorrock, Challenge 207/13), der Formelsprache (G. D'Ippolito, Sulle tracce di una koinè formulare nell'epica tardogreca: Géants 501/20) u. des Vergleichs mit den bildenden Künsten (Shorrock, Challenge 18f; G. Agosti, Le Dionisiache e le arti figurative: Audano 17/32) untersucht. N. gilt auch als ein Erneuerer des Hexameters, denn selbst wenn er der kallimacheischen Verstechnik gewissenhaft folgt, passt er den Hexameter der zeitgenössischen Aussprache an, die nicht mehr zwischen langen u. kurzen Vokalen unterscheidet u. den Vers- durch den Wortakzent ersetzt. Statt der 32 (Homer) u. 20 (Kallimachos) Varianten des Verses kennt N. nur neun Formen des Hexameters (Vorherrschaft des Daktylus u. der weiblichen Mittelzäsur). Die 20 wichtigsten Regeln der nonnianischen Metrik wurden von R. Keydell in seiner Ausgabe klar formuliert (Nonni Panopolitani Dionysiaca 1/2 [1959] 1, 35*/42* [‚De Nonni ratione metrica']; ein Grundriss bei Vian, Dionysiaques L/LV; vgl. Agosti, Dionisiache 35/44). Eine neue vollständige Untersuchung zum Hexameter der griech. christl. Autoren (einschließlich N.) wurde von G. Agosti / F. Gonnelli (Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci: M. Fantuzzi / R. Pretagostini [Hrsg.], Struttura e storia dell'esametro greco 1 [Roma 1995] 289/434) durchgeführt (vgl. E. Magnelli, Nuovi dettagli sull'esametro nonniano. Le appositive nel quarto piede: Audano 33/42).

f. Literaturkenntnis. Die Literaturkenntnis des Dichters ist sehr umfangreich. Abgesehen von Homer, den N. zum Muster erklärt u. mit dem er rivalisieren will (F. Vian, Nonno ed Omero: Koinonia 15 [1991] 5/18; N. Hopkinson, Nonnus and Homer: ders. 9/42), Pindar, der im zweiten Proömium der Dion. (25, 11) genannt wird, u. den Autoren der Dionysos-Epik (s. o. Sp. 1114f), verwendete er folgende Quellen (Keydell 914f; Vian, Dionysiaques XLV/XLIX): die Homerischen Hymnen, *Hesiod, die Tragiker (bes. Euripides [H. Funke, Art. Euripides: JbAC 8/9 (1965/66) 233/79]), *Herodot, **Aristophanes (Gigli Piccardi, Dionisiache 141; Agosti, Dionisiache 521), Plato (Wójtowicz 59/61), Lykophron u. die hellenist. Dichtung (A. S. Hollis, Nonnus and Hellenistic poetry: Hopkinson 43/62); unter letzterer nicht nur *Kallimachos (C. De Stefani / E. Magnelli, Callimachus and later Greek poetry: B. Acosta-Hughes / L. Lehnus / S. Stephens [Hrsg.], Brill's Companion to Callimachus [Leiden 2011] 557/62), Arat u. Apollonios Rhodios (F. Vian, Echoes and imitations of Apollonius Rhodius in late Greek epic: Th. D. Papanghelis / A. Rengakos [Hrsg.], A companion to Apollonius Rhodius [Leiden 2001] 296/307; N. Montenz, Nonno di Panopoli e Apollonio Rodio: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano 57 [2004] 93/119), sondern auch Eratosthenes (G. Agosti, Presenza di Eratostene nella poesia tardoantica: C. Cusset / H. Frangoulis [Hrsg.], Ératosthène [Saint-Étienne 2008]

157/63; H. Frangoulis, La fondation de Tyr chez N. Influence d'Ératosthène: ebd. 137/47), die Bukoliker (B. Harries, The pastoral mode in the Dionysiaca: Hopkinson 63/85; ders., The drama of pastoral in Nonnus and Colluthus: M. Fantuzzi / Th. Papanghelis [Hrsg.], Brill's companion to Greek and Latin pastoral [Leiden 2006] 515/47), Nikander, Antipater v. Sidon u. Parthenios v. Nikaia (J. L. Lightfoot, Parthenius of Nicaea [Oxford 1999] 95. 177/9. 403f. 434/6). Es begegnen Anklänge an die Dichter der Kaiserzeit: Dorotheos v. Sidon, Manethoniana, Maximus Astrologus, Oppian der Halieutiker, Oppian der Kynegetiker, Quintus Smyrnaeus, Orphika (R. García-Gasco, Orfeo y el orfismo en las Dionisíacas de Nono: A. Bernabé / F. Casadesús [Hrsg.], Orfeo y la tradición órfica 2 [Tres Cantos 2008] 1575/600, die N.' Bücherweisheit der *Orphik unterstreicht), die sibyllinischen Orakel (J. L. Lightfoot, The Sibylline oracles [Oxford 2007] 167/9; zur Orakeldichtung vgl. auch D. Gigli Piccardi, Phanes ἀρχέγονος Φρήν: ZsPapEpigr 169 [2009] 71/8). Ebenso sicher ist die Verwendung eines mythographischen Handbuchs u. eines Katalogs von Erfindungen (*Erfinder II). Wichtig wurden für N. auch die Lokaltraditionen oder Πάτρια (bes. für die Nikaia-Episode [B. 15f], die Erwähnung von Tarsos [41, 357], die Berichte über Tyros [B. 40] u. Berytos [B. 41/3]; vgl. Chuvin 148/54. 176/82. 196/224; H. G. Saradi, The Byz. city in the 6th cent. [Athens 2006] 50/9; C. Stringer, Nicea, Dioniso e figli: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano 60 [2007] 3/36 [Nikaia]), der Einfluss des Romans (bes. Achilleus Tatios; vgl. H. Frangoulis, Passion et narration. N. et le roman: B. Pouderon / C. Bost-Pouderon [Hrsg.], Passions, vertus et vices dans l'ancien roman [Lyon 2009] 367/76) u. der zeitgenössischen Epigrammatik (J.-F. Schulze, Zu einigen literar. Inschriften bei N.: Živa Antika 24 [1974] 124/31; A. M. Lasek, Epigram nagrobny w Dionysiaka Nonnosa z Panopolis: Meander 61 [2006] 56/65), wie auch die neuplatonische Literatur (Gigli Piccardi, Metafora 211/45). Offenbar interessiert sich N. für die Rechtswissenschaft, wie das Lob der Rechtsschule von Berytos verrät (41, 155/84. 389/98), das sich mit der Verherrlichung des Röm. Reiches verknüpft (D. Mazza, Κοιρανίη Αὐσονιήων. L'impero romano nelle Dionisiache di Nonno di Panopoli: RivCultClassMedioev 52 [2010] 145/63), für Medizin, Meteorologie, *Magie (H. Frangoulis, Les pierres magiques dans les Dionysiaques de N. de P.: Géants 433/45), *Astrologie u. *Astronomie (J. Komorowska, A vision of chaos. N., Dionysiaca 1, 163/257: Eos 91 [2004] 294/312). Unsicher ist eine direkte Verwendung lateinischer Quellen, bes. Ovids (H. Herter, Ovidianum quintum. Das Diluvium bei Ovid u. N.: IllClassStud 6 [1981] 318/55 [das Diluvium, 6, 229/388]; Ph. Hardie, Nonnus' Typhon: M. Paschalis [Hrsg.], Roman and Greek imperial epic [Herakleion 2005] 127/9 [Zeus' Kampf mit Typhon, B. 1f]; Habermehl aO. [o. Sp. 1110] 57f [Phaëthongeschichte, B. 38]) u. Claudianus (s. o. Sp. 1108; C. De Stefani, Paolo Silenziario leggeva la letteratura latina?: JbÖstByz 56 [2006] 102/4). Aber auch Spuren der Kulturepoche des N. (zB. *Kaiserzeremoniell, Pantomimus) finden sich hier u. dort in den Dion. (sowie in der Paraph. Joh.; vgl. Tissoni, Canti di Penteo aO. [o. Sp. 1115] 306; De Stefani 24_{84}; Agosti, Arti figurative aO. 20). Zur Persönlichkeit des N., bes. bezüglich der Erotik in seinem Epos Keydell 916; M. Martínez, Historias de amor y erotismo en Las Dionisiacas de Nono: Fortunatae 18 (2007) 69/94. Eine psychoanalytische Interpretation der nonnianischen Welt wird in vielen Beiträgen von R. F. Newbold vorgeschlagen (ders., Nonnus' Dionysiaca. Summary and Discussion of 21 articles [e-Veröff.]).

g. Christliches in den Dionysiaka? Die christl. Anklänge in den Dion. werden von Golega 68/80 hervorgehoben. Bekannt u. oft erwähnt ist Dion. 12, 171: Βάκχος ἄναξ δάκρυσε, βροτῶν ἵνα δάκρυα λύσῃ (~ Paraph. Joh. 11, 123f: καὶ ἔστενεν αὐτὸς Ἰησοῦς | ὄμμασιν ἀκλαύτοισιν ἀήθεα δάκρυα λείβων; Cyrill. Alex. in Joh. comm. 11, 35 [PG 74, 56A]: δακρύει δὲ ὁ Κύριος ἑωρακὼς τὸν κατ' ἰδίαν εἰκόνα γεγονότα ἄνθρωπον κατεφθαρμένον, ἵνα τὸ ἡμῶν περιστείλῃ δάκρυον). Nach H. Wójtowicz (Chrystianizacja poematu ‚Dionysiaka' Nonnosa z Panopolis: Roczniki Humanistyczne, Filologia klasyczna 42 [1994] 99/110) hat diese ‚Christianisierung' des Epos nur einen literarischen Aspekt, da sie nicht die christl. Bildung betrifft (in dieser Perspektive hält Komorowska aO. 311f die Dion. für ein heidn. Epos u. überinterpretiert den Angriff Typhons auf den Himmel [1, 163/257] als den Aufstieg des

Christentums zur griech. Kultur). Die komplexe Frage der Kreuzung von Dionysos- u. Christusgeschichte in den Dion., die sich ständig um neue Analogien bereichert, wie die Ähnlichkeit zwischen dem Einzug des Dionysos in Athen (47, 1/33) u. dem Christi in Jerusalem (Accorinti, Dionisiache 34/6), oder die Übereinstimmung zwischen der Ikariosgeschichte (47, 1/264) u. der Passion Christi (K. Spanoudakis, Icarius Jesus Christ? Dionysiac passion and biblical narrative in Nonnus' Icarius episode [Dion. 47, 1/264]: WienStud 120 [2007] 35/92), hat Shorrock, Myth 79/115 nochmals überprüft. Daraus ergibt sich, dass alle christl. Motive der Dion., wie die *Jungfräulichkeit (zB. die Nikaia- [B. 15f] u. Aura-Episode [B. 48]), die Auferstehung des Fleisches (die Sage von Tylos [25, 451/552]), die Tod-Wiedergeburt-Thematik u. die ‚eucharistische' Darstellung des Weines (die Ampelosgeschichte [B. 11f]), keine literarischen Klischees, sondern eine Folge der spätantiken Geisteskämpfe sind.

II. Die Paraphrase des Joh.-Evangeliums. a. Überlieferung u. Echtheit. Die Paraphrase des Joh.-Ev., 21 Bücher von insgesamt 3660 Hexametern, wird in L (Laurentianus Plut. 7, 10; 11. Jh.), der ältesten Hs., anonym überliefert (zur Überlieferung der Paraph. Joh. vgl. Livrea, Canto B 112/30; De Stefani 43/9) sowie in N (Marcianus gr. 481; vJ. 1301), der berühmten Hs. der Anthologia Planudea, dem Philosophen u. Rhetor Ammonios zugeschrieben (Bl. 100v: Ἀμμωνίου φιλοσόφου καὶ ῥήτο[ρος] μεταβολὴ τοῦ κατὰ ἰω. ἁγίου εὐαγγελίου), dessen Identifizierung mit dem neuplatonischen Philosophen Ammonios Hermeiou (um 435-45/517-26; D. Blank, Art. Ammonius: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2011 Edition [e-Veröff.]) noch unsicher scheint (vgl. Agosti, Parafrasi 213f). In dieser letzten Hs. befindet sich am Schluss auch die Überschrift des Planudes über die zweifelhafte Echtheit des Werkes (Bl. 122v: καὶ παρά τισι μὲν | λέγεται εἶναι ἡ μεταβολὴ Ἀμμωνίου Ἀλεξανδρέως φιλοσόφου, παρ' ἄλλοις δὲ Νόνου [sic] ποιητοῦ τοῦ Πανοπολίτου), die, zusätzlich zur problematischen Koexistenz von Dion. u. Paraph. Joh. (s. o. Sp. 1111f), der Verfasserfrage zugrunde liegt, die bis heute diskutiert wird. L. F. Sherry (The hexameter ‚Paraphrase of John' attributed to Nonnus of Panopolis. Prolegomenon and translation, Diss. New York [1991]; ders., The Paraphrase of St. John attributed to Nonnus: Byzant 66 [1996] 409/30; vgl. auch B. Coulie u. a. [Hrsg.], Thesaurus Pseudo-Nonni quondam Panopolitani. Paraphrasis Evangelii S. Ioannis [Turnhout 1995] VII/IX) vermutete, besonders wegen einiger Freiheiten u. Abweichungen von der Regelprosodie u. -metrik der Dion., die schon Keydell 918 als nicht entscheidend bezeichnet hatte, dass die Paraph. Joh. ein *Cento aus den Dion., aller Wahrscheinlichkeit nach Werk eines N.nachahmers (5. Jh.?), sei. Sherrys These fand teilweise Zustimmung (M. Hose, Poesie aus der Schule [2004] 26_{104}; Frendo aO. [o. Sp. 1109] 278); die Unechtheit der Paraph. Joh. ist jedoch unwahrscheinlich, nicht nur weil die metrischen Anomalien durch die Nachahmung der Vorlage (Agosti / Gonnelli aO. [o. Sp. 1118] 331/3. 341/8. 401) u. die Abfassungszeit (Vian, ΜΑΡΤΥΣ 158: ‚N. n'a pas encore parachevé sa réforme métrique') bedingt sind, sondern auch beim Vergleich der Dion. mit der Paraph. Joh. hinsichtlich des Stiles, des Inhalts (vgl. Golega 28/88) u. der Quellen, welcher die Zuschreibung der Paraph. Joh. an N. als sicher gelten lässt (D. Accorinti, Rez. zu Thesaurus Pseudo-Nonni quondam Panopolitani: Gnomon 71 [1999] 494f; Whitby, Bible 204; Shorrock, Myth 51).

b. Verhältnis zur Bibelepik. Die Paraph. Joh. (*Paraphrase) befindet sich in der Tradition der Bibelepik der griech. Spätantike (vgl. Golega 92/7; Thraede 999/1006; G. Agosti, L'epica biblica nella tarda antichità greca: F. Stella [Hrsg.], La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica [Firenze 2001] 67/104), zu der auch die Psalmenparaphrase des PsApollinarios, die zwei AT-Paraphrasen zum Oktateuch u. zu den Propheten Zacharias u. Daniel (beide verloren), die Paraphrase der Cyprianvita, die von der Kaiserin *Eudokia verfasst wurden (A. Villarrubia Medina, Notas generales sobre la poesía de Eudocia Augusta: Habis 39 [2008] 335/61, bes. 341/9), u. die Homercentonen (zu den verschiedenen Fassungen s. R. Schembra, Homerocentones [Turnhout 2007] CXXXIII/CLXXXI) gehören. Diesen Texten müssen auch die ‚nichtepischen Paraphrasen' des Gregor v. Naz. (Thraede 999f) u. die christl. Gedichte des Codex Visionum (PBodmer 29/37; vgl. Miguélez Cavero 61/3 nr. 40) hinzugefügt werden. Die Paraph. Joh. des N. ist nicht nur keine wortgetreue Bearbeitung des Joh.-Ev., da sie Zusätze, Aus-

lassungen u. Änderungen an der Vorlage vornimmt (Hose aO. 29 betont den Einfluss der Rhetorenschule; anders Matzner 127), deren Rekonstruktion daher äußerst schwierig ist (vgl. Agosti, Parafrasi 229/32), sondern sie weist auch keine Praefatio oder Widmung auf wie die Psalmenparaphrase (zur Protheoria des PsApollinarios vgl. M. Ugenti, La Protheoria della Metafrasi dei Salmi: Auctores Nostri 2 [2005] 205/18); dies ist ‚der wichtigste strukturelle Unterschied' zwischen den beiden Werken (Thraede 1003). Die Paraph. Joh. beginnt genau in medias res, u. zu Recht vergleicht Schmitz 212/5 die textgetreue Umdichtung der Verse 1/5 (~ Joh. 1, 1) des Gedichts (zum Anfang der Paraph. Joh. [1, 1/13], bes. in Zusammenhang mit dem apophatischen Stil des Dionysius Areopagita, vgl. Accorinti, Poésie 79/82) mit dem unpersönlichen Schluss (21, 135/43; Agosti, Dionisiache 18f), wo das ‚ich' (143 ἔλπομαι ~ Joh. 21, 25 οἶμαι) nicht den Paraphrasten, sondern den Evangelisten meint, u. er stellt fest, dass N. sich in den Dion. mit der Tradition (Homer u. den Dichtern des dionysischen Epos) messen will. In der Paraph. Joh. dagegen ändert der Dichter seine Haltung gegenüber der Vorlage, denn ‚der Text der Evangelien hatte im 5. Jh. bereits derart unantastbaren Status gewonnen, dass er eine rivalisierende Auseinandersetzung unmöglich machte' (Schmitz 215).

c. Interpretation der Vorlage. Nach den ‚Studien' von Golega (1930), die immer noch die beste vollständige Untersuchung bleiben, u. der (genau ein halbes Jh. später erschienenen) Monographie von Wójtowicz (1980), die auch die Dion. behandelt, gingen die erhellenden ‚Beiträge' Smolaks dem Erscheinen einer Reihe neuer Kommentare mit kritischem Text zu einzelnen Büchern (seit 1989 mit dem 18. B. von Livrea) u. verschiedenen exegetischen Arbeiten zur Paraph. Joh. voran. Alle diese neuen Forschungen bestätigen grundsätzlich das Urteil Golegas, dass N. ‚kein bloßer Paraphrast sein' will (ebd. 120), u. arbeiten heraus, dass die Umdichtung des N. mit allen Eigentümlichkeiten des nonnianischen Stils (Dramatisierung, Fülle der Epitheta, wie auch ‚variatio', ‚exornatio' u. ‚amplificatio': Thraede 1001f) sowie der Episierung der Vorlage auf die Deutung des Vorlagentextes ausgerichtet ist (A. Hilhorst, The cleansing of the temple [John 2, 13/25] in Juvencus and N.: J. den Boeft / A. Hilhorst [Hrsg.], Early Christian poetry [Leiden 1993] 61/76; der Vergleich zwischen *Iuvencus 2, 153/76 u. N. Paraph. Joh. 2, 70/120 fällt hier zuungunsten von N. aus, vgl. aber H. Gärtner / H. A. Gärtner, Die Reinigung des Tempels [Joh. 2, 13/7] bei N.: ΙΘΑΚΗ, Festschr. J. Schäfer [2001] 265/9). Beispiele dieser exegetischen Art bieten die *Hochzeit zu Kana (2, 1/60 [~ Joh. 2, 1/11]; Livrea, Canto B 76/92 [das Wunder wird von Shorrock, Myth 58/71 metaphorisch interpretiert: die Vorlage (Joh.-Ev.) = das jüd. Wasser; die Paraph. Joh. = der Wein]); die Nikodemus-Episode u. das letzte Zeugnis des Täufers (B. 3 [~ Joh. 3]; M. Cutino, Structure de la composition et exégèse dans la Paraphrase de l'Évangile de s. Jean de N. de Panopolis: RevÉtAug 55 [2009] 225/46: nach N. ist es ein Zeichen der Orthodoxie, die Inkarnation des Logos mit geistigen Augen sehen zu können); die Heilungen des Sohnes des königlichen Beamten (4, 207/54 [~ Joh. 4, 46/54]; D. Accorinti, Strutture narrative e retoriche nella Parafrasi di Nonno: La Narrativa cristiana antica = Studia Eph. Augustinianum 50 [Roma 1995] 414/22; M. Caprara, Nonno di Panopoli. Parafrasi del vangelo di San Giovanni. Canto IV [Pisa 2005] 40/5) u. des Gelähmten am Teich Bethesda (4, 1/56 [~ Joh. 4, 1/15]; Agosti, Parafrasi 52/70: N. biete eine Taufexegese); die sog. ‚Brotrede' (6, 105/81 [~ Joh. 6, 26/59]; L. S. B. MacCoull, Nonnus [and Dioscorus] at the Feast: Géants 489/500, die für eine liturgische Bestimmung der Paraph. Joh. plädiert); die Lazaruserweckung (11, 1/180 [~ Joh. 11, 1/44]; Accorinti, Strutture aO. 422/31); die Salbung in Bethanien (12, 7/16 [~ Joh. 12, 1/3]; C. Greco, La cena di Betania e l'Ultima Cena. Esegesi cristiana e motivi dionisiaci in Par. M 7/16: Audano 43/55); die Fußwaschung (13, 17/77 [~ Joh. 13, 4/17]; C. Greco, Nonno di Panopoli. Parafrasi del vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo [Alessandria 2004] 17/21; L. S. B. MacCoull, The mandatum, the body, and love in Nonnus' Paraphrasis 13: JournEarlChrStud 59 [2007] 1/9); die Weinreben-Metapher (15, 1/19 [~ Joh. 15, 1/5]; M. Caprara, La ‚vite parlante' di Par. XV 1/19: Audano 57/66 [zur Auslassung des johanneischen Adjektivs ἀληθινή bemerkt Shorrock, Myth 75, dass N. hier andeutet, dass ‚the truth may lie elsewhere']); die Beschreibung der Laternen im Garten Getsemani (18, 16/24 [~ Joh. 18, 3]; Livrea, Canto XVIII 48/51); der Zweifel des

Thomas (20, 103/35 [~ Joh. 20, 24/9]; Whitby, Bible 201/7).

d. Christliche u. profane Literatur. Die christl. Hauptvorbilder der Paraph. Joh. nennt Golega 116/42. Außer dem Komm. zum Joh.-Ev. des Cyrill. v. Alex., der für N. wichtig war, den Homilien des Joh. Chrys. u. dem Komm. zum Joh.-Ev. des Theodor v. Herakleia hat der Dichter die Synoptiker, wahrscheinlich auch eine Evangelienharmonie, u. die Gedichte Gregors v. Naz. (vgl. C. Simelidis, Selected poems of Gregory of Nazianzus [2009] 60_{138}) verwendet. Von der profanen Literatur begegnen Anklänge an *Homer, *Hesiod, die Vorsokratiker (vgl. Accorinti, Parafrasi 119f), Kallimachos (bes. ‚Hekale', welche die Lazarusepisode beeinflusste [K. Spanoudakis, Rez. zu A. S. Hollis, Callimachus. Hecale: BMCR 2009.10.02 (e-Veröff.)]), Apollonios Rhodios, die bukolische Dichtung, Oppian der Halieutiker, Synesios (vgl. Agosti, Parafrasi 325. 434) u. die neuplatonische Lit. (De Stefani 18/20). Das Verhältnis Nachahmer / Nachgeahmter zu Proklos (Golega 102f; Agosti, Parafrasi 105; G. Zuntz, Griech. philosophische Hymnen [2005] 152f plädiert für eine Abhängigkeit des Proklos von N. [Hymn. 1, 34 ~ Paraph. Joh. 1, 106; 5, 171]), Eudokia (Agosti, Parafrasi 441f) u. PsApollinarios (C. De Stefani, La Parafrasi di Giovanni di Nonno e la Metafrasi dei Salmi dello Ps.-Apollinare: Audano 1/16) ist problematisch.

e. Heidnisches in der Paraphrase? Einige heidn. Allegorien in der Paraph. Joh. (*Aion, die Horen, die Physis, Hades, Lethe u. Helios) wurden von Golega 63/7 identifiziert. N. scheint auch die Kontrastimitation (zum Begriff Thraede 1039/41) zu verwenden (Belege mit Lit. bei Agosti, Parafrasi 73/94; vorsichtig Matzner 135f), zB. die Heilung des Gelähmten / die Asklepioswunder (4, 1/56); das geistige (christl.) / blutige (jüd. [oder heidn.?]) Opfer (4, 89/118 [zum Gegensatz von Christen u. den ‚anderen' vgl. Matzner 141]); das Wandeln Jesu auf dem See / der Isis- u. Sarapis-Kult (6, 75/83); die Heilung des Blindgeborenen / die Asklepioswunder (B. 9); die Lazaruserweckung / die heidn. *Auferstehungen, besonders der *Mythos von Isis u. Osiris (11, 1/180); die zwei Erscheinungen des Auferstandenen vor den *Jüngern / die Erscheinung des Hermes (20, 84/135; Accorinti, Parafrasi 39/41. 218; zur Allegorie Hermes-Christus vgl. auch Miguélez Cavero, Appearance aO. [o. Sp. 1112] 574). Aber die Ambivalenz der Paraph. Joh., ihr primäres Schwanken zwischen dem Dionysischen u. dem Christl. (zur Auseinandersetzung Jesu mit Dionysos im Joh.-Ev. P. Wick, Jesus gegen Dionysos?: Biblica 85 [2004] 179/98), d. h. der klass. u. christl. Kultur, soll nicht so sehr als eine Gegenüber-, sondern vielmehr als eine Nebeneinanderstellung der zwei Sphären, deren Verhältnis nicht durch eine Trennungslinie bestimmt ist, betrachtet werden (vgl. Shorrock, Myth 78. 120/3).

C. Rezeption. Die Geschichte der Rezeption des N. beginnt im 5. Jh. mit dem neuplatonischen Dichter Pamprepios (vgl. Miguélez Cavero 83/5), dessen erhaltene Fragmente sich möglicherweise an die Dichtung des N. anlehnen, u. mit *Musaios (um 470/510), dem Vf. des Epyllions ‚Hero u. Leander', der von N. sprachlich stark beeinflusst wurde. Ob der lat. Dichter *Dracontius N. gelesen hat (Romul. 6, 17 ~ Dion. 13, 84f; Romul. 7, 19f ~ Dion. 47, 271/3), bleibt ungewiss (vgl. L. Galli Milić, Blossii Aemilii Dracontii. Romulea VI/VII [Firenze 2008] 69_{212}. 121). Kenntnis des Dichters ist jedoch für einige epigraphische Gedichte des 5./6. Jh. vorauszusetzen (E. Magnelli, Su un epigramma greco tardoantico da Scitopoli: ZsPapEpigr 152 [2005] 57/60; G. Agosti, Literariness and levels of style in epigraphical poetry of Late Antiquity: K. Carvounis / R. Hunter [Hrsg.], Signs of life? Studies in later Greek poetry [Victoria 2008] 191/213). Kolluthos v. Lykopolis, der unter Anastasios I (491/518) lebte, zeigt in seinem mythologischen Epos über den Raub der Helena Einflüsse von Sprache u. Stil des N. Noch zZt. des Kaisers Anastasios wirkte ein anderer Nachahmer des N., der ägypt. Dichter Christodoros v. Koptos, Vf. u. a. einer Beschreibung der Statuen im Zeuxippos-Gymnasium zu *Konstantinopel in 416 Hexametern u. einiger Epigramme (Anth. Gr. 7, 697f; 9, 656 [?]; vgl. F. Tissoni, Cristodoro [Alessandria 2000] 30/6). Offenbar zeichnen sich Spuren der Kenntnis des N. in justinianischer Zeit ab: Dioskoros v. Aphrodito, Agathias, Joh. v. Gaza u. Paulos Silentiarios (M.-Ch. Fayant, Paul le Silentiaire héritier de N.: Géants 583/92; C. De Stefani, Paulus Silentiarius. Descriptio Sanctae Sophiae. Descriptio ambonis [2011] XXVI) haben mehr oder weniger den Stil u. die Verse des Dichters nachgeahmt. Im 7. Jh. begegnet man bei Georgios

Pisides, der zZt. Kaiser Herakleios' (610/41) lebte, sprachlichen Anklängen an die Dion. u. die Paraph. Joh., u. in seinem Gedicht De vita humana spiegelte er wahrscheinlich eine ‚ideologische Lektüre' des indischen Feldzuges des Dionysos (Gonnelli 11/3) wider. Weitere N.reminiszenzen findet man im 9./10. Jh. in einigen Epigrammen des 15. Buches der Anth. Gr.: 15, 12 (Leon Philosophos); 15, 13 (Konstantinos Sikulos); 15, 28 (Anastasios); 15, 40 (Kometas); F. Tissoni, Il Tardoantico a Bisanzio. La ricezione della poesia tardoantica in alcuni epigrammi bizantini del IX/X secolo tràditi nel XV libro dell'Anthologia Graeca: Géants 621/35. Für das Nachleben des N. in Lit. u. Kunst (zum Elfenbeinkästchen aus Veroli [10. Jh.] vgl. C. Vanderheyde, La danse dans l'art byz.: Ktema 32 [2007] 164/6), von der Spätantike bis in die Gegenwart, steht bei Gonnelli 7/40 u. Hernández de la Fuente 227/46 reiches Material zur Verfügung.

D. Accorinti, Nonno di Panopoli. Le Dionisiache 4 (canti XL/XLVIII) (Milano 2004); Nonno di Panopoli. Parafrasi del vangelo di S. Giovanni. Canto XX (Pisa 1996); Poésie et poétique dans l'œuvre de N. de Panopolis: P. Odorico / P. A. Agapitos / M. Hinterberger (Hrsg.), ‚Doux remède ...'. Poésie et poétique à Byzance (Paris 2009) 67/98. – G. Agosti, Nonno di Panopoli. Le Dionisiache 3 (canti XXV/XXXIX) (Milano 2004); Nonno di Panopoli. Parafrasi del vangelo di S. Giovanni. Canto quinto (Firenze 2003). – S. Audano (Hrsg.), Nonno e i suoi lettori (Alessandria 2008). – H. Bogner, Die Religion des N. v. Panopolis: Philol 89 (1934) 320/33. – A. Cameron, Poets and pagans in Byz. Egypt: R. S. Bagnall (Hrsg.), Egypt in the Byz. world 300/700 (Cambridge 2007) 21/46. – P. Chuvin, Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de N. de Panopolis (Clermont-Ferrand 1991). – P. Collart, N. de Panopolis. Études sur la composition et le texte des Dionysiaques (Le Caire 1930). – C. De Stefani, Nonno di Panopoli. Parafrasi del vangelo di S. Giovanni. Canto I (Bologna 2002). – W. Fauth, Eidos Poikilon. Zur Thematik der Metamorphose u. zum Prinzip der Wandlung aus dem Gegensatz in den Dionysiaka des N. v. Panopolis (1981). – Des Géants à Dionysos, Festschr. F. Vian (Alessandria 2003). – D. Gigli Piccardi, Metafora e poetica in Nonno di Panopoli (Firenze 1985); Nonno di Panopoli. Le Dionisiache 1 (canti I/XII) (Milano 2003). – J. Golega, Stud. über die Evangeliendichtung des N. v. Panopolis. Ein Beitrag zur Gesch. der Bibeldichtung im Altertum (1930). – F. Gonnelli, Nonno di Panopoli. Le Dionisiache 2 (canti XIII/XXIV) (Milano 2003). – A. González i Senmartí, En torno al problema de la cronología de Nono. Su posible datación a partir de testimonios directos e indirectos: Universitas Tarraconensis, Filología 2 (1977/80) 25/160. – D. Hernández de la Fuente, ‚Bakkhos Anax'. Un estudio sobre Nono de Panópolis (Madrid 2008). – N. Hopkinson (Hrsg.), Studies in the Dionysiaca of Nonnus = ProcCambrPhilolSoc Suppl. 17 (Cambridge 1994). – R. Keydell, Art. N. nr. 15: PW 17, 1 (1936) 904/20. – E. Livrea, Nonno di Panopoli. Parafrasi del vangelo di S. Giovanni. Canto B (Bologna 2000); Nonno di Panopoli. Parafrasi del vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII (Napoli 1989); Il poeta ed il vescovo. La questione nonniana e la storia: Prometheus 13 (1987) 97/123. – S. Matzner, Christianizing the epic - Epicizing christianity. Nonnus' paraphrasis and the Old-Saxon Heliand in a comparative perspective. A study in the poetics of acculturation: Millennium 5 (2008) 111/45. – L. Miguélez Cavero, Poems in context. Greek poetry in the Egyptian Thebaid 200/600 AD (Berlin 2008). – M. Riemschneider, Der Stil des N.: D. Irmscher (Hrsg.), Aus der byzantinist. Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik = BerlByzArb 5 (1957) 46/70. – Th. A. Schmitz, N. u. seine Tradition: S. Alkier / R. B. Hays (Hrsg.), Die Bibel im Dialog der Schriften = Ntl. Entwürfe zur Theol. 10 (2005) 195/216. – R. Shorrock, The challenge of epic. Allusive engagement in the Dionysiaca of Nonnus (Leiden 2001); The myth of Paganism. Nonnus, Dionysus and the world of Late Antiquity (London 2011); Nonnus: J. M. Foley (Hrsg.), A companion to ancient epic (Malden 2005) 374/85. – K. Smolak, Beiträge zur Erklärung der Metabole des N.: JbÖstByz 34 (1984) 1/14. – V. Stegemann, Astrologie u. Universalgeschichte. Stud. u. Interpretationen zu den Dionysiaka des N. v. Panopolis (1930). – M. String, Unters. zum Stil der Dionysiaka des N. v. Panopolis, Diss. Hamburg (1966). – K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 983/1042. – F. Vian, Les cultes païens dans les Dionysiaques de N. Étude de vocabulaire: RevÉtAnc 90 (1988) 399/410; ΜΑΡΤΥΣ chez N. de Panopolis. Étude de sémantique et de chronologie: RevÉtGr 110 (1997) 143/60; N. de Panopolis. Les Dionysiaques 1. Chants I/II^2 (Paris 2003); Théogamies et sotériologie dans les Dionysiaques de N.: JournSav 1994, 197/233. – A. Villarrubia Medina, La ‚Paráfrasis a Juan' de Nono de Panópolis. Cuestiones previas y notas generales: Habis 37 (2006) 445/61. – M. Whitby, The bible hellenized. Nonnus' paraphrase of St. John's gospel and ‚Eudocia's' Homeric centos: J. H. D. Scourfield (Hrsg.), Texts and culture in Late Antiquity. Inheritance, authority, and change

(Swansea 2007) 195/231; From Moschus to Nonnus. The evolution of the Nonnian style: Hopkinson 99/155. – A. WIFSTRAND, Von Kallimachos zu N. Metrisch-stilistische Unters. zur späteren griech. Epik u. zu verwandten Gedichtgattungen (Lund 1933). – H. WÓJTOWICZ, Studia nad Nonnosem (Lublin 1980).

Domenico Accorinti.

Norea.

I. Zur Gestalt der Norea. N. ist eine weibliche Figur der mythologisch orientierten sethianischen *Gnosis (II). Innerhalb des sethianischen *Mythos erscheint sie sowohl als Schwester-Gemahlin des dritten Sohnes Adams u. Evas, Seth (Gen. 4, 25), als auch als Frau (?) bzw. Widerpart Noahs (*Noe) in der Sintflutgeschichte (ebd. 6, 18), ist aber selbst nicht biblisch belegt. Sie trägt zudem Züge der himmlischen Sophia.

II. Namensformen. Die konkrete Form des Namens N. variiert innerhalb der Überlieferung stark, selbst innerhalb einzelner Schriften: Nōrea (Hypost. arch.: NHC II 92, 21. 32; 93, 6; Norea: ebd. IX 27, 21), Ōrea (ebd. II 92, 14), Norea (IX 29, 3), Nōraia, Ōraia (Orig. mund.: II 102, 11. 25), N. (Iren. haer. 1, 30, 9 [lat.]), Ὡραία, Νωρία (Epiph. haer. 39, 5, 2; 26, 1, 3 [GCS Epiph. 2, 75; 1, 275]), Nhūraitā (mandäisch: Ginza R 2, 1, 121 [dt. Übers.: 46 Lidzbarski]). Nach der weithin anerkannten Ableitung von Pearson, Figure 84/94 hat als Hintergrund der hebr. Eigenname Naʿamah zu gelten (zu diesem vgl. Gen. 4, 22 u. 1 Reg. 14, 21). Die Bedeutung des Namens ist ‚lieblich, angenehm'; das griech. Äquivalent ist ὡραῖος, ὥριος, -α. Durch Übersetzung wäre demzufolge aus Naʿamah Nōrea / Ōrea geworden. Für diese Ableitung spricht die Einbettung der Gestalt der N. in umgedeutete jüdische Überlieferung innerhalb des gnost. Mythos, wie er vor allem in den Nag-Hammadi-Texten begegnet. Nach PsPhilo lib. ant. bibl. 1, 1 (SC 229, 60) heißen die ersten vier Kinder Adams Kain, Noaba, Abel u. Seth. Noaba wiederum erklärt Pearson, Figure 91 als Verschreibung von Νοεμά = Naʿamah. Gen. Rabbah 23, 3 zu Gen. 4, 22 (dt. Übers.: Wünsche, BR 1, 2, 107) findet sich die Auffassung, die Gen. 4, 22 erwähnte Kainitin Naʿamah sei identisch mit der Frau Noahs (ebd. 6, 18). Epiph. haer. 26, 1, 4/9 (GCS Epiph. 1, 275f) berichtet wiederum von einer gnost. Tradition, wonach Nōria als Frau Noahs dreimal die Arche verbrannte. Die Vorstellung, dass Noahs Frau im Bunde mit dem Teufel den Bau der Arche zu verhindern suchte, findet sich auch in mittelalterlichen jüdischen Legenden. Tendenziell wird Naʿamah in der jüd. Tradition negativ bewertet, was einer positiven Umdeutung gemäß dem Prinzip der Protestexegese in gnostischen Texten korrespondieren würde. Bei den Mandäern heißt die Frau Noahs Nhūraitā (Ginza R 2, 1, 121 [dt. Übers.: 46 Lidzbarski]). Erwähnenswert ist weiterhin Boussets vor Entdeckung der Nag-Hammadi-Texte erwogene Ableitung des Namens von hebräisch naʿarah, ‚Jungfrau' (Hauptprobleme der Gnosis [1907] 14_2), was gut zur Bezeichnung N.s als Jungfrau Hypost. arch.: NHC II, 92, 2f passt. Zu erwähnen ist noch die Existenz einer in Noricum verehrten Muttergottheit namens Noreia, die auch Züge der in der Spätantike allgegenwärtigen Isis trägt (H. v. Petrikovits, Art. Noreia: PW 17, 1 [1936] 963/7). Auch wenn direkte Verwandtschaft unwahrscheinlich ist, können Wechselwirkungen auf Grund der Namensähnlichkeit nicht gänzlich ausgeschlossen werden.

III. Norea in gnostischen Mythen. a. Die ‚Hypostase der Archonten' (NHC II, 4). Wie Kaiser 271f nachgewiesen hat, ist N. die eigentliche Hauptgestalt in der ‚Hypostase der Archonten'. In der Reihe der ersten vier Kinder Adams u. Evas erscheint sie, in aufsteigender Linie, als letzte. Während Kain als Erstgeborener der Vergewaltigung der irdischen Eva durch die Archonten entstammt, ist N. eine Art gottgezeugter Jungfrau (NHC II 91, 34/92, 2). Als ‚Jungfrau, die die Mächte nicht besudelt haben' (ebd. 92, 2f), übertrifft sie sogar ihre Mutter Eva. Sie u. ihr Bruder Seth sind die Stammeltern der (wahren) Menschheit, wobei auf Seth ein vergleichsweise geringes Gewicht liegt. Wie ihre Mutter Eva versuchen die Archonten,

auch N. zu verführen u. zu vergewaltigen, scheitern aber, da Elelēth, der vierte Erleuchter (φωστήρ) des sethianischen Systems, ihr zu Hilfe eilt. Der gesamte Schlussteil der ‚Hypostase der Archonten' (ebd. 93, 2/97, 21) ist ein Offenbarungsdialog zwischen Elelēth u. N., in dem sie über Ursprung u. Wesen der Archonten, besonders Samaēl, Sabaōth u. Jaldabaōth, die Eigenmächtigkeit der Sophia, durch die die Schöpfung in Gang gesetzt wird, sowie Ursprung u. Schicksal der Kinder des Lichts (= das ‚königslose Geschlecht', Selbstbezeichnung der Sethianer: 97, 4f) unterrichtet wird. Unterbrochen wird die in sich geschlossene Erzählung von N.s Geburt bis zur Offenbarung durch Elelēth von einem kurzen Einschub (92, 3/18) über die Sintflut, in der N. als Widerpart Noahs die Arche durch ihren Atem verbrennt. Dass sie als Noahs Frau aufgefasst wird, ist nicht ersichtlich; es dürfte aber eine außerbibl. jüd. Tradition zu Grunde liegen, in der die Akteurin Naʿamah heißt.

b. Die ‚Ode über Norea' (NHC IX, 2). Der kurze, titellos überlieferte poetische Text wird in der Forschung nach seiner Hauptgestalt, N., mit leicht variierenden Titeln bezeichnet (‚Ode über N.', The thought of N., Noréa). Er beginnt mit einer Anrufung der oberen Lichtwelt durch N.; anschließend wird ihre Erhörung u. Aufnahme ins Pleroma berichtet. Zur Situation, in der die Anrufung geschieht, wird nichts gesagt; diese würde aber zur Verfolgung N.s durch die Archonten, wie sie in der ‚Hypostase der Archonten' beschrieben wird, passen. Anders als dort, werden hier alle vier Erleuchter des sethianischen mythologischen Systems als ihre Helfer bezeichnet. Vgl. C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 579.

c. ‚Vom Ursprung der Welt' (NHC II, 5). Die ebenfalls titellos überlieferte, mit der ‚Hypostase der Archonten' verwandte Schrift, verweist an zwei Stellen auf Texte, die N. im Titel führen: ‚Das erste Buch (βίβλος) der Nōraia' (NHC II 102, 10f) u. ‚Der erste Logos der Ōraia' (ebd. 102, 24f). Dass es sich bei einer der erwähnten Schriften um die ‚Ode über N.' handelt, ist wegen des angedeuteten Inhalts unwahrscheinlich, dass es sich bei ihnen um (hypothetische) Quellenschriften der Hypostase der Archonten handelt, ist spekulativ. Nicht ausgeschlossen werden kann, dass die genannten Titel fiktive Schriften sind, wofür vielleicht die allzu präzisen Angaben sprechen, die ja suggerieren, dass es neben dem ersten Buch bzw. Logos noch weitere gebe.

IV. Auseinandersetzung bei den Kirchenvätern. a. Irenäus. Innerhalb seines Referates über die Ophiten u. Sethianer berichtet Iren. haer. 1, 30, 9 über die Zeugung von Seth u. N. (‚gemäß der Vorsehung der Prounikos'), von denen die übrigen Menschenmengen (im Unterschied zu den Nachkommen Kains) abstammten. Dies deckt sich mit der Darstellung in der ‚Hypostase der Archonten'.

b. Epiphanius v. Salamis. Er erwähnt N. an zwei Stellen. Nach haer. 26, 1, 4/9 (GCS Epiph. 1, 275f) sähen den *Nikolaiten nahestehende Gnostiker in Nōria die Frau Noahs, die die Arche dreimal verbrannt habe, da Noah, der den Archonten gehorchte, sie, die Anteil an der Offenbarung der oberen Welt hat, nicht einlassen wollte. Dies erinnert stark an die Sintflutepisode der ‚Hypostase der Archonten' (NHC II 92, 3/18). Epiph. haer. 26, 1, 3 (GCS Epiph. 1, 275f) bezieht sich ausdrücklich auf ein Buch namens Nōria u. referiert anschließend die gnost. *Etymologie des Namens, der über aramäisch nura, ‚Feuer', auf Pyrrha zurückgehe. Mit der Gleichsetzung N.s mit Pyrrha ist wiederum eine Anknüpfung an die griech. Sintfluterzählung um *Deukalion u. Pyrrha gegeben; ebd. 26, 1, 6 (1, 276) weist dies zurück mit dem Verweis darauf, der Name von Noahs Frau habe nicht Nōria, sondern Barthenōs gelautet (vgl. Jub. 4, 28). – In einer gegen die Sethianer gerichteten Passage bestreitet Epiph. haer. 39, 5, 2f (GCS Epiph. 1, 75) deren Auffassung, Seths Frau habe Hōraia geheißen, mit dem Verweis darauf, dass andere Sekten unter Hōraia eine Macht (δύναμις) verstünden. Ihr Name sei vielmehr Azura gewesen (ebd. 39, 6, 4 [1, 76] unter Bezugnahme auf Jub. 4, 9/11).

c. Filastrius. Zu der Angabe des Epiphanius, einige Sekten verehrten N. als Macht, passt die Notiz bei Filastr. haer. 33 (CCL 9, 231f), wonach bei den Nikolaiten Barbelo u. Noria gemeinsam verehrt werden.

B. Barc / M. Roberge, L'hypostase des archontes / N. = Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes 5 (Québec 1980). – U. U. Kaiser, Die Hypostase der Archonten = TU 156 (2006). – B. Layton, Nag Hammadi Codex II, 2/7 = NHStudies 20f (Leiden 1989). – B.

PEARSON, The figure of N. in Gnostic literature: ders., Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity (Minneapolis 1990) 84/94; Revisiting N.: K. King (Hrsg.), Images of the feminine in Gnosticism (Harrisburg 2000) 265/75.

Uwe-Karsten Plisch.

Noricum s. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 147/89.

Norm s. Nomos: o. Sp. 978/1106.

Nosos s. Krankheit: o. Bd. 21, 966/1006.

Notarius s. Kurzschrift: o. Bd. 22, 541/5.

Notitia dignitatum.

A. Allgemeines. Die N. d. (vollständiger Titel: Notitia dignitatum omnium tam civilium quam militarium) ist ein Verzeichnis der durch den Kaiser zu besetzenden zivilen u. militärischen Ämter mit Abbildungen der Insignien der Beamten (*Hofbeamter) u. der Schildzeichen der Truppenteile. Weiterhin verzeichnet die N. d. Einzelheiten der örtlichen militärischen u. zivilen Dienststellen im späten 4. u. frühen 5. Jh. Die N. d. umfasst eine Notitia occidentis (N. d. occ.) für den westl. u. eine Notitia orientis (N. d. or.) für den östl. Teil des Röm. Reiches. Zur gleichen Quellengattung gehören die Verzeichnisse der Notitia urbis Constantinopolitanae, des Laterculus Veronensis, des Laterculus Polemii Silvii u. der Notitia Galliarum, die in einer Handschrift mit der N. d. überliefert sind (Seeck X).

I. Datierung. Beide N. d. werden in die Zeit zwischen dem Ende des 4. u. dem Anfang des 5. Jh. datiert; die jeweils genaue Datierung ist umstritten. Die N. d. wurden vom primicerius notariorum, einem der höchsten Beamten der zweiten Rangklasse im Rang eines spectabilis, benutzt (N. d. occ. 16; N. d. or. 18). Da es zwei primicerii gab, einen in *Konstantinopel u. einen in Rom, wurde die N. d. occ. vor allem vom röm. primicerius verwendet, während der primicerius in Kpel sich eher auf die N. d. or. stützte. Die erhaltene Version der N. d. stammt aus dem Westen. Sie umfasst ein ‚Arbeitsexemplar' der N. d. occ., wie es vom primicerius u. seinen Beamten benutzt wurde, u. ein Exemplar der N. d. or., die als unkommentierte Kopie wohl die Funktion eines Referenzwerkes besaß (Bury 133; Brennan 164/6). Folglich muss die N. d. or. in der vorliegenden Form älter sein, da sie nicht länger aktualisiert wurde, nachdem sie im Westen angekommen war, während die N. d. occ. offensichtlich weiterhin revidiert wurde, wenn Änderungen in der Verwaltung eintraten. Nach langer Diskussion (Jones 1417/28; Mann 8; Brennan 165f; Kulikowski 372) scheint sich zur Frage der Datierung folgender Konsens ergeben zu haben: Die N. d. or. spiegelt die Situation im Osten zwischen 386 u. 396 wider u. die N. d. occ. diejenige im Westen um 419, jedoch nicht später als 425.

II. Funktion. Auf den ersten Blick scheint die N. d. ein Verwaltungshandbuch zum Gebrauch der primicerii zu sein, das die offizielle Liste der zivilen u. militärischen Ämter enthielt (auch wenn alle Staatsbeamten im spätröm. Reich zu den militiae zählten). Claud. carm. min. 25, 85 findet sich der einzige literarische Beleg für die speziellen Pflichten eines primicerius bezüglich einer notitia: cunctorum tabulas adsignat honorum. Die primicerii u. ihre Mitarbeiter benutzten die N. d. bei der Vorbereitung der Ernennungsurkunden für neue Staatsbeamte. Neben der Ämterliste enthält die N. d. Informationen über die Einteilung des Reiches in Präfekturen, Diözesen u. Provinzen aE. des 4./Anf. des 5. Jh. Diese Unterteilungen bildeten den Hintergrund, vor dem die Ämterhierarchie für die primicerii deutlich wurde. Weiterhin enthält die N. d. Abbildungen der Insignien der verschiedenen Ämter u. der Schildzeichen der im Reich stationierten Truppenteile. Diese Informationen waren notwendig, da die Ernennungsurkunden, die die primicerii den berufenen Beamten aushändigten, eine Liste aller Ämter u. Militäreinheiten enthalten musste, die

dem jeweiligen Amtsinhaber unterstellt waren. Lange Zeit wurde die N. d. daher als Dokument mit rein administrativer Funktion angesehen (Jones 1417; Bury), jüngere Studien (Kulikowski; Brennan) verweisen dagegen eher auf den historischen u. ideologischen Wert des Werkes. Besonders Brennan betont, dass die N. d., wenn sie als Ganzes u. nicht nach dem Aussagegehalt ihrer einzelnen Abschnitte beurteilt würde, im Wesentlichen propagandistische Bedeutung habe, da sie die Einheit des Reiches zu einer Zeit betonte, als diese durchaus nicht mehr selbstverständlich war (ebd. 166/9). Denn im frühen 5. Jh. war die Einheit des Reiches, besonders im Westen, durch Invasionen von Goten, Vandalen, Alanen u. Sueben gefährdet. Insofern spiegelt die N. d. den Versuch wider, den schwindenden Einfluss des röm. Machtapparates in einigen westl. Teilen des Reiches zu leugnen (ebd. 148). In diesem Sinne bedeutet die N. d. eine Fortschreibung der glorreichen röm. Vergangenheit. – Unabhängig von den verschiedenen Interpretationen bleibt die N. d. eine wichtige Quelle für den Zustand der spätröm. Provinzialregierung, da sie Angaben über die Ämter u. das Personal der praefecti praetorii, vicarii, comites u. duces enthält, sowie über die verschiedenen Arten von Statthaltern wie proconsules, consulares, correctores u. praesides (D. Slootjes, The Governor and his subjects in the later Roman empire [Leiden 2006] 16/25). Außerdem ist die N. d. für die Militärgeschichte des spätröm. Reiches von großer Bedeutung, da sie viele Informationen über das spätantike Heer u. seine Legionen bietet (Hoffmann).

III. Manuskript. a. Überlieferung. Die N. d. ist in mehreren illustrierten Kopien erhalten (B. Zimmermann, Art. Illustration: o. Bd. 17, 967f). Der Codex Spirensis enthielt neben fünf anderen Texten die reich bebilderte karolingische Kopie eines spätröm. Originals der N. d. (Seeck X; M. D. Reeve, N. d.: L. D. Reynolds [Hrsg.], Texts and transmission. A survey of the Latin classics [Oxford 1993] 253/7), ist heute aber verloren. Im Juni 1550 befand er sich in der Dombibliothek zu Speyer. Seit 1672 ist der Codex nicht mehr nachweisbar; wahrscheinlich wurde er zerlegt u. zum Binden anderer Dokumente verwendet (Berger 1/24). Die Kopien ‚M', ‚L', ‚O' u. ‚P' des Spirensis sind von großer Bedeutung für die Beurteilung der Abbildungen, die schon zum Original der N. d. gehört haben (Alexander; Reeve aO.; Neira Faleiro mit ausführlicher Diskussion der Überlieferung der N. d.). Die Illustrationen im Münchner Manuskript M^2, das vom Spirensis abhängig ist, werden heute als diejenigen betrachtet, die den spätröm. Miniaturen besonders nahestehen (Codex Monacensis, ms. Clm 10291, fol. 178r/222r; unterschiedliche Theorien zur Technik des Übertragens der Miniaturen vom Spirensis zu M^2: Maier, Barberinus 1024/30; Berger 3/13; R. Grigg, Illustrations and text in the lost Codex Spirensis: Latom 46 [1987] 204/10). Wie Berger 184/90 gezeigt hat, entspricht die Darstellungsweise der Illustrationen des M^2 derjenigen anderer spätantiker Kunstwerke. So findet sich zB. die Abbildung der theca bei einigen Insignien in der N. d. (zB. or. 3. 20; occ. 2. 18) in gleicher Weise auf dem Asturius- u. dem Probianus-Diptychon wieder (Delbrueck, Dipt. 95/9 nr. 4; 250/6 nr. 65; literarischer Beleg bei Joh. Lyd. mag. 2, 14 [70 Wünsch]).

b. Illustrationen. Bei der Analyse der Illustrationen der N. d. im Manuskript M^2 stellen sich grundlegende Fragen hinsichtlich der Genauigkeit der Abbildungen sowie der Beziehung zwischen Text u. Bild. Die Abbildungen in M^2 gelten nach allgemeinem Konsens als Kopien einer spätantiken Serie von Illustrationen, auch wenn es schwierig bleibt zu bestimmen, wie genau die Kopien die Originalillustration der N. d. wiedergeben. Entweder gaben die Kopisten die Abbildungen so nah am Original wie möglich wieder oder sie fügten Elemente ihrer eigenen Zeit hinzu. Außerdem beeinflussten auch die künstlerischen Fertigkeiten der Kopisten den Grad der Genauigkeit der Kopien. Parallelen in der röm. Kunst des 4./5. Jh. können einen Anhaltspunkt für die Genauigkeit geben. So haben zB. die Schildzeichen der Tertii Theodosianii (N. d. or. 5 Schild nr. 24) u. der Cornutii (ebd. Schild nr. 9) Parallelen in den konstantinischen Reliefs des Konstantinsbogens (Grigg, Codicils 109; Speidel 72: Parallele auf einem Grabmonument in Aquileia). Indessen könnte der deutliche Unterschied in der Komplexität der Schildzeichen (deutlicher in der N. d. or. als in der N. d. occ.) ebenso auf einen Mangel an Genauigkeit zurückzuführen sein (s. unten). – Was die Bezüge zwischen Abbildungen u. Text betrifft, scheint es im Allgemeinen so zu

sein, dass die Darstellungen der Insignien, der codicilli mit Porträts u. der Schildzeichen der verschiedenen Legionen dem entsprechen, was der Text beschreibt, doch während es in einigen Fällen sehr genaue Bezüge gibt, bleiben diese in anderen Fällen eher vage (s. unten). Beispiele für direkte Bezüge finden sich in den Zeichnungen der Hoheitsgebiete der duces oder der Provinzen der Statthalter. Das Insigne des Dux Mesopotamiae zeigt Euphrat u. Tigris sowie die Namen einiger castella im zugehörigen Gebiet (Abb. 1; N. d. or. 36), während der

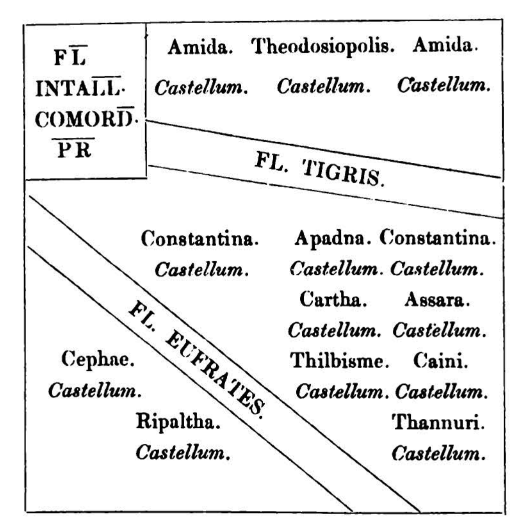


Abb. 1: Dux Mesopotamiae; N. d. or. 36. Nach Seeck 77.

*Nil in dem Insigne des Comes limitis Aegypti u. der des Dux Thebaidos (ebd. 28. 31) abgebildet ist, obwohl dies nicht den realen geographischen Gegebenheiten entspricht. Es verweisen aber nicht nur geographische Hinweise auf eine enge Beziehung zum Text. Die Insignien einiger der höchsten Verwaltungsbeamten enthalten Abbildungen ihrer ‚Arbeitsgeräte'. So zeigt das Insigne des comes largitionum (Abb. 2; ebd. 13) Lebensmittel u. Gefäße (für Wein) oder das Insigne des primicerius notariorum Schreibgeräte (ebd. 18). Ebenso verweisen einige der Schildzeichen direkt auf den Namen der Legion (zB. N. d. occ. 5 Schild nr. 122, das zu den Corniacenses gehört u. dessen Bild ein hornartiges Element zeigt). Die Personifikationen der Diözesen u. Provinzen sind dagegen eher unspezifische Abbildungen, da

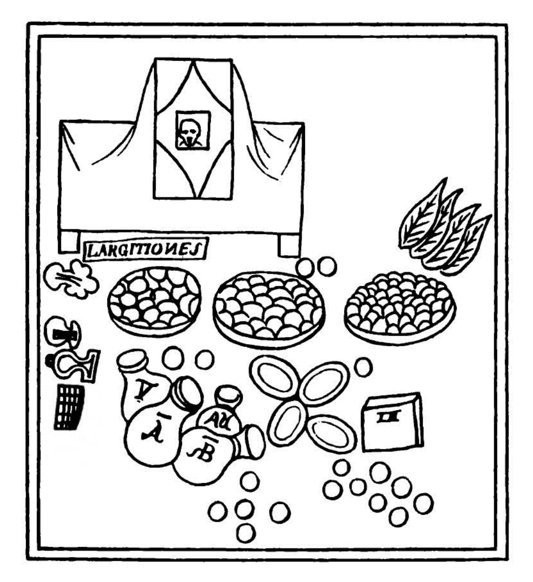


Abb. 2: Insignia viri illustris comitis largitionum; N. d. or. 13. Nach Seeck 35.

sie alle sehr ähnlich aussehen, u. es keine unterscheidenden Merkmale zur Bestimmung einzelner Provinzen gibt (Berger 37/9): Die Personifikationen von *Italia, Illyricum u. *Africa (N. d. occ. 2) sind weibliche Figuren, die eine Art Korb oder Schale mit Lebensmitteln tragen (eine Anspielung auf die cornucopia als wohlbekanntes Bild des Reichtums in der Antike).

1. Codicilli mit Porträts. Einundzwanzig codicilli in der N. d. tragen Porträts, wobei bei vier von ihnen der wohl für das Porträt reservierte Platz leer geblieben ist. Offenbar haben nur höhere Ränge wie die Prätorianerpräfekten, die magistri militum u. einige comites Insignien mit Porträts. Jedes dieser Porträts in der N. d. erscheint innerhalb eines rechteckigen Gegenstandes auf einem mit einem Tuch bedeckten Tisch. Im spätröm. Reich gab es traditionell mit Porträts versehene Objekte wie Holztafeln oder Elfenbeindiptychen (Grigg, Codicils 107f; K. Bowes, Ivory lists. Consular diptychs, Christian appropriation and polemics of time in Late Antiquity: Art History 24 [2001] 338/57). Nach O. Seeck (Art. Codicilli: PW 4, 1 [1900] 179f) u. Delbrueck, Dipt. 3/5 handelt es sich bei diesen rechteckigen Tafeln um die offiziellen codicilli der Amtssitze. Allerdings liefern die häufigen Erwähnungen von codicilli in den literarischen Quellen keine Er-

kenntnisse über Gestaltung u. Form dieser amtlichen Dokumente (Grigg, Codicils 114). Grigg diskutiert die Möglichkeit, dass es sich bei den rechteckigen Gegenständen mit Porträts lediglich um Kaiserbilder handelt (ebd. 114/8), kommt jedoch zu dem Schluss, dass mit größerer Wahrscheinlichkeit mit Kaiserporträts versehene codicilli dargestellt sind (ebd. 122). Auch wenn die Porträts keine Inschriften mit dem Namen eines Herrschers tragen, muss den Beamten klar gewesen sein, welchen Kaiser sie darstellten, obwohl die Porträts meist zu grob gezeichnet sind, als dass man individuelle Züge erkennen könnte.

2. Schildzeichen. Die insgesamt 265 Schildzeichen der N. d. sind, sowohl was die Art als auch die Qualität der Abbildung betrifft, sehr unterschiedlich ausgeführt. Es gibt detailliert ausgearbeitete Zeichen mit Darstellungen menschlicher u. göttlicher Gestalten oder Bilder von Tieren wie *Löwen oder wolfsähnlichen Kreaturen. Andere Zeichen sind nicht figürlich gestaltet, sondern bestehen nur aus einigen abstrakten Linien oder Kreisen. Entgegen der älteren Meinung, dass die Schildzeichen der N. d. als zuverlässiger Beleg für die Schildzeichen des spätantiken Heeres angesehen werden können, hat sich heute die Ansicht durchgesetzt, dass die Kopisten häufig keine deutliche Vorlage hatten u. daher vermutlich auch auf den eigenen Einfallsreichtum zurückgreifen mussten. Nach Grigg, Codicils u. ders., Inconsistency können die Schildzeichen uns höchstens einen allgemeinen Eindruck davon vermitteln, wie spätantike Insignien ausgesehen haben. Besonders in der N. d. occ. sind die Insignien u. vor allem die Schildzeichen von geringerer Qualität, da manche kaum u. in einigen Fällen sogar gar nicht dekoriert sind. Anstatt darin die Hand eines inkompetenten Malers zu sehen, nimmt Brennan 160 an, dass einige Muster nicht zufällig wegfielen, sondern dass der Illustrator des Originalmanuskripts sich bewusst entschied, die Zeichen einiger bedeutender militärischer Einheiten wiederzugeben u. andere, weniger wichtige, wegzulassen. Die Frage der Genauigkeit der Wiedergabe scheint nicht abschließend beantwortet werden zu können (s. oben).

B. Christliche Elemente. I. Text. Die Ämterliste in der N. d. stellt einerseits einen rein verwaltungstechnischen Katalog dar, in dem Fragen religiöser Ausrichtung erwartungsgemäß keine Rolle spielen. Andererseits könnte die Christianisierung des Röm. Reiches im 4./5. Jh. für das Verständnis der N. d. von Bedeutung sein. Die Verwaltungsstrukturen des Reiches wurden für die Strukturen der christl. Kirche weitgehend kopiert (F. Millar, A Greek Roman empire [Berkeley 2006] 133f; vgl. auch die Diskussion über die Interpretation der Notitia Galliarum, in der sich verschiedene Forscher zuletzt für eine christl. Erklärung ausgesprochen haben [Rivet 124; vgl. Harries 27]). Es gab Christen in der staatl. Verwaltung des spätröm. Reiches (K. L. Noethlichs, Art. Hofbeamter: o. Bd. 15, 1126/54: Liste der Ämter in der N. d. mit Belegen, ob diese mit Christen besetzt waren; Brennan 159 spricht sich für einen religiös neutralen Charakter der N. d. aus, die die Möglichkeit für Nichtchristen, ihr Amt in der staatlichen Verwaltung zu behalten, darstellt). Weiterhin kann eine Analyse der Abbildungen Details aufzeigen, die christl. Einfluss belegen. Diese erweist sich als kompliziert, da sie vor allem von modernen Interpretationsmethoden abhängt.

II. Illustrationen. Seit der Regierung *Constantinus' d. Gr. konnten Schildzeichen der Legionen christliche Motive darstellen (M. Clauss, Art. Heerwesen [Heeresreligion]: o. Bd. 13, 1109f). Vor allem das Labarum findet sich auf Münzen von konstantinischer bis in byzantinische Zeit. Die Schildzeichen in der N. d. zeigen indessen keinen Hinweis auf das Labarum. Die Darstellungen einiger geflügelter Figuren auf Insignien u. auf Schildzeichen könnten noch am ehesten als christliche Symbole gedeutet werden (Abb. 3: zweites Schild in der untersten Reihe; N. d. or. 5 Schild nr. 23; ebd. 6 Schilder nr. 14f; ebd. 15 beide Schilder; N. d. occ. 5 Schilder nr. 24. 39. 69; N. d. or. 45 divina providentia u. divina electio: clipeus mit Büste, jeweils von zwei geflügelten Figuren gehalten [zur Analyse der letztgenannten Bilder: Berger 134/41]; Brennan 157). In Anbetracht der zahlreichen Darstellungen von geflügelten Viktorien in der griech.-röm. Welt u. auch in jüdischen Traditionen liegt es zunächst nahe, die geflügelten Figuren in der N. d. ebenfalls als solche zu interpretieren. Grigg, Codicils 109 deutet einige dieser Figuren ebenfalls als traditionelle Viktorien mit Parallelen zB. auf der Basis der Arkadi-

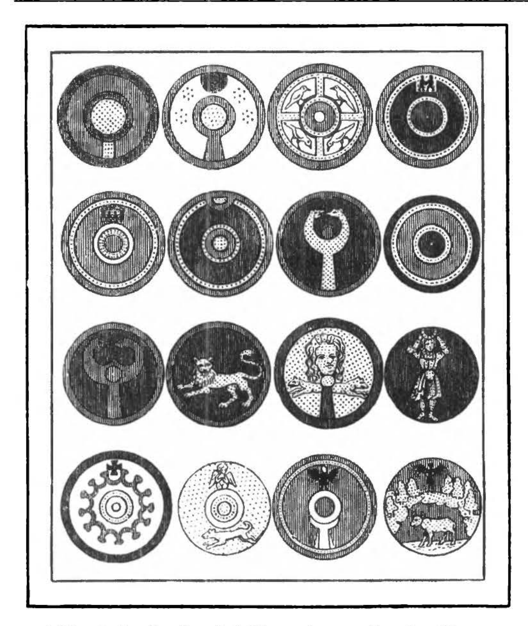


Abb. 3: Insignia viri illustris magistri militum praesentalis; N. d. or. 5. Nach Seeck 12.

ussäule in Kpel. Abhängig davon, inwieweit sich die Ikonographie der christl. Engel mit Flügeln im 5. Jh. schon etabliert hatte, stimmten diese mit der Erscheinung der geflügelten Viktorien überein (A. C. M. Beck, Genien u. Niken als Engel in der altchristl. Kunst [1936]; H. Krauss, Die Engel³ [2000] 79). Weiterhin wurden Engel als Teil des himmlischen Heeres angesehen (J. Michl, Art. Engel IV [christl.]: o. Bd. 5, 174); insofern wäre es nicht unangemessen gewesen, sie auf Schilden einer kaiserl. Legion abzubilden, die für einen Kaiser kämpfte, der als Repräsentant des christl. Gottes auf Erden galt. Die Interpretation der geflügelten Figuren hängt also davon ab, ob man die N. d. als reinen verwaltungstechnischen Katalog oder als ein ideologisch bedeutsames Dokument versteht (vgl. Beck aO.). In einem rein bürokratischen Schriftstück gäbe es keinen Anlass, die geflügelten Wesen für etwas anderes als die traditionellen Viktorien zu halten (Brennan 158 ist überzeugt, dass sowohl Text als auch Illustrationen der N. d. keinerlei christl. Spuren aufweisen). Ein ideologisch begründetes Verständnis der N. d. würde möglicherweise Raum dafür lassen, in ihnen Engel zu sehen. In einem Reich, das seit dem Beginn des 5. Jh. offiziell christlich geworden war, u. das in der N. d. als ein einheitliches Ganzes dargestellt werden sollte, könnte in ein Dokument von der Art der N. d. durchaus christliches Gedankengut eingeflossen sein. Das gleiche Argument könnte für die Münzen Theodosius' II gelten, der die Gesetze zur Zerstörung heidnischer Tempel erlassen hatte (Cod. Theod. 16, 10, 22/4 vJ. 423; 16, 10, 25 vJ. 435). Auf seinen Münzen gibt es Darstellungen geflügelter Figuren, jedoch erscheint es im Licht seiner Religionsgesetze kaum denkbar, dass Theodosius sich mit Viktorien abbilden ließ (zB. RomImpCoin 10 [1994] 256 nr. 217; 258 nr. 246f). Zu beachten ist, dass es Beispiele spätantiker Kunst gibt, bei denen Viktorien in einem Bild mit dem Labarum mit christlicher Inschrift erscheinen (zB. bei Honorius auf dem Probusdiptychon vJ. 406 [Volbach, Elfenbeinarb.³ Taf. 1]), u. Kunstwerke, bei denen geflügelte Figuren nebeneinander einmal als Engel, einmal als Viktorien fungieren (sog. Barberini-Diptychon, 2. Viertel 6. Jh. [ebd. Taf. 26 nr. 48]). Vor allem die Darstellung der Engel auf dem Barberini-Diptychon ähnelt der der geflügelten Figuren auf den Seiten der divina providentia u. divina electio in der N. d.

C. Die Notitia dignitatum im Verhältnis zu den Notitiae episcopatuum. So wie die N. d. für unsere Kenntnis der staatl. Verwaltung von Nutzen ist, so bietet das Corpus der sog. Notitiae episcopatuum (N. e.) Informationen über die Strukturen der frühchristl. Kirche. Die N. e. enthalten zwei verschiedene Arten von Listen: zum einen Listen der Konzilien, die die Unterschriften der teilnehmenden Bischöfe aufzeichnen u. datierbar sind, wie zB. die Listen der Konzilien von Nicaea (325), Sardica (342/43) oder Kpel (381), zum anderen verwaltungstechnische Listen, die die verschiedenen Bischofssitze nach geographischer u. hierarchischer Ordnung verzeichnen (J. Darrouzès, Tradition manuscrite et contexte historique: ders., N. e. ecclesiae Constantinopolitanae [Paris 1981] 3/198 [Edition: ebd. 204/421]; vgl. Jones 1451/61). Das älteste erhaltene Manuskript der letzteren Art von Listen ist die sog. Ekthesis des PsEpiphanius, die in die Herrschaftszeit des Heraclius (1. H. 7. Jh.) datiert werden kann, während die jüngste Handschrift aus dem Spät-MA stammt (E. Gerland, Die Genesis der N. e. 1 = Corpus notitiarum episcopatuum ecclesiae orientalis Graecae 1, 1 [Constantinopoli 1931] 16/8). Die meisten erhaltenen Listen der N. e. stam-

men aus der östl. Hälfte des spätröm. u. frühbyz. Reiches. Diese N. e. bieten uns Einblicke in die hierarchische Struktur der Kirche, da sie die Reihenfolge der kirchl. Amtsträger in den Listen festlegen: An oberster Stelle steht der Patriarch, es folgen die bedeutenderen Metropoliten, autokephale Metropoliten, Erzbischöfe u. zuletzt die einfachen Bischöfe (C. de Boor, Nachträge zu den N. e.: ZKG 12 [1891] 303/22. 519/34; 14 [1893] 573/99; Gelzer; Gerland aO.). Nach Gelzer 337 hatten diese Listen auch einen praktischen Nutzen, da sie zur Festlegung der Sitzordnung sowohl bei Konzilien als auch bei Zeremonien oder Festessen am kaiserl. Hof benutzt werden konnten. – Ein Vergleich der N. d. mit den Konzilienlisten des 4. Jh. im Corpus der N. e. zeigt, dass sich Verwaltungseinrichtungen u. -strukturen von Städten in der Organisationsstruktur der Kirche widerspiegeln (Gelzer; Jones 1451/61). Auch wenn in der jüngeren Forschung darauf hingewiesen wurde, dass in bestimmten Regionen oder Provinzen kirchliche Hierarchie u. Struktur nicht immer der Verwaltungsstruktur des Reiches entsprachen (Gerland aO. 1/4), ist dies wohl lediglich als Charakteristikum einer kirchl. Organisation anzusehen, die sich in den ersten Jhh. ihrer Existenz noch nicht vollständig etabliert hatte. Eine Untersuchung der Konzilsliste von Kpel vJ. 381 u. der N. d. or. (die zeitlich eng zusammenhängen) zeigt, dass sich in Bezug auf unsere Kenntnisse von der Organisation der spätröm. Gesellschaft hinsichtlich der kaiserl. Verwaltung u. der Kirche diese beiden Quellen in ihrer unterschiedlichen Art gegenseitig ergänzen. Während die N. d. einen Überblick über die leitenden Beamten, ihre Diözesen u. Provinzen u. die übrigen ihnen unterstellten Ämter u. Truppenverbände gibt, bieten die N. e. zusätzliche Details, da sie die Städte der einzelnen Provinzen auflisten (vgl. zB. die Liste der Provinzen N. d. or. 2 Insignia praefecti praetorio per orientem desiderantur mit der Konzilsliste von Kpel: Letztere verzeichnet über die östl. Provinzen hinaus, die beide fast gleichermaßen aufführen, auch die Städte dieser Provinzen, deren Bischöfe am Konzil teilgenommen haben [C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima [Oxonii 1907] 433/64]). Auch wenn die Konzilslisten nicht immer eine vollständige Aufstellung aller Provinzen oder Städte enthalten, da die Liste von der Anwesenheit der Bischöfe abhing, erweitert das gesamte Corpus der N. e. unsere Kenntnis der Strukturen des spätröm. Reiches (vgl. Jones 1451/61). Zusammenfassend kann man festhalten, dass sich im Allgemeinen die Strukturen der Kirche stark an den vorhandenen Verwaltungsstrukturen u. Einteilungen, wie Provinzhauptstädten u. -grenzen, Provinzialandtagen oder Diözesen orientierten, besonders deutlich in Ägypten, Africa u. Gallien (K. Lübeck, Reichseinteilung u. kirchl. Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4. Jh. [1901] 210; E. Herrmann, Ecclesia in re publica [1980] 52/70; Harries). Für die Christen, denen die herkömmlichen Verwaltungseinheiten vertraut waren, gab es keinen Grund zur Schaffung neuer Strukturen, wenn die bereits existierenden auch für die allgemeinen kirchl. Strukturen übernommen werden konnten (Lübeck aO. 16). So wurden zB. die Provinzhauptstädte, die die Sitze der Statthalter waren, meistens auch die Bischofssitze der Metropolitanbischöfe (vgl. Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 4 [1, 84f Beneševič, Syntagma], in dem festgelegt wird, dass es in jeder zivilen Provinz nicht mehr als einen Metropolitanbischof geben soll). Weiterhin konnte Harries 27f zeigen, dass die Notitia Galliarum, eine der seltenen westl. Listen, ursprünglich eine profane Liste des späten 4./frühen 5. Jh. war, die im 6. Jh. für kirchliche Zwecke adaptiert wurde (vgl. Rivet).

J. J. G. ALEXANDER, The illustrated manuscripts of the N. d.: Goodburn / Bartholomew 11/49. – T. D. BARNES, Claudian and the N. d.: Phoenix 32 (1978) 81f. – P. C. BERGER, The insignia of the N. d. (New York 1981). – P. BRENNAN, The N. d.: C. Nicolet (Hrsg.), Les littératures techniques dans l'antiquité romaine. Statut, public et destination, tradition = EntrFondHardt 42 (1996) 147/78. – J. B. BURY, The N. d.: JournRomStud 10 (1920) 131/54. – A. W. BYVANCK, Antike Buchmalerei. Der Kalender vJ. 354 u. die N. d.: Mnem 3. Ser. 8 (1940) 177/98. – B. M. DI DARIO, La N. d. Immagini e simboli del Tardo Impero Romano (Padova 2006). – H. GELZER, Zur Zeitbestimmung der griech. Notitiae episcopatuum: JbbProtTheol 12 (1886) 337/72. 529/75. – R. GOODBURN / PH. BARTHOLOMEW (Hrsg.), Aspects of the N. d. Papers presented to the conference in Oxford 1974 = BritArchReports Suppl. ser. 15 (Oxford 1976). – R. GRIGG, Portrait-bearing codicils in the illustrations of the N. d.?: JournRomStud 69 (1979) 107/24; Inconsistency and lassitude. The

shield emblems of the N. d.: ebd. 73 (1983) 132/42. – J. HARRIES, Church and state in the Notitia Galliarum: ebd. 68 (1978) 26/43. – D. HOFFMANN, Das spätröm. Bewegungsheer u. die N. d., Diss. Basel (1968). – A. H. M. JONES, The later Roman empire 284/601. A social economic and administrative survey² 2 (Oxford 1973). – M. KULIKOWSKI, The N. d. as a historical source: Historia 49 (2000) 358/77. – I. G. MAIER, The Barberinus and Munich codices of the N. d. omnium: Latom 28 (1969) 960/1035; The Giessen, Parma and Piacenza codices of the ‚N. d.' with some related texts: ebd. 27 (1968) 96/141. – J. C. MANN, What was the N. d. for?: Goodburn / Bartholomew 1/9. – C. NEIRA FALEIRO, La N. d. Nueva edición crítica y comentario histórico = Nueva Roma 25 (Madrid 2005). – A. L. F. RIVET, The Notitia Galliarum. Some questions: Goodburn / Bartholomew 119/41. – R. SCHARF, Der dux Mogontiacensis u. die N. d. Eine Stud. zur spätantiken Grenzverteidigung (2005). – O. SEECK, N. d. Accedunt notitia urbis Constantinopolitanae et Laterculi prouinciarum (1876). – M. P. SPEIDEL, The army at Aquileia, the Moesiaci legion, and the shield emblems in the N. d.: Saalburg-Jb. 45 (1990) 68/72. – C. E. STEVENS, The British sections of the N. d.: The Archaeol. Journ. 97 (1940) 125/54. – J. H. WARD, The N. d.: Latom 33 (1974) 397/434.

Daniëlle Slootjes
(Übers. Elisabet Enß).

Notlüge s. Lüge (Täuschung): o. Bd. 23, 620/45.

Novatianus.

A. Leben u. Werk. I. Quellen. Die Quellen zu N.' Biographie sind sehr spärlich, fragmentarisch u. repetitiv. Mit Ausnahme N.' eigener Werke u. verschiedener Häresiologien (Filastr. haer. 82 [CSEL 38, 43/5]; Epiph. haer. 59 [GCS Epiph. 2, 363/79]; Theodrt. haer. 3, 5 [PG 83, 406f]) enthalten folgende zeitgenössische Quellen Notizen über ihn: Der Brief des Cornelius v. Rom an Fabius v. Ant. (Eus. h. e. 6, 43, 5/21; 6, 43, 2: Nachricht über N.' *Exkommunikation durch eine röm. u. weitere Synoden [vgl. Cornelius: Cypr. ep. 55, 6, 2]), das Briefcorpus Cyprians (*Cyprianus I), fünf Briefe des Dionysius v. Alex., die bei Eus. h. e. 6, 45. 46, 3. 5; 7, 4/5, 2. 7, 6/8 ganz oder teilweise überliefert bzw. zusammenfassend referiert werden, u. das pseudocyprianische Werk Ad Novatianum, eine polemische, zweifellos african. Schrift, die in großer zeitlicher Nähe zum von N. ausgelösten Schisma verfasst worden ist (CCL 4, 137/52). – Unter den späteren Quellen berichten über N.: Lib. pontif. 21f (1, 65f Duchesne; fast wortgetreue Wiedergabe des Catalogus Liberianus), drei Briefe des Pacian v. Barcelona an den Novatianer Sympronianus (SC 410, 166/270; P. Mattei, La figure de Novatien chez Pacien de Barcelone: Augustinianum 38 [1998] 355/70; ders., La figure de Novatien dans les écrits à Simpronien: D. Bertrand / J. Busquets / M. Mayer Olivé [Hrsg.], Pacien de Barcelone et l'Hispanie au 4ᵉ s. [Paris 2004] 187/96), Hieron. vir. ill. 70 (176/8 Ceresa-Gastaldo); ep. 10, 3; 36, 1. 4; Philostorg. h. e. 8, 15 (ein durch Photius tradiertes Fragment) u. Socr. h. e. 4, 28, 6 (novatianisch? Vgl. Wallraff). Photius analysiert einen Traktat des Patriarchen Eulogius v. Alex. (581/608 nC.; Mattei, Témoignage), ‚Gegen Navatus u. über die Verwaltung' (scil. des Bußinstituts; bibl. cod. 182 [2, 192/5 Henry]) oder ‚Gegen die Novatianer' (ebd. 208 [3, 105f H.]). Das letzte Buch des Traktats (nach ebd. 182. 208 [2, 192/5. 3, 105 H.]: Buch 5; nach ebd. 280 [8, 188. 212/4]: Buch 6) widerlegt novatianische ‚Kommentare' u. einen ‚Kampf des Bischofs Navatus' (182 [2, 192/5]) oder ein ‚Martyrium' (280 [8, 188/214]; Mattei, Témoignage 163/6; zum Testimonium Rufins über die Verfasserschaft von De trinitate [fälschliche Zuschreibung an Tertullian: apol. Orig. epil. 12 (CCL 20, 15)] s. u. Sp. 1158; Widerspruch gegen Rufin bei Hieron. adv. Rufin. 2, 19 [ebd. 79, 56]). Im J. 1932 wurde in der Via Tiburtina nahe S. Lorenzo fuori le Mura in einer seither nach N. benannten *Katakombe ein Grab mit der Inschrift NOVATIANO BEATISSIMO MARTVRI GAVDENTIVS DIAC FEC gefunden. Das Grab datiert aus den 270er Jah-

ren, die Inschrift aus dem 4. Jh. Das Martyrologium Hieronymianum erwähnt einen Märtyrer N. am 29. VI. (ASS Nov. 2, 1, 84; Mattei, Tombeau). – Zu Abhängigkeiten u. Beziehungen der Quellen untereinander sowie zu ihrem spezifischen Wert kann grundsätzlich Folgendes festgehalten werden: Die westl. Autoren setzen hauptsächlich Cyprian voraus. Aus Hieron. vir. ill. sind nur der Werkkatalog sowie die (von Cyprian stammenden) Auskünfte über die dem african. Presbyter Novatus zugeschriebene Rolle von Wert. Gleiches gilt auch für den Catalogus Liberianus, der den *Namen der Bekenner von Cyprian übernommen haben könnte u. Cypr. ep. 52, 2, 3 falsch interpretiert (vgl. oben). Pacian spitzt die Aussagen über N. zu u. übertreibt gelegentlich (vgl. zB. das Porträt des Novatus [vgl. ebd. 52, 2, 1f] sowie den tendenziösen Vorwurf des Stoizismus: In den Augen N.' seien alle Sünden gleich schwerwiegend [vgl. Ambr. paenit. 1, 2, 5 (CSEL 73, 121)]). Philostorgius macht aus N. fälschlich einen ‚Phrygier', ein Vorwurf, der zweifellos durch das Bestehen deutlich später entstandener Verbindungen zwischen Montanisten u. Novatianern in Kleinasien bewirkt wurde (h. e. 8, 15). Ebenfalls unpräzise u. anachronistisch ist die Behauptung des Eulogios, N. sei Archidiakon der röm. Gemeinde gewesen; möglicherweise liegt hier ein Nachhall der Rolle vor, die N. während der Sedisvakanz in der röm. Gemeinde eingenommen hat (Mattei, Témoignage 158/60). Was die novatianischen Acta (Phot. bibl. cod. 182. 280 [2, 194; 8, 212 Henry]) betrifft, sind die dort erwähnten Namen frei erfunden (Mattei, Témoignage 160/2); die einzig interessante Notiz ist der Rückzug des N. ‚in eine Zelle' (Phot. bibl. cod. 182 [2, 194 H.]) in Annäherung an das Versteck, in das er sich nach Aussage des Cornelius iJ. 250 eingeschlossen hat (Eus. h. e. 6, 43, 16: τοῦ οἰκίσκου, ἐν ᾧ καθεῖρξεν; Mattei, Témoignage 162f). Da nach den Acta (Phot. bibl. cod. 280 [8, 212 H.]) der Rückzug nach dem ‚Martyrium' des N. stattfand, liegt möglicherweise eine Verwechslung zwischen diesem Rückzug u. einem Exil nach dem öffentlichen Bekenntnis vor (Mattei, Témoignage 164). Die novatianische Behauptung des *Martyriums des N. (Sympronianus [Pacian. ep. 2, 7, 5 (SC 410, 200)]; Socr. h. e. 4, 28, 15), die durch eine Inschrift bestätigt, aber von der Großkirche abgelehnt wurde (Pacian. ep. 2, 7, 5 [SC 410, 200]), sollte nicht ohne Weiteres disqualifiziert werden; jedoch ist der Kontext des Martyriums zu klären (Mattei, Témoignage 163/5; ders., Pacien aO. 361f; ders. Simpronien aO. 189f). Das hagiographische Zeugnis über N. ist brüchig. – Tragfähiger sind hingegen die biographischen Notizen bei Cyprian, obwohl sie nur einen kurzen Zeitraum abdecken u. nur von einem einzigen Protagonisten stammen, der zudem weder Stereotypen noch Widersprüche meidet (Stoizismus des N.; ‚Ätiologie' des Schismas in der traditionellen Klage über das ‚Wissen, das aufgeblasen macht'; der Vorwurf des Stolzes bleibt ein Topos der anti-novatianischen Polemik, ebenso wie der der Härte: Ambr. paenit. 1, 3, 14 [CSEL 73, 126f]; die vorgebliche Einmütigkeit in der Umgebung des Cornelius). Der Bericht des Cornelius (Eus. h. e. 6, 43, 5/22) ist das reichhaltigste Dokument, trotz verständlicher Übertreibungen, da es ihm darum ging, Fabius v. Ant. davon abzubringen, sein Vertrauen seinem Rivalen N. zu schenken.

II. Leben. (Mattei, Novaziano.) Der Name N. taucht in den Quellen in verschiedenen Varianten auf: Bis auf Dionysius v. Alex., der die Namensform Νοουατιανός verwendet (Eus. h. e. 6, 45; 7, 8), schreiben griechische Autoren Νοουάτος (ebd. 6, 43, 1f. 4) oder Ναυάτος (Eulogios / Photios: Mattei, Témoignage 154; Variante Ναβᾶτος: Epiph. haer. in dem Text, den PL 59, 1017 bietet), in Verwechslung (nicht ohne Echo bei den lat. Autoren) mit Novatus (zB. Eus. h. e. 6, 43, 1). Seine Anhänger werden Novatiani / Νοουατιανοί (Ναυατιανοί) genannt, Cypr. ep. 73, 2, 1 kennt Nouatianenses. – Unbekannt ist, wann im 3. Jh. N. geboren wurde u. welcher sozialen Schicht er angehörte. Man nimmt an, dass er aus Rom stammt (Vogt 17). Auch wenn er, wie aus seinen Schriften hervorgeht, Griechisch beherrschte, war N. Lateiner. Einige Quellen erwähnen lediglich seine Bildung (Hieron. ep. 36; vgl. ad Nov. 1, 7 [CSEL 3, 3, 52f]); Ambrosiast. in 1 Cor. 13, 2 (ebd. 81, 2, 146) merkt an, dass auch diese ihn nicht vor dem Schicksal Tertullians habe bewahren können. – Als der röm. Bischof Fabian N. zum Presbyterat zulässt, scheint es dagegen Widerstände zu geben. Ob diese darauf zurückzuführen sind, dass N. nach Cornelius (Eus. h. e. 6, 43, 14) nur die Klinikertaufe erhalten hat, ist unklar. Über seine anschließende Amtsausübung im Umkreis

Fabians können nur Mutmaßungen angestellt werden. In der röm. Gemeinde muss es verstreute Gruppen gegeben haben, die von Presbytern (vielleicht darunter auch N.) unterstützt wurden. Möglicherweise pflegte er sich zudem zur asketischen Einkehr zurückzuziehen; hiervon könnte das bei Cornelius (ebd. 6, 43) sowie bei Eulogius (vgl. Mattei, Témoignage 157f. 162f mit Belegen) genannte ‚Häuschen' ein deformiertes Zeugnis geben. – Nach der Hinrichtung Fabians in der Decischen *Christenverfolgung (20. I. 250) hat N. möglicherweise als locum tenens fungiert: Für die röm. Kirche führt er aufgrund seiner herausgehobenen Stellung in der Zeit der Sedisvakanz die Korrespondenz mit auswärtigen Gemeinden. Dabei kann man durchaus bezweifeln, ob die bei Cyprian erhaltenen Briefe 30f u. 36, die von den Römern an die Karthager adressiert sind, das gesamte Denken ihres Autors N. über die Rekonziliation der lapsi enthalten; die vorsorgliche Übereinstimmung zwischen dem zur Strenge neigenden N. u. dem von Laxisten bedrängten Cyprian könnte eine rein taktische sein. Als der weniger begabte u. mildere Presbyter Cornelius anstelle N.' zum Bischof u. Nachfolger Fabians gewählt wird (erste Märzhälfte 251), stimmt N. entschieden für Strenge in der Bußfrage u. begründet damit ein Schisma (höchst widerwillig, wie er an Dionysius geschrieben haben soll [Eus. h. e. 6, 45]). Enttäuschter Ehrgeiz spielt dabei ohne Zweifel eine Rolle (ebd. 6, 43, 5). Das Bündnis mit Novatus, nach Cyprian einem notorischen Kriminellen, der nach Rom kam u. N. unterstützte (ep. 52, 2), muss verwundern; aber seine persönliche Überzeugung, eine von Ungewissheit geprägte Zeit, bestimmte Bekenner in Rom u. die Sympathien (u. die Beachtung, zB. vonseiten des Dionysius), die der Dissident augenblicklich fand, legen durchweg nahe, dass in seinem Dissidententum mehr zu sehen ist als ein persönliches Abenteuer. – Es folgen Ende März/Anf. April 251 N.' Bischofsweihe (nach der Darstellung des Cornelius in possenhafter Weise von drei italischen Bischöfen erpresst), seine Anstrengungen um Anerkennung durch die Kirchen, seine Verurteilung durch ein african. Konzil April bis Juni (Cypr. ep. 57, 1, 1f. 5, 1) u. ein röm. Konzil im Sommer (Eus. h. e. 6, 43, 2) sowie mehrere oriental. Bischofssitze (ebd. 6, 46, 3; 7, 5, 1). Danach werden die Spuren dünner. Die Novatianer verehren N. als Martyrer (*Martyrium II). Sein Status als Bekenner, wenn auch extra ecclesiam, besitzt hierbei eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Das Bekenntnis kann nur aus der Valerianischen Verfolgung datieren, in der ein erstes Edikt des Princeps besonders den höheren Klerikern befiehlt, bei Strafe der Verbannung zu opfern (August 257; Eus. h. e. 7, 11, 2/11; Acta proconsularia 1f [CSEL 3, 3, CXf]); N. könnte vor August 258, dem Datum eines zweiten Edikts, das u. a. die Todesstrafe über die Exulanten verhängt, verbannt worden u. im Exil verschwunden sein.

III. Schriften. N. ist der erste stadtröm. lat. christl. Schriftsteller. Von dessen Werken nennt *Hieronymus nach Ausweis seines Katalogs folgende: De pascha, De sabbato, De circumcisione (auf zwei epistulae über den Sabbat u. die *Beschneidung verweist auch N. selbst [cib. Iud. 1, 6]), De sacerdote, De oratione, De cibis Iudaicis, De instantia, De Attalo, De Trinitate, multaque alia (vir. ill. 70 [176/8 C.-G.]). Die Mehrzahl dieser Schriften ist verloren. Die heute als N.' Werke anerkannten Texte sind unter den Namen Cyprians u. Tertullians überliefert: De trinitate (Zuschreibung durch J. Pamelius iJ. 1583); De cibis Iudaicis (durch dens. iJ. 1583); De bono pudicitiae (durch Weyman iJ. 1892); De spectaculis (durch dens. iJ. 1892); ep. 30 (durch Welchman iJ. 1724). 31 (durch Melin iJ. 1946; vgl. Petitmengin 257_5). 36 (durch Jackson iJ. 1728). Die Zuschreibung von De trinitate u. De cibis Iudaicis erfolgte aufgrund der Angaben bei Hieronymus; die übrigen wurden auf der Grundlage stilistischer Analogien u. externer Zeugnisse vorgenommen (so stellt Cypr. ep. 55, 5, 2 klar, dass N. ep. 30 verfasst hat). – Die dogmatische Schrift De trinitate, entstanden wahrscheinlich um 240 (Mattei, Novatien 162), befasst sich mit den drei göttlichen Personen Vater (1/8), Sohn (9/28) u. Geist (29) sowie der Relation zwischen Vater u. Sohn (30f). Der Schwerpunkt der Schrift ist dem Sohn gewidmet, der in Abgrenzung von den Adoptianisten u. Sabellianern behandelt wird. Der Titel des Werkes ist in der Textüberlieferung nicht enthalten, u. auch das Wort Trinitas kommt im Text des Traktats nicht vor. – Disziplinären u. moralischen Inhalts sind die drei kurzen Schriften cib. Iud., spect. u. pudic. Cib. Iud. ist eine allegorische Auslegung der Speisetabus der Tora, spect.

eine recht farblose Nachahmung von Tert. spect., die Idolatrie u. Unmoral aller Formen des Schauspiels verurteilt (*Götzendienst). Die Schriften könnten vor der Decischen Verfolgung entstanden sein u. Predigten in Briefform darstellen, die N. während einer seiner Rückzugszeiten an die Mitglieder seiner Gemeinde richtet (s. o. Sp. 1149). Pudic. ist ein bischöfliches Sendschreiben (1, 2), das aber weder die Verfolgung noch die ‚Cornelianer' erwähnt. Es könnte nach dem Schisma anlässlich einer Reise entstanden sein, die N. unternahm, um seine Anhänger zu bestärken (Vogt 36). Inhaltlich ist pudic. eine Lobrede auf das gute Streben der Jungfrauen, Witwen u. nupti u. folgt weitgehend Tertullian.

B. Gedankenwelt. I. Grundzüge. (Mattei, Novaziano.) Nach der Trennung von der röm. Gemeinde verweigert N. den lapsi u. Ehebrechern nicht nur die Wiederaufnahme, sondern auch den Zugang zu jeder Art von Bußverfahren (Vogt 139/68; *Buße). Als doktrinäre Grundlagen dieses rigoristischen Vorgehens zeichnen sich Ablehnung der Funktion der Kirche als Bußvermittlerin, Beharren auf der Stärke des mit der *Gnade ausgestatteten Christen sowie eine restriktive Auffassung von der Vergebung Gottes ab. Nicht feststellbar ist allerdings, ob die Elemente untereinander von gleicher oder von abgestufter Wichtigkeit sind, u. ob diese Grundsätze bei N. bereits vor der Wahl des Cornelius (zumindest potentiell) vorhanden waren. In jedem Fall zog N. die Reinheit der Kirche ihrer Einheit vor (Mattei, Anthropologie 257). – N.' ‚Triadologie' (zu diesem Begriff Mattei, Novatien 161) könnte als subordinatianistisch beschrieben werden; des Weiteren ließe sich darauf hinweisen, dass er eine Personalität des Hl. Geistes nicht kennt u. seine Christologie die beiden Naturen Christi voneinander trennt. Eine ausschließliche Bewertung der Theologie N.' nach diesen Kriterien wäre jedoch anachronistisch; mitzubedenken sind stets die Häresien, die er bekämpfte. N. betrachtet Gott ab extra. Gleichzeitig erfasst er, vielleicht besser als viele vor ihm, intuitiv die ‚ewige Zeugung' (trin. 31, 184). Die Subordination des Sohnes unter den Vater ist bei N. keine ontologische, sondern eine ökonomische. N. besteht in antisabellianischer Ausrichtung auf der Unterscheidung der Personen in der ‚Trinität' (Nichtvermischung von Vater u. Sohn: ebd. 31, 191). Gleichzeitig hält er jedoch gegen jeden ‚Ditheismus' daran fest, dass der Sohn umso mehr Gott ist, als er, in absoluter Unterwerfung, vom Vater alles empfängt, was dieser selbst ist (ebd. 31, 193). N.' Tendenz, die Unversehrtheit der Naturen in Christus zu unterstreichen, zeigt sein Bestreben, noch verstärkt durch seine antiadoptianistische Perspektive, in Christus zwischen einer menschlichen u. einer göttlichen Ebene zu unterscheiden, wobei die Unterscheidung dadurch aufgewogen wird, dass die menschliche Seele Christi dem Reich des Geistes bis zur Auslöschung untergeordnet wird. Das religiöse Ethos N.' ist entsprechend von dem strengen Eindruck der göttlichen Majestät beherrscht (Mattei, Transcendance 507; W. Löhr, Art. Logos: o. Bd. 23, 395).

II. Novatianus u. die antike Kultur. a. Gotteslehre u. Kosmologie. (Mattei, Transcendance.) Aufschlussreich ist hierzu vor allem trin. 1/8. Diese Kapitel sind vom Mittelplatonismus geprägt: ‚Apophatismus', d. h. Gebrauch privativer Epitheta beim Sprechen über Gott, u. Kritik an den bibl. Anthropomorphismen u. Metaphern, die sich den Polemiken des Origenes nähern, Ablehnung des tertullianischen u. stoischen ‚Materialismus' sowie der tertullianischen u. stoischen Theorie der Sprache (anders Kelly). Gleichzeitig sind stoische Themen präsent, die sich in Teilen Apuleius' De mundo verdanken (Daniélou, Religion), so der menschenfreundliche u. vorhersehende Gott u. die symphonia (oder conspiratio) der Gegensätze. Es handelt sich also um einen ‚stoisch-platonischen' Eklektizismus, im Rückgriff auf den ‚Platonismus', jedoch ohne eine dezidierte Fachterminologie: Der Apophatismus des N. bleibt summarisch. Es gibt keine Spekulation über das ‚Nicht-Sein' Gottes u. es geht hauptsächlich darum, einen positiven Einblick in die göttliche Macht zu suggerieren. So werden im Einleitungskapitel trin. 1, 1/7, das ein Bild der Schöpfung zeichnet, eine Vielzahl von Quellen (Gen., aber ohne Zweifel auch Theophil. Ant. ad Autol. 1, 4 [PTS 44, 19]; Apul. mund. 4; Cic. nat. deor. 2, 39f. 98/104) sowie eine Vorliebe für Apul. mund. sichtbar. In trin. 8, einer Beschreibung des göttlichen Thronwagens nach Hes. 1, 4/28, zeigt sich, über die schwierige Frage der Quellen hinaus (E. Lupieri, Contributo per un'analisi delle citazioni veterotestamentarie

nel De Trinitate di Novaziano: Augustinianum 22 [1982] 223/7), ein verschleierter Platonismus, ein offener Stoizismus u. eine sprachliche Gestaltung, die sich hauptsächlich an der Bibel orientiert. Dieser Eklektizismus u. diese Präferenz haben den Zweck, die antihäretische Zielrichtung gegen die Gnostiker u. gegen *Markion zu verdeutlichen u. die Größe Gottes zu verherrlichen. Die verschiedenen philosophischen u. christl. Grundannahmen fließen im Begriff spiritus zusammen. In trin. 8 handelt es sich dabei um ein materielles pneuma als Werkzeug der göttlichen Lenkung, das die concordia der Elemente sichert; hier wird zur Bezeichnung des Geschaffenen ein Schlüsselbegriff der stoischen Physik aufgegriffen. Auch an der weniger einflussreichen Schrift spect. lässt sich der Einfluss des Stoizismus bei N. erkennen (9, 2 nennt die Luft [*Aether] als Bindeglied zwischen allen Dingen, wahrscheinlich ein Anklang an Sen. nat. quaest. 2, 4, 1 [Daniélou, Religion 195]), aber die Perspektive wird dadurch nicht geändert: Es geht darum, den Demiurgen u. sein Werk zu verherrlichen.

b. Triadologie. (G. Uribarri Bilbao, Monarquía y Trinidad [Madrid 1995]; Mattei, Novatien.) Das Vokabular der Unterscheidung der göttlichen ‚Individuen‘ (imago, persona, forma; ebd. 202/20) leitet sich nicht von der Philosophie her; der ‚Subordinatianismus‘ des N. geht nicht aus einer mittelplatonischen Darstellung der göttlichen Sphäre hervor. Ausgangspunkt in De trinitate ist die Schlüsselvokabel substantia: Ihre Bedeutungen lassen sich bei N. im Allgemeinen in drei Rubriken einteilen: 1) materia; 2) die konkrete Wirklichkeit; 3) Wahrheit in Gegenüberstellung zur imago in der Christologie, in antidoketischer Perspektive (ebd. 229). Alternativ erstreckt sich substantia zwischen zwei Bedeutungspolen, dem konkreten Sein im Sinne der aristotelischen πρώτη οὐσία u. dem materiellen Substrat, dem ‚Stoff‘ eines Seienden (ebd. 230). Die Quellen dieser Dualität liegen bei Tertullian, für den zweiten Pol ist allerdings auch Seneca hinzuzuziehen (vgl. R. Braun, Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien[2] [Paris 1977] 179/88). Zugleich verwahrt sich N. dagegen, den Begriff der substantia in einem ‚materialistischen‘ Sinne auf Gott anzuwenden (Mattei, Novatien 231), wie es vermeintlich bei Tertullian geschieht; sie ermöglicht es, auf die Wirklichkeit der zwei Naturen in Christus zu bestehen. In dieselbe Richtung geht die Feststellung, dass die Distanz, die in De trinitate (zB. 31, 3) zwischen aeternitas u. tempus ansetzt, nahelegt, dass N. über die Ewigkeit keine ‚biblische‘, sondern eine ‚platonische‘ Auffassung vertritt. Diese Position in Anlehnung an Tertullian macht es übrigens unwahrscheinlich, dass N. eine Zeit vor der Zeit gedacht hätte u. damit einer ‚gradualistischen‘ Theorie über das Hervorbringen des sermo verfallen gewesen wäre (ebenso wie bei ihm die Differenzierung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος u. dem λόγος προφορικός, die Theophilus dem Stoizismus verdankt, nicht deutlich spürbar ist; vgl. Löhr aO. 374/6. 395).

c. Lehre von der Inkarnation. (Mattei, Précurseur.) Das Vokabular der Union im inkarnierten Sohn lehnt sich an das stoische Vokabular der Vermischung an. Für N., der das Verb miscere verwendet, fällt die Union unter κρᾶσις (‚Mischung‘), sogar unter παράθεσις (‚Nebeneinanderstellung‘), aber nicht unter σύγχυσις (‚Vermischung‘). Inhaltlich wahrt N. die Treue zu Tertullian u. dessen Stoizismus, allerdings nimmt er sich auch Freiheiten heraus: Indem er die Vereinigung auf diese Weise beschreibt, akzentuiert N. vielleicht mehr als Tertullian die Unterscheidung der Naturen, so sehr, dass er die ontologische Stabilität der Vereinigung einer Art moralischer Übereinstimmung zu opfern scheint (ebd. 461f). Der Gebrauch von concretio u. concretus, beides ciceronische u. vergilische Vokabeln (462/4), geht in dieselbe Richtung. Ebenso gibt es noch weitere Motive ohne philosophisches Fundament, die beispielsweise die communicatio idiomatum berühren ($460f_{34}$).

d. Anthropologie. 1. Ebenbild Gottes. (Mattei, Anthropologie.) Das Bild Gottes prägt sich nach N. in die Seele ein. Dies führt zur Frage nach dem Leib, dem Fundament der Personalität (trin. 11, 4). Hier folgt N. in Teilen Tertullian: Die Seele ist ein *Hauch (halitus [ebd. 1, 8], aber nicht spiritus); N. berücksichtigt jedoch nicht die Texte, in denen Tertullian in Anlehnung an Irenäus das Bild Gottes im Fleisch verortet u. eine komplexe ‚Ikonologie‘ entwirft (Mattei, Anthropologie 241); hier vereinfacht N. Er bricht mit Irenäus u. nimmt eine wenig charakteristische Denkweise wieder auf, die auch bei

den paganen Klassikern auffindbar ist (zB. Ovid. met. 1, 83/6; Cic. leg. 1, 7f; Manil. 4, 888/97), bis hin zur Erwähnung der imitatio Dei (trin. 1, 8; vgl. Sen. ira 2, 16, 2; *Nachahmung [Gottes]) u. zu einer (blassen) Anspielung auf die ‚Vergöttlichung' (trin. 1, 11 in Anklang an Gen. 3, 5). Der Topos der aufrechten Haltung als Ausdruck des Privilegs des Menschen u. Zeichen seiner Berufung, oft mit dem Topos der sequela Dei verbunden, taucht nur cib. Iud. 2, 6 auf.

2. Lehre von den Seelenteilen. (P. Mattei, Angelus ad imaginem? L'anthropologie de Tertullien: Augustinianum 41 [2001] 324/7.) Tertullian weist in De anima die platonische Trichotomie zurück, da die Valentinianer aus ihr eine deterministische Theorie ableiten. Es ist nicht sicher, ob N. De anima verwendet hat u. ob es bei ihm eine pythagoreisch-platonistische Theorie der Leidenschaften gibt (A. Weyer [Hrsg.], N. De Trinitate [1962] 60_{32}). Tatsächlich ist auch hier sein Denken eklektizistisch. N. bezieht sich vor allem auf Vergil (Aen. 6, 730/2. 737. 742), der seinerseits synkretistisch ist (Mattei, Angelus aO. 326f). Das psychologische Vokabular in trin. 1, 8 (mens, ratio, prudentia) ist eher stoisierend (Mattei, Anthropologie 245). Der Platonismus bildet ein Gegengewicht zum stoischen ‚Materialismus'. Gleichwohl herrscht bei N. kein metaphysischer Dualismus vor, sondern die Vision eines historischen Falls, den es zu beheben gilt, eines Falles, der die Dynamik zu Gott hin unterbrochen (Vogt 57/63) u. bewirkt hat, dass die sich erhebende Seele dem beschwerenden Körper oft die Vorherrschaft überlässt (vgl. Sap. 9, 15).

e. Ethik. Die *Ethik N.' kann vor allem aus der Schrift De bono pudicitiae erhoben werden, ebenso aus trin. 1, 8f als theoretische Moral, die sich aus seiner Anthropologie ergibt. Prinzipiell steht bei N. gegen Verfälschungen, wie Sich-Schminken u. ä., die Forderung der Achtung gegenüber der von Gott geschaffenen Natur. Hier zeigt sich ein vulgarisierter Stoizismus in der Rezeption von Tert. cult. fem. (M. L. Colish, The Stoic tradition from antiquity to the early middle ages[2] 2 [Leiden 1990] 36). Die *Freiheit des Menschen ist dazu da, dass dieser sich auf das göttliche Gesetz einstellen u. sich ihm angleichen kann: Dies ist stoisches Gedankengut, jedoch in einem Komplex, der von Theophilus u. Irenäus beeinflusst ist (Mattei, Anthropologie 252f). – In seiner Ehelehre geht N. konform mit der traditionellen Auffassung. Die *Ehe ist eine Verbindung liberorum procreandorum causa (Mattei, Notes 359); *Ehescheidung ist im Fall von *Ehebruch vorgeschrieben (ebd. 360 mit Anm. 8). Im Falle einer Scheidung verlangt N. möglicherweise größere Strenge gegenüber der *Frau als gegenüber dem Mann; hier würde er stärker als Tertullian der zeitgenössischen Mentalität Tribut zollen (ebd. 360/2).

f. Stil. Im Gegensatz zu N.' Sprache (B. Melin, Studia in Corpus Cyprianeum [Upsaliae 1946]; zum Problem des ‚Christentums' seiner Sprache Loi) u. zu dem in seinem Werk verwendeten bibl. Text (zumindest für das AT, das bei N. in einer ‚europäischen', auf dem Weg der Verselbständigung befindlichen Rezension einer Vetus Afra zitiert wird; P. Mattei, Recherches sur la Bible à Rome vers le milieu du 3[e] s. Novatien et la Vetus Latina: RevBén 105 [1995] 255/79) hat N.' Stil wenig Beachtung erfahren (anders Koch). Nennenswerte Merkmale sind: 1) Im Panoramabild der Welt (trin. 1) wird die ‚Machart' bei Apuleius (mund.) nachgeahmt; 2) in der ornatio, vor allem in De trinitate zeigt sich eine gewisse Vorliebe für das Repetitive; die Beweisführung ist kleinschrittig u. tautologisch (zB. trin. 21, 9/12; 31, 3f); bestimmte Passagen, die durch Isokolien, Anaphern u. Reime hervorgehoben sind, gleichen litaneiartigen Lobpreisungen (Mattei, Transcendance 505). Diese beiden Aspekte rücken in De trinitate in die Nähe einer oratio sacra. Diese Form entspricht dem Inhalt: Das Entzücken angesichts der Schönheit der Schöpfung, die Spur der Weisheit des Schöpfers ist, wird durch das genus floridum zum Ausdruck gebracht; die Erhabenheit des Schöpfers wird durch quasiliturgische Feierlichkeit gepriesen, wobei Gott als jenseits menschlichen Redens gedacht wird; um ihn anzurufen, bleibt nur der Gesang der Worte. Der *Klassizismus, der der Klarheit eines Cyprian vergleichbar ist, setzt sich (absichtlich?) von der Manier Tertullians ab; die didaktischen Wiederholungen sind vielleicht eine Reaktion auf dessen Dunkelheit.

g. Zusammenfassung. Die antike Kultur ist bei N. ein Werkzeug, das regelmäßig in Anspruch genommen, jedoch meistens durch die Linse christlicher Vorgängerautoren (Tertullian; Theophilus) gesehen wird. Die

Kenntnisse N.' stellen sich als umfangreich u. komplex heraus; häufig stammen sie aus zweiter Hand. Der philosophische Unterbau seines Denkens ist aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt. N. ist kein reiner Stoiker. Sein Eklektizismus spiegelt den Eklektizismus der von ihm bevorzugten Quellen wider (Apul. mund.; Verg. Aen. 6). Die Tatsache, dass seine Sprache nicht von Fachterminologie geprägt ist, führt zu ‚spiritualistischen' Gemeinplätzen. Die nur schwach konturierte Philosophie passt sich an den Klassizismus seiner Schreibweise an, die die mannigfachen Beiträge einer vielförmigen Kultur ohne Unebenheiten verschmilzt. Anhand dieser Punkte kann auch das Verhältnis N.' zu Tertullian u. Origenes umrissen werden: Das Werk N.' macht den Eindruck, dass dieser in vielerlei Hinsicht eine Wiederholung Tertullians verfasst habe. Ob N. das Werk des Origenes direkt gekannt hat, lässt sich nicht entscheiden (entschiedener G. Heidl, Some traces of an ancient Latin compilation of Origen's commentary on Genesis: RevÉtAug 46 [2000] 3/30); die Analogien erklären sich vielleicht durch ähnliche Umstände der Abfassung beider Werke. Der Eklektizismus N.' macht die Perspektive seines Denkens sichtbar: Es zielt auf ‚religiöse' Inhalte ab, wobei die Philosophie instrumentalisiert wird. Bei N. stützen Platonismus u. Stoizismus gemeinsam eine bibl. Theologie der Größe Gottes. Der Platonismus schärft eine Sichtweise, die den Vater u. den Sohn eher in ihrer ‚ökonomischen' Tätigkeit als im Geheimnis ihrer ‚immanenten' Relationen betrachtet, u. verstärkt so den Eindruck des Subordinatianismus (der Sohn als ‚Engel'; trin. 18, 103/5. 107/11. 116; 31, 191; Barbel, Christos 80/94). Der Stoizismus bestärkt eine entschieden dyophysitische Christologie; er bildet auch das Fundament einer Anthropologie u. Ethik, die die Stärke des Menschen betonen. Die pagane Bildung spielte zweifellos bei N.' Haltung zur Bußfrage eine Rolle. Bei N. ist kein stoischer Rigorismus oder Puritanismus zu konstatieren (anders Vogt 164_{15}. 185), sondern ein geistiges Universum, das, begünstigt von den Umständen u. möglicherweise wegen des verletzten Stolzes eines selbstsicheren Gebildeten, bereit ist, die Forderungen eines gleichzeitig transzendenten u. aufmerksamen Gottes zu übersteigern, vor dem der freie Mensch umso verantwortlicher u. umso unentschuldbarer ist, desto mehr ihm die Gnade hilft (Mattei, Anthropologie 255).

C. Rezeption. Die novatianische Kirche hatte im Westen wie im Osten mit lokalen Unterschieden bis zum Ende der Antike Bestand (Vogt 183/290; Mattei, Novaziani 355). Die durch sie u. ihren Gründer entfachte Kontroverse hat aufseiten der Großkirche die Reflexion über die *Barmherzigkeit Gottes, die Vollmacht der Kirche zur Sündenvergebung u. deren rechtliche Regelung angeregt. De trinitate prägt die Triadologie des *Hilarius v. Poitiers, ohne dass dieser auf N. verweisen würde: N. bildet ein Gegengewicht gegen ‚unitarische' Interpretationen des nizänischen *Homousios, indem er den Gedanken des vor aller Zeit geborenen Sohnes mitinspiriert (P. Mattei, De Novatien à Hilaire: D. Bertrand [Hrsg.], Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers [Paris 2010] 109/12. 123). Gemeinsam mit Tertullian prägt N. die Christologie des *Augustinus u. über ihn die Leos d. Gr. (*Leo II) u. des Konzils v. Chalkedon (Mattei, Précurseur 418_{18}). Nach Auskunft Rufins (apol. Orig. epil. 12 [CCL 20, 15]) zirkulierte der Traktat gegen Ende des 4. Jh. unter der Zuschreibung an Cyprian (u. auf Griechisch? Vgl. Petitmengin 257_{6}) unter den Pneumatomachen Kpels (ebd. 257); im 5. Jh. fertigt Arnobius d. J. anonyme Exzerpte daraus an, die er als Beispiele für arianische Lehrmeinungen versteht (confl. 1, 11 [CCL 25A, 61/4]). Die verärgerten Nachrufe der Zeitgenossen, die falschen Anschuldigungen des Cornelius, die Streitsucht, die die Erinnerung an N. prägte, sind nicht weniger als der Fortbestand seiner Kirche Zeichen für die starke Persönlichkeit des ‚Gegenpapstes'. Die diskrete u. oft doppeldeutige Ausstrahlung von De trinitate u. sein bescheidener, aber unleugbarer Beitrag zur Entfaltung des Dogmas sollten nicht übergangen werden (Mattei, Novaziano 902).

J. Barbel, Christos Angelos = Theophaneia 3 (1941); Zur ‚Engelchristologie' bei N.: TrierTheolZs 67 (1958) 96/105. – J. Daniélou, Novatien et le De Mundo d'Apulée: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink (Amsterdam 1973) 71/80; Novatien et la religion cosmique: ders., Les origines du christianisme latin (Paris 1978) 193/205. – S. Freund, Vergil im frühen Christentum. Unters. zu den Vergilzitaten bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian u. Arnobius[2] = Stud. zur Gesch. u. Kul-

tur des Altertums 1, 16 (2003) 192/214. – H. GÜLZOW, N.: K. Sallmann (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 4 = HdbAltWiss 8, 4 (1997) 519/28 (§ 476). – D. F. KELLY, The beneficial influence of Stoic logic and epistemology on early Christian theology. With particular reference to Novatian of Rome: J. P. Beckmann / W. Kluxen (Hrsg.), Sprache u. Erkenntnis im MA 2 (1981) 817/25. – H. KOCH, La lingua e lo stilo di Novaziano: Religio 13 (1937) 278/94. – V. LOI, La latinità cristiana nel ‚De Trinitate' di Novaziano: RivCultClassMedioev 13 (1971) 136/77. – P. MATTEI, L'anthropologie de Novatien. Affinités, perspectives et limites: RevÉtAug 38 (1992) 235/59; Deux notes sur mariage (divorce) et virginité dans Novatien: RivStorLettRel 29 (1993) 357/65; Novatien. De Trinitate 31. Texte et traduction. Commentaire philologique et doctrinal: Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino 20 (1996) 159/257; Art. Novaziani: A. Di Berardino (Hrsg.), Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane 2 (Genova 2007) 3552/6; Art. Novaziano: A. Di Berardino / G. Fedalto / M. Simonetti (Hrsg.), Letteratura patristica (Cinisello Balsamo 2007) 899/902; Novatien précurseur à la fois d'Apollinaire et de Nestorius? Équivoques rétrospectives et portée réelle de la formule christologique dans le De Trinitate: Chartae caritatis, Festschr. Y.-M. Duval (Paris 2004) 449/66; Le témoignage d'Euloge, patriarche d'Alex., sur Novatien: Curiosité historique et intérêts philologiques, Festschr. S. Lancel = Recherches et travaux 54 (Grenoble 1998) 151/66; Un tombeau pour Novatien? Retour sur une quaestio uexata: Autour de Lactance, Festschr. P. Monat (Besançon 2003) 123/37; Maior est omni sermone. La transcendance ineffable de Dieu selon Novatien, De Trinitate: Silenzio e parola. XXXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 6/8 maggio 2010 = StudEphAug 127 [Roma 2012] 487/507. – P. PETITMENGIN, Une nouvelle édition et un ancien manuscrit de Novatien: RevÉtAug 21 (1975) 256/72. – H. J. VOGT, Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian u. die Gesch. seiner Sonderkirche = Theophaneia 20 (1968). – M. WALLRAFF, Gesch. des Novatianismus seit dem 4. Jh. im Osten: ZsAntChrist 1 (1997) 251/79.

Paul Mattei
(Übers. Christine Mühlenkamp).

November s. Jahr (kultisches): o. Bd. 16, 1091. 1097.

Nubia s. Aethiopia: RAC Suppl. 1, 94/134.

Nüchternheit s. Fasten: o. Bd. 7, 447/93.

Numen.

A. Begrifflichkeit. Das Wort numen (im Folgenden n. abgekürzt) leitet sich als Deverbativum vom Verb nuere (‚nicken') her u. bezeichnet somit etymologisch (vgl. Walde / Hofmann, Wb.[3] 2, 186 [n.]. 189f [nuo]) primär einen sakralen Akt göttlichen Handelns u. sekundär das derart wirkende göttliche Wesen. Sämtliche Verwendungsweisen kreisen um diese beiden Pole, lassen sich aber in der uns erhaltenen Literatur sprachgeschichtlich nicht mehr voneinander scheiden. Im Folgenden wird die Verwendung des lat. Begriffs n. von der frühesten literar. Zeit bis zum Ausgang der lat. Spätantike untersucht, ohne dass dabei der Versuch gemacht wird, aus dem Gebrauch von n. rekonstruierende Annahmen über mögliche Vorformen römischer Religion abzuleiten. Im Griech. entspricht dem lat. n. νεῦμα, der ‚Ausdruck von Willen', jedoch weniger religiös bestimmt als im Lat. (F. Prescendi, Art. N.: NPauly 8 [2000] 1047/9).

B. Gebrauchsweise. I. Nichtchristlich. a. Im Zusammenhang mit Göttern des antiken Pantheons. 1. Röm. Republik. Die frühesten Belege stammen aus dem Tragiker Accius, der an zwei Stellen die Junktur nomen et n. verwendet, um die Gesamtheit einer Gottheit zu umschreiben (frg. 646. 691f [TragRomFrg 219. 225]). Vielschichtiger ist der Gebrauch von n. bei *Lucretius (Berrettoni): Einerseits wird damit der bekämpfte falsche Götterglaube bezeichnet, besonders werden Vorstellungen des *Kybele-Kults mit diesem Begriff referiert u. abgewertet

(frg. 2, 614/59); interessant ist vor allem die höhnisch abwertende Verwendung von sanctum n. in ebd. 5, 306/10 (Denique non lapides quoque vinci cernis ab aevo, | Non altas turris ruere et putrescere saxa, | Non delubra deum simulacraque fessa fatisci | Nec sanctum n. fati protollere finis | Posse neque adversus naturae foedera niti?, ,Kurzum, siehst du nicht, dass Steine von der Zeit überwunden werden, hohe Türme einstürzen u. Felsen zerbröckeln, dass die Tempel der Götter u. ihre Standbilder ermattet zerfallen, u. dass ihre hl. Göttlichkeit weder die Grenzen des Schicksals hinausschieben noch sich gegen die Gesetze der Natur stemmen kann?'). Andererseits bezeichnet n. aber auch die aus epikureischer Sicht ,wahren Götter' (ebd. 3, 18; 5, 122f; 6, 68/71: numina sancta).

2. Augusteische Zeit. In dem von Göttern durchwalteten *Kosmos der vergilischen Aeneis werden nun die Voraussetzungen des lukrezischen Weltbilds gleichsam umgekehrt. Dort (Lucret. 2, 168) sind es Toren, die sich einem Weltentwurf deum sine numine widersetzen; hier betonen mehrfach respektable epische Figuren, dass das Geschehen nicht ohne das Walten der Götter voranschreitet: Creusa sagt Aen. 2, 777f: ,Nicht ohne das Walten der Götter (sine numine divum) werden die Dinge gefügt'; Aeneas 5, 55/7: ,Nun endlich sind wir zur Asche u. den Gebeinen des Vaters gelangt, freilich nicht ohne den Wink, ohne das Walten der Götter, glaube ich (Haud equidem sine mente, reor, sine numine divum), u. landen wir in den Häfen der Freunde'; Palinurus 6, 368f: ,Denn ich glaube nicht, dass du es ohne Walten der Götter (sine numine divum) unternimmst, so große Flüsse u. den Stygischen Sumpf zu befahren'. Natürlich ist ein solches Weltbild auch gattungsbedingt: Serv. Verg. Aen. 11, 901 (et saeva Iovis sic numina poscunt) bringt die numina Iovis mit der homerischen Διὸς βουλή in Verbindung. Während bei Lucret. 2, 614f eine Verletzung des N. der Kybele eine irre Phantasie religiöser Fanatiker ist, ist bei Vergil die Frage nach dem verletzten N. der Juno (1, 8f: Musa, mihi causas memora, quo numine laeso | Quidve dolens regina deum) die vom Dichter programmatisch gestellte entscheidende Ursachenfrage (zur Genese des Motivs vgl. L. L. Louisidis, Il n. laesum nell'Eneide di Virgilio: Platon 11 [1959] 63/82). – Entsprechend der gesteigerten Bedeutung des Begriffs im dichterischen Konzept der Aeneis enthält er neue Nuancen, die sich meist auf die Interaktion zwischen Göttern u. Menschen beziehen (vgl. etwa die Erklärung Serv. Verg. Aen. 3, 372: ,multo numine' multa veneratione numinis): N. ist die Eigenschaft sakraler Anlagen (Verg. Aen. 1, 446f: donis opulentum et numine divae [scil. Veneris] templum, ,ein Tempel reich an Gaben u. dem Walten der Göttin'; ebd. 8, 186: hanc tanti numinis aram; zu der komplementären Vorstellung, dass einem bestimmten Ort der *Natur ein N. innewohnt, vgl. Francissen; vgl. Verg. Aen. 3, 697: numina magna loci). – Tibull verwertet nachhaltig das epische Konzept der ,verletzten Gottheit', welches er 1, 2, 81f auf das Ich (Num Veneris magnae violavit [var. lect. violavi] numina verbo | Et mea nunc poenas impia lingua luit?, ,Habe ich etwa das Walten der großen Venus mit einem Wort verletzt u. büßt jetzt Strafen meine gottlose Zunge?') u. 1, 3, 79 auf die Danaiden appliziert: Et Danai proles Veneris quod numina laesit. Die mit numina bezeichnete Gottheit ist naheliegenderweise Venus, die gerade im ersten Buch Tibulls als Schutzmacht der Liebenden fungiert, was 1, 5, 57f allgemein formuliert wird: ,Es gibt ein göttliches Walten für den Liebenden, u. es wütet Venus, zurückgelassen durch ein ungerechtes Gesetz' (sunt numina amanti, | Saevit et iniusta lege relicta Venus). Einer solchen unterstellten erotischen Disposition der Götter entspricht es auch, dass den Schönen ausnahmsweise eine Verletzung der numina erlaubt sein soll (1, 9, 5f: ,Es ist billig, dass es den Schönen ungestraft erlaubt ist, euer Walten [numina vestra] einmal zu verletzen'). Tibull kombiniert das epische Konzept einer ,Verletzung des N.' mit einem einseitig erotisch orientierten *Götterbild.

b. Im Zusammenhang mit dem Kaiser. 1. Literatur. a. Augusteische Zeit. In den Georgica Vergils wird der Begriff n. erstmals eindeutig auf einen Kaiser appliziert: Im Zusammenhang der Augustus zur Wahl gestellten göttlichen Existenzen heißt es georg. 1, 29f: An deus immensi venias maris ac tua nautae | Numina sola colant (,Ob du kommst als Gott des unendlichen Meeres u. die Seeleute allein deine numina verehren'). Augustus heißt nicht ausdrücklich n., aber seine numina werden Gegenstand der Verehrung. Einen weiteren Schritt, in der Literatur n. auf einen göttlich verehrten Kaiser zu über-

tragen, hat nach dem Vorgang Vergils Horaz getan. Carm. 4, 5, 29/36 wird Augustus in den Kreis der privat zu verehrenden Gottheiten einbezogen: ‚Jeder pfleget den Tag auf seines Hügels Hang, schlingt am einsamen Stamm emsig die Rebe auf, froh dann kehrt er von dort wieder zum Wein u. lädt dich als Gott noch zum Nachtisch ein, betet brünstig für dich, gießt aus dem Opferkelch reichlich Spende dir aus, stellt ein vergöttert Bild (tuum n.) zu den Laren; so ehrt sein Dioskurenpaar u. den Hercules Griechenland' (dt. Übers.: H. Färber). Der Vergleich mit den ‚aufgestiegenen' Göttern Castor u. Hercules verrät ein gewisses Gefühl für die Kühnheit der Vorstellung. In ep. 2, 1, 15/7 (Praesenti tibi maturos largimur honores, | Iurandasque tuum per n. ponimus aras, | Nil oriturum alias, nil ortum tale fatentes; also noch kein Gedanke an einen regelmäßigen Kaiserkult) wird Augustus dann in den Kreis der öffentlich zu verehrenden Götter einbezogen; voraus gehen auch hier priamelartige rechtfertigende Rekurse auf andere Vergöttlichte wie Romulus, *Liber (Dionysos), Castor u. Pollux bzw. *Herakles. Ebenso ist hier (wie bei Verg. georg. 1, 29f) zwar die Rede vom N. des Augustus, dieser wird aber noch nicht explizit als n. bezeichnet. – Bei *Ovidius ist eine Partie besonders erwähnenswert, in welcher wiederum (wie schon bei Horaz) dem Augustus ein N. zugeschrieben wird, wieder in Analogie zu einer etablierten Gottheit (ars 1, 203f: Marsque pater Caesarque pater, date n. eunti: | Nam deus e vobis alter es, alter eris, ‚Gewährt ihm beim Gang euer n., Vater Mars u. Vater Caesar. Denn der eine von euch ist Gott, der andere wird es sein'; vgl. D. Fasciano / P. Leblanc, Le n. chez Ovide: RivCultClassMedioev 15 [1973] 257/96). Demnach rechtfertigt es die künftige Göttlichkeit des Augustus, die diesen von herkömmlichen Gottheiten unterscheidet, bereits jetzt von seinem N. zu sprechen (zum Motivkomplex vgl. Darcos). Seine wirkliche Entfaltung erhält das Motiv des kaiserl. N. aber erst in der gegenüber Augustus höchst devoten ovidischen Exildichtung, wo die Bezeichnung des Potentaten als n. ohne Einschränkung zum literar. Topos wird. Hier verwendet Ovid auch das epische Motiv vom ‚Zorn eines Gottes' in Bezug auf Augustus (Pont. 2, 1, 15; 3, 1, 97 u. ö.).

β. Frühe Kaiserzeit. Kritisch wird eine solche Vergöttlichung, wie sie sich auch inschriftlich entfaltet (s. unten), bei Curtius Rufus gesehen, der für sie ‚Schmeichler' verantwortlich macht (8, 5, 8: ‚Diese [scil. Schmeichler] taten damals jenem [scil. Alexander] den Himmel auf u. prahlten, dass Hercules, Liber Pater u. Castor mit Pollux dem neuen n. weichen werden'), wobei wieder die schon bei Horaz beobachtete Liste von ‚Nachrückern' in den Götterhimmel als Rechtfertigungsargument aufgeboten wird. Der Vorgang, der sich erstmals bei Horaz beobachten lässt, wird hier zum ersten Mal mit kritischer Reflexion nachvollzogen (zum Motiv des ‚Zurückweichens' einer etablierten Gottheit vor der neuen vgl. Lucan. 1, 50f; Stat. Theb. 1, 29). – In frg. 33 Haase wendet sich der Philosoph Seneca, der selbst in seiner Trostschrift an Polybius en passant Claudius als dessen n. bezeichnet (ad Polyb. 8, 1; 12, 3), gegen die Annahme abstruser numina wie Pavor u. Pallor: haec numina potius credes et caelo recipies? (vgl. M. Lausberg, Unters. zu Senecas Fragmenten [1970] 206/11). Hieran knüpft Aug. civ. D. 4, 23 an (s. u. Sp. 1170); nach ebd. 6, 10 sagte Sen. frg. 31 H. über unwürdige Gottheiten numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur (vgl. PsAug. c. phil. 3 [CCL 58A, 151]). – *Lucanus kündigt *Nero eine selbstbestimmte postmortale Göttlichkeit an, vor der alle anderen numina zurückweichen werden (1, 50f: tibi numine ab omni | cedetur; vgl. oben Curtius Rufus). Diese konventionelle Ankündigung überbietet er, indem er *Nero schon jetzt numinosen Rang zuspricht (1, 63: Sed mihi iam n. [scil. es]), so dass die herkömmlichen Inspirationsgottheiten nicht mehr benötigt werden; damit wird der bei Ovid. ars 1, 203f hervorgehobene Unterschied zwischen der jetzigen Göttlichkeit eines Olympiers u. der künftigen eines Potentaten aufgebrochen (derselbe Gedanke Serv. Verg. ecl. 1, 7). – Eine überaus kritische Sicht auf die Vergöttlichung von Kaisern findet sich dagegen Lucan. 7, 455/75, wo der Kaiserkult anlässlich der verheerenden, das Ende der Republik einleitenden Schlacht bei Pharsalos als eine Rache der Sterblichen gegen die Götter angesehen wird (‚Dennoch nehmen wir Rache für diese Niederlage, wieviel den Menschen erlaubt ist, sie an den Göttern [numina] zu nehmen. Die Bürgerkriege werden Götter, gleich den Himmlischen, hervorbringen'). Der implizierte Gedanke, dass die Vergöttlichung rö-

mischer Kaiser die Götterwelt beschädigt, präfiguriert geradezu die christl. contumelia-numinum-Topik (s. unten; *Herrscherkult); mit einer contumelia numinum wird die Kaiserapotheose auch in der zweiten abgelehnten Alternative bei Plin. paneg. 11, 2 (‚Du hast deinen Vater zu den Sternen getragen, nicht zur Furcht der Bürger, nicht zur Schmähung der Götter [in contumeliam numinum], nicht zu deiner Ehre, sondern weil Du ihn für einen Gott hältst') in Verbindung gebracht. – *Iuvenal problematisiert den Begriff n.: Er entwickelt die Vorstellung der Fortuna als eines Wesens, welches an sich kein N. besitzt, sondern nur von den sich von ihr abhängig machenden Menschen zur Gottheit erhoben wird (10, 365f = 14, 315f: Nullum n. habes, si sit prudentia: nos te, | Nos facimus, Fortuna deam ...; vgl. M. L. Bracciali Magnini, Il n. di Fortuna [Pistoia 1990]; aus christl. Perspektive wird diese Position gelobt von Lact. inst. 3, 29, 17; vgl. auch PsAug. c. phil. 2, 74 [CCL 58A, 83]: tantum sane huic numini, quam fortunam vocamus, maiores nostri tribuunt). – In den Panegyrici Latini erreicht die rein konventionelle Verwendung von n. bezüglich des Kaiserkults ihren Höhepunkt: An der weitaus größten Zahl der Belegstellen umschreibt n. einfach mit dem Possessivum tuum bzw. vestrum die Person des angeredeten Kaisers; ähnlich umschreibend 10, 3, 1 a cognato tibi Diocletiani numine; entsprechend auch geminato numine im Falle von Doppelkaisern (10, 11, 2; 11, 11, 1).

2. Epigraphik. Die bei Ovid ausgebildete Vorstellung einer Verehrung des N. des Kaisers hat Parallelen in der epigraphisch überlieferten Dedikationspraxis (vgl. Fishwick, Imperial n.; ders., N. Augusti): Weihungen an das n. Augusti begegnen gelegentlich unter Augustus u. Tiberius (der früheste Beleg findet sich in den Fasti Praenestini nach einer sehr plausiblen Ergänzung Mommsens [CIL 1^2, 1, 231]; speziell zu Caligula vgl. Ch. J. Simpson, Caligula's cult. ‚Imitatio Augusti': RevBelgPhilHist 75 [1997] 107/12), verschwinden dann aber zunächst wieder, um gegen Ende des 2. Jh. große Beliebtheit zu erlangen (Belege aus dem gallisch-german. Raum bei U.-M. Liertz, Kult u. Kaiser [Rom 1998] 218f; für Afrika vgl. É. Smadja, Le culte impérial en Afrique: Pallas 68 [2005] 333/49) u. sich durchaus auch bei christlichen Kaisern fortzusetzen (dazu Gauthier): Man weiht numini Augusti oder numinibus Augustorum (wobei der Numerus in der Regel konsequent beachtet wird; ein n. Augustum vom n. Augusti zu unterscheiden versucht S. M. Marengo, ‚N. Augustum': Picus 25 [2005] 51/62), u. es entwickelt sich besonders die Formel DNMQE (devotus numini maiestatique eius; vgl. H. G. Gundel, Devotus numini maiestatique eius: Epigraphica 15 [1953] 128/50). Der Kult des kaiserl. N. konkurriert mit demjenigen des kaiserl. *Genius, der als eine von der Person des Kaisers deutlicher distanzierte Instanz aufgefasst wird (vgl. Fishwick, Genius; zur Differenzierung von N. u. Genius D. Kienast, Augustus[4] [2009] 255f). Die Frage, was konkret etwa ein provinzial-röm. Dedikant sich unter dem n. Augusti vorstellte, ist umstritten u. dürfte kaum definitiv zu beantworten sein (hierzu ausführlich Poetscher; mit Nachträgen ders., Hellas u. Rom [1988] 446/84; ders., N.: Gymn 66 [1959] 353/74; Clauss, bes. 236f zur DNMQE-Formel).

c. Im Zusammenhang mit ‚Fremdgöttern'. *Iuvenal kennt auch das Problem, dass die Götter der einen von den anderen nicht anerkannt werden (15, 35/8). Er selbst ironisiert 15, 10f die ihm unverständliche ägypt. Vorstellung vom göttlichen Wesen bestimmter *Pflanzen mit den Worten O sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis | Numina (zu ägypt. numina vgl. auch Plin. n. h. 30, 99; 33, 41; Serv. Verg. Aen. 8, 678: monstruosa Aegypti numina; Amm. Marc. 17, 4, 6: diversasque moles figmenta Aegyptiorum numinum exprimentes; motivisch aufgegriffen wird Juvenals Formulierung in christl. Polemik bei Sedul. carm. pasch. 1, 273f [CSEL 10^2, 36]: mollesque per hortos | Numina sicca rigant; op. pasch. 1, 27 [ebd. 190]: in hortis numina rigantes arentia). Ferner charakterisiert Iuvenal. 14, 97 die aus römischer Sicht allzu abstrakte jüd. Gottesvorstellung, dass sie nichts anbeteten außer den Wolken u. der Gottheit des Himmels (Nil praeter nubes et caeli n. adorant); hiermit zusammenzustellen ist Tac. hist. 5, 5, 4 (Iudaei mente sola unumque n. intellegunt) u. andererseits Plin. n. h. 13, 46 (Iudaea gens contumelia numinum [aus röm. Sicht] insignis).

II. Christlich. a. Bezeichnung für heidn. Götter in der antipaganen Polemik. Tertullian versucht zu zeigen, dass die Heiden ihre Götter (numina vestra) durch ihre Gottesvorstellungen lächerlich machen (nat. 1, 10).

Diese Vorstellung hat eine alte Tradition im Zusammenhang der Dichterkritik, sie geht bis auf den Vorsokratiker Xenophanes zurück (vgl. VS 21 B 11f). Dementsprechend erscheint der Begriff n. mehrfach in Junkturen, welche einen Gott nicht nur aus christlicher Sicht, sondern auch vom Standpunkt des common sense lächerlich machen: Nat. 2, 15, 6 heißt es: quid enim magnum, cum et ⟨numina sua⟩ habeant in lupanaribus, in culinis, et etiam in carcere? Mit dieser Formulierung wird exakt an die Kritik der ägypt. Vielgötterei bei Iuvenal. 15, 10f (s. oben) angeküpft. Apol. 16 ist die Rede von teils tiergestaltigen Göttern (biforme n.), ebd. 22 heißt es: ut numina lapides crederentur; die künstlerische Gestaltung von Götterbildern ist res. 6 der Gegenstand des Spottes: ‚Die Hände des Phidias arbeiten einen olympischen Juppiter aus Elfenbein u. werden angebetet. Und schon ist es nicht mehr der Zahn eines großen Tieres u. freilich eines sehr abgeschmackten, sondern die höchste Gottheit (summum n.) der Welt, nicht weil der Elefant, sondern weil Phidias so groß ist'; aus rein heidnischer Sicht werden hölzerne Götterbilder (*Götterbild) in Anth. Lat. 807, 1 als numina lignea bezeichnet. Spect. 8 ist mit ähnlicher oxymorischer Paradoxie die Rede von den numina immunda des Circus (quot numina inmunda possederint circum, vgl. Isid. Hisp. orig. 18, 41, 3). Bereits in der heidn. Antike vorgeprägt ist die Verwendung von n. in der Schrift De idololatria: Hier wird dem Götzendienst treibenden Menschen vorgehalten, dass er die Götter erst zu solchen macht u. somit eigentlich seine gottesdienstliche Sorgfalt selbst deren N. ist (6, 3: ‚Du bist ihnen mehr als ein Priester, da sie durch dich ihren Priester haben; deine Sorgfalt ist ihre Gottheit'; vgl. Stat. Theb. 9, 586/8: Triviae quam [scil. quercum] desacraverat ipsa | Electam turba nemorum numenque colendo | Fecerat; Iuvenal. 10, 365f = 14, 315f; *Euhemerismus; s. o. Sp. 1165). Auffällig ist, dass Tertullian (anders als etwa Lukrez) den Begriff n. nie von dem von ihm anerkannten Gott verwendet, sondern nur als polemisch behandelten Gegenbegriff.

b. Bezeichnung des christl. Gottes. 1. Cyprian. Er ist der erste, der n. vom christl. Gott verwendet (Demetr. 12, von der *Christenverfolgung): adhuc insuper Dei servos et maiestati ac numini eius dicatos iniustis persecutionibus flagitatis (‚Noch dazu geht ihr die Diener Gottes, die seiner Würde u. seinem N. geweiht sind, mit ungerechten Verfolgungen an'; auffallend ähnlich der DNMQE-Formel, s. o. Sp. 1165f). Dementsprechend erhebt sich n. als Abstraktum zu der Bedeutung ‚echte göttliche Kraft', die als prüfendes Kriterium an Götter (di) angelegt werden kann (Demetr. 14: vel si quid diis tuis numinis et potestatis est, ipsi in ultionem suam surgunt, ipsi se sua maiestate defendant).

2. Laktanz. *Lactantius verwendet ebenfalls n. vom christl. Gott. Dementsprechend gebraucht auch er n. als Kriterium für wahre Göttlichkeit; der Begriff wird an diesen Stellen nicht etwa zur Umschreibung Gottes selbst, sondern (vorzugsweise in Verbindung mit anderen Abstrakta) zur Bezeichnung wahrhaftig göttlichen Wesens verwendet, das den echten Gott von falschen Göttern unterscheidet. N. als persönliche Bezeichnung Gottes selbst akzeptiert Laktanz nur im Seneca-Zitat (inst. 6, 24, 12 = frg. 24 Haase: magnum, inquit, nescio quid maiusque quam cogitari potest n. est, cui vivendo operam damus; vgl. Lausberg aO. [o. Sp. 1164] 74/7); aus Sen. frg. 26 H. stammt auch die inst. 1, 5, 26 aufgegriffene Vorstellung eines deorum omnium deus, der alle herkömmlich verehrten numina umfasst (‚Erfasst Du nicht, sagt er, die Autorität u. Würde deines Richters, des Lenkers der Erde u. des Himmels u. des Gottes aller Götter, von dem diese numina, die wir als einzelne anbeten u. verehren, abhängig sind?'). An dieser Seneca-Stelle bezeichnet also deus den echten Gott u. numina die untergeordneten Götter (umgekehrt Serv. Verg. Aen. 5, 241 u. Schol. in Stat. Theb. 7, 421 [482 Sweeney]: voluntate numinum in deos versi sunt; ähnlich ebd. 4, 516 [294f S.]; Arnob. nat. 3, 3); auch *Hieronymus setzt die heidn. n. dem christl. deus entgegen (in Jes. comm. 9, 29, 1 [CCL 73, 371]: ‚Die Römer aber, die nach der Überwindung der Juden u. der Zerstörung Jerusalems unter Titus u. Vespasian einst von den Gefäßen Gottes Kriegsbeute zum Kapitol brachten u. glaubten, dass das, was sie erreicht hatten, Zeichen ihrer Tugend u. der Macht der numina, nicht des Zornes Gottes [deus] sei, werden alle Reichtümer gleichsam im Traum u. in nächtlicher Erscheinung besitzen'; vgl. Coripp. Iust. 3, 375f [72 Cameron]; Anth. Lat. 719, 8/10: Ne tamen in terris mortalia

pectora turbet | Ignotum n., Deus aethere missus ab alto | Mortalis visus potuit quantusque videri).

3. Arnobius d. Ä. Auch *Arnobius d. Ä. bedient sich der impliziten Diskreditierung des n.-Begriffs durch den Zusammenhang. Die stilistische Wirkung solcher Partien beruht darauf, dass den numina evidentermaßen ungöttliche Attribute bzw. Tätigkeiten zugeschrieben werden. Nat. 3, 4 ist paradoxerweise die Rede von einer plebs numinum (sit ista, ut praedicatis, plebs numinum, sint deorum innumerae gentilitates); mit diesem Konzept greift Arnobius auf die ovidische ‚Senatsversammlung' der Olympier zurück (Ovid. met. 1, 173: Plebs [scil. deorum] habitat diversa locis; die Vorstellung einer turba numinum begegnet mit deutlicher reductio ad absurdum bereits bei Sen. nat. quaest. 2, 42, 1). Um solche paradoxen Effekte deutlicher herauszuarbeiten, entwickelt Arnobius geradezu ein begriffliches Konzept der den Anhängern der alten Religionen unterstellten contumelia numinum (begrifflich variiert nat. 4, 28 zu convicium numinum).

4. Iuvencus. *Iuvencus verwendet n. nur vom christl. Gott (eine Verwendungsweise, die sich in der Dichtung wesentlich leichter als in der Prosa durchzusetzen scheint). Besonders charakteristisch ist die Versklausel numine iuss-x (1, 219. 264. 313 [CSEL 24, 14. 16. 19]); n. wird speziell von Christus gesagt (ebd. 1, 45. 89. 232 [5. 7. 15]), aber auch von der ‚göttlichen Substanz', mit der der Hl. Geist das Kind in Marias Leib erfüllt (1, 21f [4]: clausum quem Spiritus ipsis | Visceribus matris complebit numine claro; vgl. Prud. cath. 3, 142 [CCL 126, 16]: Numine ... rutilante gravis [scil. puella]).

5. Prudentius. Bei Prudentius bezeichnet n. einerseits heidnische Gottheiten, oft im Sinne der herkömmlichen ironisierenden Paradoxie, andererseits gebraucht er es auch vom christl. Gott. Im letzteren Fall geht es häufig um die Trinitätslehre (cath. 5, 163 [CCL 126, 28]: numine triplici; apoth. 30. 274. 946 [ebd. 78. 86. 110]; psych. 75 [75]) oder, speziell in ham., um die Auseinandersetzung mit der dualistischen Gotteslehre *Markions (ham. praef. 61 [118]; ham. 13 [ebd.]: Conicit esse duo variarum numina rerum; 50 [119]: geminum distans inducere n.; 68 [120]: ne quis duo numina credat; 101. 350f [121. 128]; c. Symm. 2, 216f [219]: Nec bona praesentis vitae numerosa gubernant | Numina); ebd. 236/40 (‚Du setzt mich beiseite u. ersinnst tausend Gottheiten [numina mille], denen Du meine Wunderkräfte andichtest, um mich durch Aufspaltung in verschiedene Teile herabzuwürdigen, mich, von dem sich kein Teil u. keine Eigenschaft abtrennen lässt, da ich eine einfache Wesenheit bin u. nicht sein Teil sein kann'; dt. Übers.: H. Tränkle) wehrt sich der christl. Gott selbst gegen seine theologische Sezierung. Hier ist also der N.-Begriff schon weniger von der Auseinandersetzung mit dem Heidentum geprägt als von innerchristlichen dogmatischen Kontroversen.

6. Augustinus. Auch Augustinus gebraucht n. wieder vorzugsweise im Zusammenhang mit dem bekämpften Heidentum. Dabei bedient er sich vor allem der Antithese n. / crimen (vgl. Tert. adv. Val. 7), zB. ep. 138, 18 (CSEL 44, 145: ubi [scil. in theatris] crimina essent plura quam numina), civ. D. 7, 26 (non numinis magnitudo, sed criminis). 18, 12 (ut esset unde ludi fierent placandis numinibus etiam falsis eorum criminibus; ausnahmsweise einmal im umgekehrten Sinne ep. 153, 9 [CSEL 44, 406: haec eo cogitante apparuit illi angelus, qui doceret esse numinis, quod ille putaverat criminis]). An eine Aufzählung der schon von Sen. frg. 33 Haase bekämpften ‚Unsinnsgottheiten' wie Pallor u. Pavor schließt Augustinus an (civ. D. 4, 23) et cetera non numina colendorum, sed crimina colentium (vgl. PsAug. c. phil. 2 [CCL 58A, 81]; *Mischwesen). Vom christl. Gott verwendet Augustinus n. höchst selten, im Zusammenhang mit der Trinitätslehre c. Faust. 20, 12 (CSEL 25, 1, 552 [im Zitat aus Faustus!]): ‚Verehren wir also ein u. dasselbe n. unter einem dreifachen Namen, nämlich dem des Vaters, des allmächtigen Gottes, seines Sohnes Christus u. des Hl. Geistes?' (vgl. auch ep. 120, 2 [ebd. 34, 705f]; später PsBeda celeb. quat. temp. 131f [PL 94, 609A]: trinum qui n. et unum, | Trinum personis, unum deitate fatentur).

7. Paulinus v. Nola. Er führt im Zuge der Verehrung des hl. Felix die Vorstellung ein, dass ein Mensch durch ein göttliches N. wirken kann (carm. 14, 28f [CSEL 30, 46]: Velatumque oculis mortalibus, at manifestum | auribus et multo praesentem numine produnt [scil. Felicem] beeinflusst von Verg. Aen. 11, 232; carm. 16, 172; 18, 207 [CSEL 30, 75. 106]). Formal inauguriert Paulinus v. Nola die Hexameterklausel numine Christ-x

(vgl. auch etwa ebd. 22, 2 [186]: dei flammatum numine Christi; 27, 508 [284]: placido descendet numine Christus); offenbar als heidnischen Gegenentwurf zu diesem numine/-a Christus kreiert später der nordafrikan. Dichter Corippus numine/-a Gurzil (Joh. 5, 25; 6, 116; 8, 619 [93. 117. 188 Diggle / Goodyear]; vgl. Andres).

c. Bedeutung des Numen Augusti. Motivgeschichtlich besonders interessant ist eine Partie bei Ausonius, wo die Syzygie zwischen Kaiser Valentinian I, seinem gleichnamigen Sohn u. seinem Bruder Valens als ein irdisches Analogon zur göttlichen Trinität behandelt u. mit dem Ausdruck pio numine bezeichnet wird (vers. pasch. 24/8 [17f Green]): Tale et terrenis specimen spectatur in oris | Augustus genitor, geminum sator Augustorum, | Qui fratrem natumque pio conplexus utrumque | Numine partitur regnum neque dividit unum, | Omnia solus habens atque omnia dilargitus, ‚Ein solches Beispiel sieht man auch auf Erden, den Kaiser als Urheber, als Erzeuger zweier Augusti, der den Bruder und den Sohn pio numine umarmt hat, eine Herrschaft mit ihnen teilt u. sie doch nicht zerteilt, der alles allein hat u. doch alles freigebig verschenkt hat'. Hier dient die göttliche Trinität, mitsamt dem Begriff n., in wohl singulärer Weise dem Preis einer als göttlich empfundenen Herrscherfamilie. Die alte Topik der Kaiserapotheose (u. der Apotheose der ganzen Kaiserfamilie) wird durch einen Rekurs auf die christl. Trinität überhöht, ein literar. ‚Rückkopplungseffekt'.

J. U. Andres, N. in der Iohannis des Coripp: VigChr 48 (1994) 65/77. – P. Berrettoni, N. in Lucrezio: Studi e saggi linguistici 5 (1965) 120/9. – M. Clauss, Kaiser u. Gott. Herrscherkult im röm. Reich (1999) 229/37. – X. Darcos, Ovide et le n. d'Auguste: Res sacrae, Festschr. H. Le Bonniec = Latom 201 (Bruxelles 1988) 135/43. – D. Fishwick, Genius and n.: HarvTheolRev 62 (1969) 356/67; The imperial n. in Roman Britain: JournRomStud 59 (1969) 76/91; N. Augusti: Britannia 20 (1989) 231/4. – F. P. M. Francissen, N. inest in loco. De Romeinen en het sacrale in de natuur: Hermeneus 49 (1977) 247/75. – N. Gauthier, Le n. des empereurs chrétiens: Romanité et cité chrétienne, Festschr. Y. Duval (Paris 2000) 233/47. – W. Poetscher, N. u. n. Augusti: ANRW 2, 16, 1 (1982) 355/92.

Thomas Gärtner.

Numenios.

I. Leben u. Werke. a. Leben. (Dazu testim. 1/22 bei Leemans; sonst Frg. nach des Places; forschungsgeschichtl. Doxographie bei P. P. Fuentes Gonzales, Art. Nouménios d'Apamée: Dict. des philosophes antiques 4 [2005] 724/40.) N. wirkte nach allgemeiner Auffassung um die Mitte oder in der 2. H. des 2. Jh. nC. (Frede 1038/40; für 1. H. Beutler 665; für 1. Jh. W. Bousset, Rez. zu J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos: GöttGelAnz 176 [1914] $754f_3$); sicherer terminus ante quem ist seine erste Nennung bei Clem. Alex. strom. 1, 150, 4 (s. u. Sp. 1193). Mehrmals wird N. erwähnt in Verbindung mit einem wohl etwas älteren Gefährten namens Kronios (Frede 1038; Numen. Apam. frg. 1/12 [153/7 Leemans]), der hinter ihm verblasst u. bei dem es sich um den Empfänger von Lukians iJ. 165 verfassten ‚Peregrinus' handeln könnte (Dillon 362). N.' Heimat war die syr. Metropole Apameia am Orontes (Porph. vit. Plot. 17, 18 = Numen. Apam. testim. 1; Suda s. v. Νουμήνιος [3, 481 Adler]), wo er neben der klass. griech. Bildung durch orientalische Kulturströmungen seiner Zeit geprägt worden sein dürfte (Puech 454/6 [751/4]). – N.' Hochschätzung des AT (s. u. Sp. 1188) in Verbindung mit dessen Namen, welcher der Übertragung des semit. ben ḥodaš (‚Sohn des Neumonds') in bilinguen Inschriften entspricht (O. Masson, Nouvelles notes d'anthroponymie grecque: ZsPapEpigr 102 [1994] 168f; Staab, Pythagoras $95f_{219}$), legt jüdische Wurzeln nahe (Puech 457 [754]; dagegen Dodds 490f [6]; Edwards 117: gnost.

Milieu). Proklos zählt N. zu den ,Koryphäen' unter den ,Platonikern' (in Plat. remp. 2, 96 Kroll; vgl. Dörrie / Baltes 3, Baustein 76, 4, 152_2: vielleicht übernommen aus dem Proömium des Porphyrios; als ,Platoniker' ebenso bei Iamblich [Numen. Apam. frg. 43, 1. 5 (91 d. P.)] u. Syrian. in Aristot. met. 1079a 3 [CommAristotGr 6, 109]); die häufige Einordnung des N. als ,Pythagoreer' (Πυθαγόρειος passim; Πυθαγορικός 6mal), die dessen Selbstverständnis widerspiegeln dürfte (Zeller 3, 2^5, 235; Krämer 65; Baltes 241; O'Meara 10; Edwards 115f; anders Frede 1046f; Alt 30), macht deutlich, dass er wie vor ihm Eudoros u. Moderatos eine pythagoreisierende Variante innerhalb des Platonismus vertrat (zur Definition dieser Strömung Staab, Kennzeichen 82/4; s. u. Sp. 1178f. 1183). Die fingierte Notiz bei *Macrobius (Numen. Apam. frg. 55 [100] = Dörrie / Baltes 7, 1, Baustein 186; vgl. Macrob. somn. 1, 2, 19: occultorum curiosiori ... numinum; danach Abaelard, Theol. christ. 3, 47), N. seien im Traum die eleusinischen Göttinnen als *Dirnen erschienen, weil er ihre *Mysterien verraten habe, soll andeuten, dass er Lehren, die im Platonismus traditionsgemäß einem esoterischen Schülerkreis vorbehalten waren, uneingeschränkt veröffentlichte. Wenn er einmal ,Römer' genannt wird (Joh. Lyd. mens. 4, 80), ist dies möglicherweise Reflex eines Aufenthaltes als Lehrer in Rom (Dodds 491 [6]; Dillon 361), wo sich später der Neuplatoniker Plotin in seinen Vorlesungen mit den Lehren des N. intensiv auseinandersetzte (Porph. vit. Plot. 14, 10/4).

b. Numenios als Schulgründer. Vielleicht hatte bereits N. in seiner Heimatstadt jene Schule pythagoreischer Prägung gegründet, die ein Jh. später unter *Jamblich aus Chalkis vollends zur Blüte gebracht wurde (Leemans 14/6; Dillon 361; Staab, Pythagoras 152f). N.' späterer Hauptverehrer nämlich, der Plotinschüler Amelios, zog sich iJ. 270 nC. ausgerechnet nach Apameia zurück (Porph. vit. Plot. 2, 32f); er hatte zuvor die Bücher des N. abgeschrieben u. sogar auswendig gelernt (ebd. 3, 43/5; s. u. Sp. 1192f). Gemäß Proklos, der mehrfach auf einen Schülerkreis ,um N.' hinweist (in Plat. Tim. 1, 83, 27; 2, 153, 24; 3, 196, 18 Diehl), setzte sich Iamblich in einem seiner Werke mit Amelios ,u. so denn auch mit N.', wie Proklos folgert, kritisch auseinander (ebd. 2, 277, 29 D.).

c. Werk. 1. Fragmente. Aus dem vielfältigen, nach antikem Urteil (Porph. vit. Plot. 17, 35/8) in sich bisweilen widersprüchlichen Œuvre des N. haben sich wörtliche Frg. bis auf eine Ausnahme (frg. 8, 13 [51 d. P.] bei Clemens v. Alex.; s. u. Sp. 1188f) bei Eusebios praep. ev. 9, 11; 13/5 (s. u. Sp. 1194f) erhalten: Er zitiert längere Passagen aus einer mindestens sechs Bücher umfassenden Lehrschrift dialogischen Charakters ,Über das Gute' (Περὶ τἀγαθοῦ, frg. 1/20 [42/60]; Dörrie / Baltes 3, Baustein 96, 5 mit Komm.; Frede 1050f), welche aufgrund ihrer prinzipiellen Darlegungen zur Ontologie u. Kosmologie N.' Hauptwerk gewesen sein dürfte (*Kosmos). Dass hierin (vgl. frg. 10b [52]) die von **Calcidius in seinem lat. Timaios-Komm. wiedergegebenen Grundlegungen des N. über den Ursprung des Bösen im Zusammenhang mit dem *Materie-Prinzip (ebd. 52 [95/9] = Dörrie / Baltes 2, Baustein 121, 2) ihren Platz hatten, ist gut möglich (vgl. Frede 1051/3; für weiteren Einfluss des N. auf Calcidius Waszink 58/62; Dillon 403/8; dagegen Deuse 73/6; skeptisch Alt 31; passend auch zum Werk ,Über den Ort', s. unten). Außerdem kongruieren mit Calcidius thematisch zwei kleine Notizen aus dem Timaios-Komm. des Proklos (Numen. Apam. frg. 50f [94]), der ebd. sicher auf ,Über das Gute' Bezug nimmt (frg. 21 [60] = Dörrie / Baltes 7, 1, Baustein 197, 4; frg. 22 [61] = ebd. Baustein 197, 5; vgl. ebd. Baustein 477/9; s. u. Sp. 1183f). – Eusebios überliefert des Weiteren große Ausschnitte aus einer Philosophiegeschichte ,Über den Abstand der Akademiker zu Platon' (Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως, frg. 24/8 [62/80]; Dörrie / Baltes 3, Baustein 84, 2; an der Originalität zweifelt J. Glucker, Antiochus and the Late Academy [Göttingen 1978] 345), sowie ein kurzes Frg. aus einem Traktat ,Über das bei Platon Unausgesprochene' (Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων, frg. 23 [61f]; Beutler 668; Dörrie / Baltes 3, Baustein 96, 6), in welchem N. Platons wahre Auffassungen aus den Andeutungen in seinem Werk entschlüsselte. Die Exegese des Atlantis-Mythos bei Proklos (Numen. Apam. frg. 37 [88]) ist eher diesem oder dem zweiten Buch eines Werkes ,Über die Unvergänglichkeit der Seele' (s. unten) zuzurechnen (Dillon 364), als dass es sich um einen Abschnitt eines bestenfalls noch hinter frg. 52 (99) vermutbaren Timaios-Komm. handelt

(Zeller 3, 1^6, 837; gegen einen Tim.-Komm. die communis opinio, vgl. zur prägenden Bedeutung des Timaios für N. Baltes 269; Köckert 124/6).

2. Testimonien. Der Christ Origenes erwähnt drei Werke, in denen N. die jüd. Schriften allegorisch interpretiert habe (c. Cels. 4, 51 = Numen. Apam. frg. 1c [43 d. P.]: τροπολογεῖν): 1) den ,Wiedehopf' (Ἔποψ, nach Dillon 365 vielleicht Allegorie der philosoph. ἐποπτεία; vgl. dagegen Leemans 159f), 2) ein aus mindestens zwei Büchern bestehendes Werk ,Über Zahlen' (Περὶ ἀριθμῶν; vgl. Dörrie / Baltes 3, Baustein 87, 12; hierzu passt Numen. Apam. frg. 40 [89]; vgl. Beutler 678), wohl der allegorischen Behandlung der Zahlen bei Philon v. Alex. ähnlich, sowie 3) eine Schrift ,Über den Ort' (Περὶ τόπου; vgl. Dörrie / Baltes 3, Baustein 88, 5), die mit Bezug auf die platonische Chora Raum u. Materie behandelt haben könnte (vgl. zB. Sext. Emp. hypot. 3, 117/35; ,Pythagoreer' bei Simplic. in Aristot. cat. 6a 12/9 [CommAristotGr 8, 149f]). – *Origenes nennt außerdem παράδοξα in einem zweiten Buch einer Abhandlung ,Über die Unvergänglichkeit der Seele' (Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς [Numen. Apam. frg. 29 (80)]; Dörrie / Baltes 3, Baustein 91, 8c), in der N. Anregungen aus einer ebd. erwähnten Schrift des Plutarch (,Über die Seele') übernommen haben dürfte (vielleicht Plut. an. procr. in Tim. [vgl. Baltes 251f]; anders des Places zSt. Plut. frg. 177f Sandbach). Dem ersten Buch der Abhandlung ist wohl ein Großteil der auf neuplatonische Tradition zurückgehenden Notizen über N.' Seelentheorie zuzuordnen (frg. 4b. 38/49 [46f. 89/94]; zu ebd. 39/43 Dillon 364). – Bei frg. 35 (85/7) aus Proklos handelt es sich aufgrund inhaltlicher Bezugspunkte um ein Referat der von diesem als Quelle genannten (in Plat. remp. 2, 96, 10f Kroll; Dörrie / Baltes 3, Baustein 76, 4) Allegorese des Er-Mythos (Leemans 48. 55; Dillon 364), die, falls kein separates Werk (Beutler 678), im zweiten Buch der Schrift ,Über die Unvergänglichkeit der Seele' gestanden haben könnte (vgl. auch Wilamowitz, Gl.[2] 2, 527; Dörrie / Baltes 3, Baustein 80, 10, $205f_6$); diese Auslegung benutzte, wie enge Übereinstimmungen zu frg. 35 (85/7) zeigen, *Macrobius direkt oder über Porphyrios vermittelt für seinen Komm. zum Somnium Scipionis (mindestens somn. 1, 12, 1/4 = frg. 34 [84f]; dagegen 1, 11, 10/2, 17 = testim. 47 [104 L.] u. Dörrie / Baltes 6, 1, Baustein 172, 2; zu den Kontroversen um den Umfang bis hin zu somn. 1, 10/2 vgl. Beutler 676f; Dodds 492f [8f]; des Places $116f_3$ zu Numen. Apam. frg. 29 [80]; H. de Ley, Macrobius and Numenius [Bruxelles 1972] 7/14; ebd. 65 wird somn. 1, 12 N. zugesprochen; kritische Quellenanalyse bei Alt 133/44); das lag schon insofern nahe, als die von N. kommentierte *Jenseits-Erzählung am Ende des platonischen ,Staates' strukturell u. thematisch dem Traum Scipios in Ciceros ,Staat' entspricht. Zugleich korrespondiert Macrobius' Exegese eng mit Testimonien aus der *Allegorese der homerischen Nymphenhöhle (Od. 13, 102) des Porphyrios (frg. 30/3. 60 dubium [80/4. 101f]; Synopse bei Leemans 147/52; de Ley aO. 17f). Vgl. für weitere Zuordnungen frg. 36 (87; Waszink 55f), ebd. Z. 10 Fluss Ἀμέλης nach Plat. resp. 621a 5; hinsichtlich Numen. Apam. frg. 37 (88) M. J. Edwards, Numenius, Pherecydes and ,The cave of the nymphs': ClassQuart 40 (1990) 258/62, der eine von Porphyrios (antr. nymph. 77, 18) u. Celsos (Orig. c. Cels. 6, 42) herangezogene Schrift des N. postuliert, in welcher dieser Allegoresen des Pherekydes v. Athen aufgegriffen habe. – Verstreute Notizen zur symbolischen Deutung der Götter (frg. 53/9 [99/101]) passen zu N.' Interesse an Allegorien (s. u. Sp. 1177f). – Abgelehnt wurde die These, dass die Paränesen in Porphyrios' Schrift Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων auf N. zurückgehen (F. Thedinga, Die Paraenese in des Porphyrios Schrift peri apoches empsychon: RhMus 76 [1927] 54/101; Beutler 666f; für weitere Zuschreibungen Puech 479_{31} [752_4]. 485_{112} [771_4]).

3. Stil. In den Frg. erweist sich N. sprachlich als einer der schillerndsten Philosophen überhaupt. Sein oft ins Poetische verfallender Stil (des Places 32/4) ist bestimmt durch eingestreute Dichterzitate (vgl. Index bei des Places) sowie eindrückliche Metaphern u. Parabeln, die sich aus Motiven der antiken Bildungstradition speisen (vgl. zB. frg. 13 [55 d. P.]): Bauer u. Pflanzer in Analogie zu höchstem Gott, ὁ ὤν genannt (dazu J. Whittaker, Numenius and Alcinous on the first principle: Phoenix 32 [1978] 144/54; Ziebritzki 70_{41}), u. *Demiurgen (vgl. Plat. Tim. 41f; Theag. 121b; Beutler 670); frg. 18, 1/6 (58): Demiurg als Schiffskapitän (Dillon 370); frg. 24, 69 (65): eingeschobener Gottesanruf (vgl. Staab, Pythagoras $97f_{224}$); frg. 25, 1/4 (65): Wegmetapher zur Methode; ebd. 25, 81

(68): Arkesilaos als Tintenfisch (im Kontrast zu Sokrates als Stachelrochen bei Plat. Men. 80a; vgl. Attikos bei Eus. praep. ev. 15, 9, 13 bezüglich Aristoteles); frg. 25, 144f (70): Wagenmetapher mit Bezug zu den eleusinischen Mysterien; ebd. 25, 149f (71): Rekurs auf Historie; 25, 151 (71): Anspielung auf Pind. Isthm. 2, 6; frg. 24, 71f (65): Die späteren Akademiker haben Platon wie einst die Mänaden den Pentheus (vgl. Eur. Bacch. 1125/9) in Stücke gerissen (danach Attic. Cpol. frg. 1, 21f [39 d. P.; vgl. Dillon 461f]); Numen. Apam. frg. 28, 5/12 (79): Philon ‚wappnete sich in schimmerndem Erz' (Il. 7, 206; 16, 130) gegen die Stoiker u. wollte sich Gesprächspartnern stellen, um nicht als ‚Deserteur' (ebd. 8, 94) zu erscheinen. – Geradezu einer Gattungskreuzung kommt es nahe, wenn N. die Geschichte der Akademie als Verfall mit Termini zu beschreiben scheint, die er in der Ontologie zur Unterscheidung der weltlichen Dinge vom wahren Sein benutzt (O'Meara 11f), oder er sich des Komödienstils bediente, um mit scharfer Polemik die umfangreiche Episode über Lakydes (Numen. Apam. frg. 26 [71/5]; vgl. Diog. L. 4, 59) zu würzen, die er eher der Gerüchteküche der hellenist. Philosophiegeschichtsschreibung als der Neuen Komödie entnahm (Dillon 365f gegen R. Hirzel, Ein unbeachtetes Komödienfragment: Hermes 18 [1883] 1/16).

4. Allegorese. Umgekehrt hat N.' Denken in Bildern u. Vergleichen ihn zum Vorreiter der philosophischen Allegorese mythischer Motive, wie sie im Neuplatonismus intensiviert wurde, gemacht (vgl. seine Voranstellung unter den Exegeten des Er-Mythos bei Proklos: Numen. Apam. testim. 21 [87f L.]; R. Lamberton, Homer the theologian [Berkeley 1986] 54/77). N. glaubte, in der Nachfolge des Pythagoras (vgl. frg. 32, 6 [83 d. P.]; 34, 17f [85]; 35, 27 [86]; 36, 9 [87]), den Bildern der platonischen u. homerischen Mythologie in Verbindung mit Astrologie u. Mysterieninhalten (vgl. frg. 35, 14/6 [86]; 31, 4/16 [81f]) verborgene Botschaften über die kosmische Ordnung u. die darin wandelnden körperlosen Seelen abzugewinnen; vgl. zB. frg. 31 (81/3): Nymphenhöhle auf Ithaka entspricht dem *Kosmos; frg. 32 (83): ‚Pforten der Sonne' (Od. 24, 12) als Begrenzungen der Milchstraße, erfüllt vom ‚Volk der Träume', den Seelen (vgl. Numen. Apam. frg. 35, 25f. 45f [86f]), die sich dort vor ihrem Fall ins Werden mit *Milch nähren; ebd. 33 (84): Odysseus als Bild eines der Materie entkommenden Menschen; 35, 35f (86): Ort der platonischen Richter ist das Zentrum des Universums. – Konsequent entmythologisiert N. im Stil der Stoa u. des Cornutus die Götter u. deutet sie symbolisch (Beutler 678); vgl. frg. 37, 4/8 (88): Athena als Nährerin der schönen, Poseidon als Hüter der dem Werden verhafteten Seelen (γενεσιουργοί; vgl. Baltes 342f); frg. 54 (99f): *Apollon als Sinnbild des Einen; ebd. 57 (100; vgl. Macrob. Sat. 1, 12, 20): *Hermes als Sprachvermögen (προχωρητικὸς [hapax l. für προφορικὸς] λόγος), welches bei Berührung der Erde, durch seine Mutter Maia symbolisiert, entsteht; frg. 58 (101): Hephaistos als Leben schaffende Wärme der Sonne; frg. 59 (ebd.): Nemesis als Garantin der Ausgeglichenheit des Schicksals; frg. (dubium) 60, 10 (102): *Mithras als Sinnbild des Demiurgen (Athanassiadi 81f).

II. Lehre. a. Philosophiegeschichtliches Konzept. 1. Postulat einer Urwahrheit. N.' Einbeziehung orientalischer Weisheits- u. Offenbarungslehren in die Philosophie (frg. 1a [42 d. P.]; Puech 452f [747/9]; Waszink 45/62; Dörrie / Baltes 2, Baustein 68, 1, 471/3; U. R. Jeck, Platonica orientalia [2004] 128/32; s. u. Sp. 1188) deutet auf die Vorstellung von einer seit alters in allen Kulturen durch weise Persönlichkeiten repräsentierten Wahrheit; zugleich resultiert daraus N.' dogmatische Haltung, die Neuerungen ausschließt (zB. frg. 24, 30f [63 d. P.]). Angelegt ist dieses Konzept, welches mit dem Grundsatz der unverminderten Erhaltung von Geistesgegenständen gekoppelt ist (s. u. Sp. 1191), schon in der von N. zitierten Deutung des Prometheus bei Platon (Phileb. 16c; vgl. Numen. Apam. frg. 14, 19/21 [56]) als Vermittler göttlicher Weisheit (O'Meara 13; Staab, Kennzeichen 76f). Von N.' Landsmann Poseidonios wurde es enzyklopädisch ausgebaut u. von daher spätestens seit Plutarch von den Platonikern übernommen (H. Dörrie, Von Platon zum Platonismus = VortrDüsseldorf 211 [1976] 25f).

2. Pythagoras u. Platon. Einen authentischen Vermittler des ἀληθὴς λόγος erkannte N., wie allein seine Benennung als ‚Pythagoreer' andeutet, in Pythagoras; dessen Weisheit suchte er aus der Philosophie Platons, den er im Kern als Pythagoreer ansah (frg. 24, 18f [63]: Πλάτων οὐκ ἀμείνων Πυ-

ϑαγόρου τοῦ μεγάλου; ebd. 24, 57 [64]: Πλάτων πυϑαγορίσας; 24, 70 [65]: ἐφ' ἑαυτοῦ ... Πυϑαγόρειον; 52, 3f [95]: Pythagorae dogmate, cui concinere dicit dogma platonicum), wiederzugewinnen (Puech 468f [768/70]; Frede 1044/6; Athanassiadi 93/9). Wichtigste Grundlage war dafür Platons Dialog Timaios (Baltes 241f; M. Bonazzi, Un lettore antico della ‚Repubblica': Méthexis 17 [2004] 71/84 zur Verarbeitung des ‚Staates' u. weiterer Platondialoge), der mit seiner mikro- u. makrokosmischen Schöpfungslehre im Zentrum mittelplatonischer Philosophie stand u. der zugleich schon seit dem 3. Jh. vC. als Plagiat einer pythagoreischen Urquelle betrachtet wurde (Staab, Kennzeichen 61f). Wie sich in N.' Hauptwerk ‚Über das Gute' zeigt, rekonstruierte er ein dogmatisches System, in welchem auch Nachrichten des Aristoteles zur Rehabilitation des Pythagoreismus dienten (s. u. Sp. 1181). Für N. galt es, die pythagoreische Essenz aus der Lehre Platons herauszulösen, um sie dann mit den Lehren des Pythagoras u. der Weisheit alter Völker abzugleichen (frg. 1a [42]; vgl. ebd. 7 [50]); Platon habe den erhabenen Pythagoras mit dem verspielten Sokrates vermischt (24, 77f [65]: κεράσας Σωκράτει Πυϑαγόραν; vgl. Dörrie / Baltes 2, Baustein 39, 4; K. Gaiser, Philodems Academica [1988] 318/21) u. wie sein Lehrer etwa hinsichtlich der Dreigötterlehre (Numen. Apam. frg. 24, 51/60 [64]; s. u. Sp. 1181) die pythagoreische Wahrheit bewusst verschleiert (ebd. 24, 61 [64]: ἐπικρυψάμενος). Da nach Ansicht des N. in diesem Umstand die Ursache für die Widersprüche u. Streitigkeiten in der *Akademie begründet lag, sah er außerdem seine Aufgabe darin, Platons wahre Meinung zu entschlüsseln (o. Sp. 1174) u. ihn von allen späteren Verfälschungen zu separieren (χωρίζειν; 24, 64/70 [64f d. P.]; Staab, Pythagoras 97f).

3. Verfall der Akademie. Diesem Anliegen zeigt sich N. in dem nur durch Eusebios bekannten Werk ‚Über den Abstand der Akademiker zu Platon' verpflichtet (Beutler 867f; Frede 1049f; O'Meara 10/3; Athanassiadi 99/107). Er verwirft mit beißendem Spott (s. o. Sp. 1177) die Haltung des Antiochos v. Askalon, der die echten Nachfolger Platons in der ‚Alten Akademie' von den Verfälschern platonischer Lehre in der ‚Neuen Akademie' unterschied u. sich selbst zum Renovator des wahren Platonismus stilisierte (zur Akademie seit Antiochus Glucker aO. [o. Sp. 1174]). N. konzediert nicht ohne Vorbehalt (frg. 24, 8 [62 d. P.]: σχεδὸν) die Wahrung der pythagoreisch-platonischen Dogmen durch Platons direkte Nachfolger Speusipp u. Polemon, hält allerdings Xenokrates (nach Krämer 92 Quelle des N.; s. u. Sp. 1186/8) für kritikwürdig (frg. 24, 14f [63]). Gänzlich versagt hätten alle folgenden Anhänger von Arkesilaos bis Philon v. Larissa; schließlich habe vor allem Antiochos selbst, ein Schüler des Stoikers Mnesarchos, ‚unzähliges Fremdes' (μυρία ... ξένα) in die platonische Schule eingeführt u. damit eine ‚andere Akademie gegründet' (ebd. 28, 12f [79]: ἑτέρας ἄρξας Ἀκαδημίας; Dörrie / Baltes 1, Baustein 20, 6). N. stützt sich auf drei Argumentationsmuster: 1) Anders als die Anhänger des Pythagoras haben die Schüler Platons ihr Schuloberhaupt missachtet (frg. 24, 20/2 [63]); N. lobt dagegen die dogmatische Gefolgschaftstreue der Epikureer gegenüber ihrem Meister sowie deren einmütige Gemeinschaft als ‚wahre Lebensform' (ebd. 24, 34 [63]: πολιτεία ἀληϑής; vgl. O'Meara 11), wenn er auch deren Atheismus ablehnt (frg. 24, 29/31 [63]). – 2) N.' Hauptvorwurf richtet sich gegen die skeptische Methode der unentschiedenen Haltung, die ‚berüchtigte' ἐποχή (ebd. 24, 9f [62]: πολυϑρύλητος); von Unmoral geleitet habe Arkesilaos, in Wahrheit Pyrrhons Anhänger, der sich nur aus Rücksicht auf seinen Liebhaber Krantor Akademiker nannte (ebd. 25, 72/5 [68]; Dörrie / Baltes 1, Baustein 13, 2), in Reaktion auf die falsche Erkenntnistheorie Zenons sein Konzept der ἀκαταληψία entwickelt (frg. 25, 133/148 [70]; Ch. Brittain, Middle platonists on Academic scepticism: R. W. Sharples / R. Sorabji [Hrsg.], Greek and Roman philosophy 2 [London 2007] 309/15; C. Lévy, Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie. ‚L'ésotérisme' d'Arccésilas: RevÉtLat 56 [1978] 335/48); dieses wird von N. durch eine lange Episode über die Torheit von Arkesilaos' Nachfolger Lakydes ad absurdum geführt (frg. 26 [71/5]; s. o. Sp. 1177). Nach Karneades (ebd. 27 [76/9]) u. Kleitomachos (von Eusebios' Exzerpten übersprungen) habe sich dann Philon v. Larissa aufgrund der Evidenz der Sinneseindrücke (παϑήματα) von der Aporetik abgewandt (Numen. Apam. frg. 28, 1/12 [79]; vgl. Dörrie / Baltes 1, Baustein 17, 4), damit aber Antiochos den Weg für die Einführung unplatonischer Lehren u. die Auflösung der Aka-

demie geebnet. – 3) Entsprechend seinem Programm, Platons Philosophie von Aristoteles, d. h. dem Peripatos, u. Zenon, d. h. der Stoa, abzugrenzen (frg. 24, 66f [65f]), deckt N. falsche Unterstellungen auf: Kephisodoros habe die von ihm zur Verteidigung seines Lehrers *Isokrates kritisierte Lehre des Aristoteles aus Unkenntnis als platonisch ausgegeben (ebd. 25, 107/24 [69f]; vgl. Merlan 98). Genauso unsachgemäß sei Platon von Zenon, der diesen nur aus der verzerrten Darstellung des Arkesilaos kannte, behandelt worden (25, 107/24 [69f]; Dörrie / Baltes 1, Baustein 36, 10). Hier wie an vielen anderen Stellen sticht N.' scharfe Kritik an der Stoa hervor (zB. frg. 3; 4b, 13/39; 24, 37/47; 25, 95/135; 52, 28/81 [44f. 46f. 63f. 69f. 95/7]).

b. Philosophisches System. 1. Theologie u. Ontologie. Wie andere Mittelplatoniker sah N. die Grundkoordinaten für die Entwicklung seines philosophischen Systems im zweiten PsPlaton-Brief (312e), wo in gewollt geheimnisvoller Andeutung von einer Hierarchie dreier (als Götter aufgefasster) Könige die Rede ist (vgl. zur Rezeption Ch. Markschies, Platons König oder Vater Jesu Christi?: M. Hengel / A. M. Schwemer [Hrsg.], Königsherrschaft Gottes u. himmlischer Kult [1991] 385/439). Für deren Vermittler hielt N. Sokrates, der darüber von Pythagoreern unterrichtet worden sei (frg. 24, 57/60 [64], nach PsPlat. ep. 2, 314c; dazu Puech 462f [760f]; Merlan 97f; Kahn 121_{57}). Nach N. handelte es sich dabei um die nicht veröffentlichte, aber hinter Platons Dialogen stehende Weisheit des Pythagoras. So trägt auch seine Rekonstruktion der platonisch-pythagoreischen Prinzipienlehre denselben Titel ‚Über das Gute', unter dem Platon die als pythagoreisch geltenden ἀρχαί einem ausgewählten Schülerkreis mündlich dargelegt hatte (Testim. platonicum 22A Gaiser = Aristot. metaph. 1, 5, 987a 29/1, 6, 988a 17; Staab, Kennzeichen 63f). N. rekurriert auf eben jenen Beweisgang Platons, dass das Gute zugleich ἕν (*Hen) sei (frg. 19, 13 [59 d. P.]), den Aristoteles als Inhalt dieser Vorlesung kannte (Testim. platonicum 7 Gaiser = Aristox. harm. 40, 2 [50 da Rios] = Aristot. p. 111 Ross; vgl. Aristot. eth. Eud. 1, 8, 1218a 25; Krämer 92_{231}). Konsequent wird das höchste Prinzip im Anschluss an Platons Definition ‚Jenseits des Seins' (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [resp. 6, 509b]) entfaltet: das Gutsein (wohl im Sinne der Hingabe) genügt als einzige notwendige Eigenschaft für die Hervorbringung des Seins, dessen Ursprung (Numen. Apam. frg. 16, 5 [57]: οὐσίας ἀρχή) es ist u. mit dem es zusammengewachsen ist (ebd. 16, 10 [57]: σύμφυτος οὐσίᾳ). Das höchste Prinzip übergipfelt bei N., wie es durch Aristoteles' Doxographie nahegelegt wurde u. wie es auch die Neupythagoreer Eudoros u. Moderatos annahmen (Merlan 85f; Staab, Kennzeichen 62/76), den pythagoreischen Dualismus aus Form- u. Materieprinzip, μονάς u. δυάς, nach dem sich die Welt konstituiert (vgl. frg. 52 [95/9]; s. u. Sp. 1185f). Diese Verbindung von Zweiprinzipienlehre u. dem transzendenten Einen (H. Dörrie, Art. Dualismus: o. Bd. 4, 339f), die nach Meinung der Neupythagoreer in vielen Äußerungen Platons, wie zB. der ‚Dreigötterlehre', zu erkennen war, sprach wohl *Longinos (I) (Porph. vit. Plot. 20, 71f = Numen. Apam. testim. 22 [88 L.]) an, wenn er die Ausarbeitung ‚pythagoreischer u. platonischer Prinzipien' bei N. u. anderen gegenüber derjenigen Plotins als zu ungenau kritisierte. In der Tat hat N.' Prinzipientheorie der neuplatonischen Lehre dreier Hypostasen wichtige Impulse gegeben (s. u. Sp. 1190/2) sowie der christl. Reflexion über das Verhältnis der drei göttlichen Personen passende Philosopheme geliefert (s. u. Sp. 1195). Das höchste Eine als ‚das aus sich Gute' (αὐτοάγαθον: Numen. Apam. frg. 16, 14 [vgl. 16, 5]; 20, 12 [57. 60] = Dörrie / Baltes / Pietsch 7, 1, Baustein 205, 3) birgt die Idee des guten Demiurgen (frg. 20, 6f [60]; vgl. Plat. resp. 6, 508e; Tim. 29e), der in einem zweiten Gott präsent wird, indem dieser ‚auf sich selbst gestellt die Idee von sich verwirklicht (αὐτοποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ, Frede 1070_{8} erwägt αὐτοῦ [= Kosmos]) u. (scil. in der Folge) als Schöpfer den Kosmos' (frg. 16, 11f [57] = Dörrie / Baltes 5, Baustein 128, 1). Aus der Monas ergab sich für N. dieses zweite göttliche Prinzip, das in seiner Orientierung am höchsten Guten einerseits als betrachtender Geist (θεωρητικός [frg. 16, 12 (57)]) beim Intelligiblen (νοητά [ebd. 15, 5 (56)]; dazu Dörrie / Baltes / Pietsch 7, 1, Baustein 197, 3), d. h. den *Ideen (frg. 16, 2 [57]: οὐσία = ἰδέα) in ‚seinem angestammten Platz / Charakter' existiert (τὸ ἴδιον ἦθος [ebd. 11, 20 (53)]), dann aber aufgrund seiner selbstlosen Hinwendung zur ‚begierigen' Materie (ebd. 11, 16 [53]: ἐπιθυμητικὸν ἦθος) von dieser zugunsten ihrer Einung gespalten

wird u. durch permanente Rückkehr ins Geistige ‚aus sich' (Dörrie / Baltes 4, 470_9) die sensiblen Dinge (frg. 15, 5 [56]: αἰσθητά) des guten Kosmos kohärent u. beständig am Leben hält (11, 14/20 [53], dazu Dörrie / Baltes / Pietsch 7, 1, Baustein 197, 1; 12, 14/22 [54f], dazu ebd. 197, 2; Deuse 66f; Köckert 100/4). – Durch die von der Materie bewirkte Spaltung entsteht nach N. ausdrücklich kein dritter Gott (vgl. W. Beierwaltes, Art. Heu: o. Bd. 14, 452f; zuletzt Ziebritzki 73/83. 87/9, bes. 81_{83}; Köckert 90/6; gegen Frede 1054/70; ausgewogener M. Frede, Art. N.: NPauly 8 [2000] 1050/2; unentschieden Edwards 123f). Unmissverständlich leitet er denn auch mit Blick auf die ‚Dreigötterlehre' (s. oben) des platonischen Briefs die Erklärung der Doppelrolle seines zweiten Gottes ein: ‚Der zweite u. dritte Gott ist allerdings einer' (frg. 11, 13f [53]; Beutler 672). Wenn N. somit erst im 4. oder 5. Buch seines Hauptwerkes die mythologische Unterscheidung zweier unterer Götter ontologisch als zwei Funktionen eines einzigen zweiten göttlichen Prinzips klarstellt, schließt dies nicht aus, dass er bezüglich seiner drei systematischen Abstufungen von transzendentem Guten, intuitivem Geist u. dessen schöpferischer Verwirklichung als platonische Weltseele im Kosmos zuvor die metaphorische Diktion von den ‚drei Göttern' pflegte. Diese Redeweise referiert nämlich Proklos (Numen. Apam. frg. 21f [60f]), dem N.' Ontologie allerdings nur über bereits interpretierende Zwischenquellen bekannt gewesen sein dürfte (zu den Unstimmigkeiten der Referate des Proklos bzw. dessen Missverständnissen Beutler 672; A.-J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste 4 [Paris 1954] 123/32, bes. 123f; Frede 1064f; Ziebritzki 83/7). Gleichwohl machen einige Forscher das späte Zeugnis des Proklos zur Leitlinie, um die wörtlichen Frg. aus Eusebios auf die dort nicht explizierte Lehre von drei wesensverschiedenen göttlichen Prinzipien hin zu interpretieren (zB. Krämer 81f; Frede 1055/9). – N. harmonisierte seine Theologie mit Platons Vorstellungen im Timaios über den Demiurgen, dem N. entgegen mittelplatonischer Tradition bei Albinos u. Attikos ein transzendentes Gutes voraussetzt (W. Theiler, Art. Demiurgos: o. Bd. 3, 701f; Kahn 123. 128f; J. Opsomer, Demiurges in early imperial platonism: R. Hirsch-Luipold [Hrsg.], Gott u. die Götter bei Plutarch [2005] 51/99, bes. 64/73), um eine Berührung des ‚ersten Gottes' mit der Materie sowie dessen schöpferische Aktivität auszuschließen (frg. 12, 2/4 [54]; vgl. Theodrt. affect. 2, 81 [SC 57, 1, 160]). Sprach Platon Tim. 28c vom Demiurgen als ‚Schöpfer u. Vater' (ποιητὴς καὶ πατήρ), so identifizierte N. nur ποιητής mit seinem ‚zweiten Gott' u. sah hinter πατήρ (neben der Bezeichung βασιλεύς, PsPlat. ep. 2, 312e; Beutler 670; H. Dörrie, Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt: RevIntPhilos 14 [1970] 217/35 = ders., Platonica minora [1976] 390/405) einen verborgenen Hinweis auf das höchste Prinzip, wie Proklos zu berichten weiß (Numen. Apam. frg. 21 [60]; Frede 1060f; anders Dillon 367) u. es sich in den N.-Zitaten abzeichnet (vgl. frg. 12, 3. 13 [54]; Puech 465f [764f]). Aus dem oben genannten Proklosreferat (Numen. Apam. frg. 22 [61]) lässt sich bei allen anderen Unklarheiten immerhin schließen, dass N. das ‚Lebewesen, welches ist' u. die Ideen enthält, die sich der νοῦς zur Schaffung der Welt vor Augen führt (Plat. Tim. 39e), mit dem ‚ersten Gott' identifizierte, der in noch undifferenzierter Einheit die Ideen umfasst, die erst durch das intuitive Denken des ‚zweiten Gottes' in ihrer Vielheit entfaltet werden (vgl. Baltes 257/60; Frede 1061/8; dagegen J. Holzhausen, Eine Anm. zum Verhältnis von N. u. Plotin: Hermes 120 [1992] 250/5, bes. 252/4, der ein Missverständnis des Proklos unterstellt). Außerdem entsprach für N. der ‚zweite Gott' Zeus, der im Phaidros (246e) die anderen Götter, d. h. die Planeten des Kosmos, anführt (frg. 12, 14 [54]: ἡγεμονεῖν δι' οὐρανοῦ). – Da allein der Demiurg durch seine Widerspiegelung in sinnlichen u. geistigen Gegenständen mit mathematischer Methode (vgl. ebd. 2, 20/3 [44]) erkannt werden könne (17, 2f [58]), das höchste Prinzip aber den Menschen ganz u. gar unerkennbar (17 [58] = Dörrie / Baltes / Pietsch 7, 1, Baustein 189, 4; vgl. Orac. Chald. frg. 7 [51 Majercik]; Norden, Agnost. 72f; Dodds 494f [10f]; dagegen Beutler 671) u. wie alles Seiende nur entsprechend platonischer Erkenntnislehre ‚durch logische Überlegung umschreibbar' (frg. 7, 10; 8, 5 [50f] = Plat. Tim. 28a; Albin. didasc. 10 [164/6 Hermann]; vgl. Festugière aO. 4, 131f) sei mit der ‚göttlichen Methode' (frg. 2, 20) der Dialektik (ebd. 2, 23 [44]: μάθημα, τί ἐστι τὸ ὄν; ebd. ist die Abfolge der Erkenntnisstufen aufgrund der Zeitenfolge eindeutig; unent-

schieden O'Meara 14; vgl. Frede 1050f), gewinnt N. Aussagen über den ‚ersten Gott' durch analoge Rückschlüsse aus den Eigenschaften des ‚zweiten': Ist dieser teilbarer, erdenkender, d. h. bewegter Geist, so jener ‚einfacher' (ἁπλοῦς [frg. 11, 12 (53)]) u. ‚in sich ruhender' (ἑστώς [ebd. 15, 3 (56)]); dieser ist ‚tätig', jener ‚frei von jeder Tätigkeit' (ἀργός [12, 13 (54)]); dieser ist seiend, jener ‚das aus sich selbst Sein' (αὐτοόν [17, 4 (58)]); dieser der Demiurg des Werdens, jener ‚Ursprung des Seins' oder in analoger Metaphorik ‚Demiurg des Seins' (16, 9f [57]; vgl. Turiner Parmenides-Komm. 12, 32f [RhMus 47 (1892) 616 Kroll]: ἰδέα τοῦ ὄντος, dazu P.-H. Hadot: RevÉtGr 74 [1961] 418f) u. insofern in ‚eminenter Weise' (frg. 12, 6 [54]: διαφερόντως; Frede 1064f) ein Schöpfer. In der ‚sehr wunderbar' genannten Definition des ersten Prinzips als ‚zusammengewachsene Bewegung' (σύμφυτος κίνησις [frg. 15, 8f (56)]) kommt wohl zum Ausdruck, dass es als aristotelischer unbewegter Beweger (Beutler 671) die dem zweiten Prinzip innewohnende intellektuell-schöpferische Bewegung u. damit den Bestand der Welt garantiert (frg. 15, 9f [56]). – N. erklärt die Abstufungen innerhalb seines ontologischen Systems mit dem Modell der Nachahmung (μίμησις des Guten: ebd. 16, 7f. 14f [57]; des zweiten Gottes durch den Kosmos: 16, 6 [57]; vgl. Köckert 97/100) des je höheren Seinsgrades u. lässt die verschiedenen Ebenen über die geistige Teilhabe (μετουσία am Guten: 19, 2. 9/11; 20, 7 [59f]; am zweiten Gott: ebd. 4b, 22; 16, 17; 42: ἕνωσις; 46b, 2 [47. 57. 90. 92]) in dynamische Verbindung treten, wobei der zweite Gott eine vermittelnde Schlüsselrolle einnimmt, indem er sich ‚nach oben' dem transzendenten Einen zuwendet u. sich ‚nach unten' auf die Materie einlässt. Von daher ergibt sich bei N. eine gestufte Ordnung einander partizipierender Realisierungen des νοῦς, als ruhender im ersten Gott, kontemplativ-dianoetischer im zweiten Gott u. durch die Materie beeinflusster im Kosmos der (Welt-)Seele.

2. Materie u. Seele. N. erfasst gegenüber den vier geistigen Konstituenten seines Denkmodells, dem transzendenten u. dem demiurgischen Gott sowie den zwei aus ihnen hervorgehenden οὐσίαι (frg. 16, 12/5 [57 d. P.]; andere Zählung bei des Places zSt.), die Materie als Prinzip der absoluten Formlosigkeit, welches ‚unentstanden' u. damit ‚gleichalt mit Gott' ist (frg. 52, 4/24 [95]; Köckert 104/17). Seine Erklärung stützt sich auf das für ihn als urpythagoreisch geltende Gegensatzpaar von δυάς als unbestimmter Vielheit u. Fehlen jeglicher Form gegenüber der μονάς als einigender Formidee, die nach N.' System der zweite, demiurgische Gott auf die δυάς anwendet (frg. 11, 15f; 18, 7f [53. 58f]; s. o. Sp. 1182). N. kritisiert rein dualistisch denkende Pythagoreer (nicht Moderatos; Staab, Kennzeichen 71/6. 79; anders Frede 1052; Alt 30; Kahn 133), die mit einer ‚einzigen Einheit' (unica singularitate [frg. 52, 17 (95)]) operierten u. aus ihr die δυάς herleiteten. Ob sich N. die Konstitution der unbestimmten Zweiheit als Negation des höchsten Einen u. Guten erklärte, bleibt unklar. Jedenfalls ist die Materie das Gegenteil von Sein (ebd. 3, 8f; 4a, 11 [44f]); von daher ist sie ohne Geist (4a, 3 [45]: ἄλογος), unerkennbar (4a, 4: ἄγνωστος), ungeordnete Bewegung u. verlangt nach Formung, ganz wie Platons Chora (vgl. zB. Tim. 51ab). Durch ihren lüstern-absorbierenden Charakter (Numen. Apam. frg. 11, 16 [53]: ἐπιθυμητικὸν ἦθος) bringt die Materie eine zwanghafte Dynamik (ebd. 52, 128f [99]: necessitas [= ἀνάγκη]) in die Schöpfungsordnung; insofern sie stetig zur Unordnung drängt, die durch die Fürsorge (52, 56 [96]: providentia [= πρόνοια]; 12, 17/22 [54f]) des göttlichen Formprinzips in die rechte Bahn gelenkt werden muss, erkennt N. in der Materie den Ursprung des Bösen (43, 9f [91]; Alt 34/42; vgl. Ch. Tornau, Art. Materie: o. Bd. 24, 359/61). – Sobald der formstiftende Geist in die Materie eingeht, wird er nach N. zur Seele, die (antistoisch u. im Sinne des Xenokrates) als unkörperliche Substanz (frg. 4b, 39 [47]; Dörrie / Baltes 6, 1, Baustein 152, 3; frg. 47 [93]) den Körpern ihre beständige Konsistenz verleiht (ebd. 4b, 5/13 [46]; vgl. Deuse 68/73; Köckert 86/90). Dies geschieht durch ihr kontinuierliches Wirken gegen die destruierende Gegenbewegung der Materie, die von N. im Umgang mit einer Hypothese Platons (leg. 10, 896d; anders Tim. 35a) wohl nur metaphorisch ‚böse Weltseele' genannt wird (Numen. Apam. frg. 52, 65f [97]; Alt 32f. 36/8; im gleichen Sinne Waszink 67/9. 73; Frede 1053; unentschieden Baltes 249f). Dass N. bezüglich des Menschen, wie allgemein auch für den Kosmos angenommen, eine eigenständige ‚böse Seele' vorausgesetzt haben soll, wurde nicht ohne Grund be-

stritten (Waszink 76f; dagegen zB. Frede 1070/4; Edwards 120/2; Deuse 77/80; Alt 101/8). Nach N.' Auffassung enthält die Seele den Kosmos u. alle Wissensgegenstände (frg. 41, 3/11; 42 [90]), u. wie bei Platon scheint der Mensch die Aufgabe zu haben, die mit all ihren Teilen unsterbliche Seele (ebd. 46a [92]) in ihrer divergenten Konstitution aus μονάς u. δυάς (39, 3/5 [89]; Dörrie / Baltes 4, Baustein 104, 2; in Abwandlung von Xenocr. frg. 68 [187 Heinze] = frg. 188 [121f Isnardi Parente]; Baltes 243f. 250f) durch geistige Nahrung (Numen. Apam. frg. 4b, 39/41 [47]: μαθήματα) ihrem wesensverwandten Ursprung anzugleichen. Wenn Porphyrios' Andeutung ernstzunehmen ist (ebd. 44 [47]; ebenfalls vage 47 [93]; vgl. Deuse 71_{34}), N. habe von einer ἄλογος neben einer λογική ψυχή gesprochen, dürfte dieser damit entweder im gnost. Sinne eine durch die Materieberührung ,angewachsene Seele' (προσφυὲς ψυχή; Dillon 376) oder in stilistischer Überspitzung den negativen Einfluss der materiellen Komponente (δυάς) auf die im Grunde dem einigenden Geist (μονάς) verhaftete Seele gemeint haben. – N. vertritt eine Reinkarnationslehre, die von mythischen u. astrologischen Vorstellungen geprägt ist (s. o. Sp. 1177). Er hält die Milchstraße für den Aufenthaltsort der wohl aus göttlichen Samen (vgl. frg. 13 [55]; Baltes 262f) erwachsenen unsterblichen Geistsubstanz der Seele (frg. 31, 26f; 52, 73f [82. 97]). Erst nach ihrem Abstieg durch das Sternbild Krebs in den ,Hades' genannten subgalaktischen Bereich wird sie durch materielle Einflüsse bereits auf ihrem Weg zur irdischen Inkarnation, in der sie vollends von ,Lust' gefangen ist (38, 2 [89]: ἡδονή, vgl. Plat. Phaed. 62b; anders Alt 146f), von außen befleckt (frg. 34; 43, 7/9; 48f [84f. 91. 93f]). Vom Umfang des N.-Referates bei *Macrobius hängt es ab (s. o. Sp. 1175), ob die detaillierte Schilderung, wonach die menschliche Seele in den Sphären der Planetengötter (vgl. frg. 50 [94]) jeweils einzelne Fähigkeiten u. im sublunaren Bereich ihr irrationales vegetatives Vermögen erwirbt, N. zuzuschreiben ist (so zB. Frede 1071/4; vgl. allgemein schon Heraclid. Pont. frg. 94/7 [33f Wehrli]; Köckert 117/23). – In N.' Gegenüberstellung einer guten u. einer materiebedingten schlechten Seele sowie in der Degradierung des platonischen Demiurgen zugunsten der Einführung eines transzendenten Gottes hat man das Einwirken der *Hermetik u. des gnost. Dualismus valentinianischer Prägung auf das Denken des N. erkennen wollen (Puech 470/4 [770/6]; zB. Dillon 374/9). Andererseits wurde die fragmentarisch erhaltene Lehre des Altakademikers Xenokrates zur Quelle von N.' Philosophie erklärt (Krämer 63/92 in sehr intentionaler Interpretation; dazu Baltes 265/7; an Krämer anschließend D. Thiel, Die Philosophie des Xenokrates [2006], bes. 424/59). Angemessener deutet die Mehrzahl der Gelehrten N.' System als innovative Auseinandersetzung mit der Tradition griechischer Philosophie (Alt 42. 106 u. ö.; Kahn 132), wobei bisweilen Spuren hermetischer oder orientalischer Einflüsse herausgestellt werden können (zB. Dodds 491/5 [7/11]. 504f [21f]; Merlan 103 hinsichtlich der Seelenreise; Athanassiadi 92_{67}).

c. Chaldäische Orakel. Auffällige Parallelen zwischen N. u. den unter *Marcus Aurelius entstandenen Chaldäischen Orakeln (Spätdatierung 280/305 nC. gegen die communis opinio bei J. Vanderspoel, Correspondence and correspondents of Julius Julianus: Byzant 69 [1999] 396/478, bes. 459/65), deren mutmaßlicher Vf. Bel-Priester in N.' Heimatstadt Apameia war (vgl. P. Athanassiadi, Apamea and the Chaldaean Oracles: A. Smith [Hrsg.], The philosopher and society in Late Antiquity [Swansea 2005] 117/43, bes. 123/5. 129/33), legen ein gemeinsames kulturelles Milieu (Athanassiadi 85f) bzw. denselben philosophischen Bezugspunkt (nach Krämer 66/8. 82; Xenocr. frg. 15 [164f Heinze] = frg. 213 [130f Isnardi Parente]) oder mit der Mehrheit der Gelehrten eine direkte Abhängigkeit nahe, wobei über die Richtung der Beeinflussung Dissens herrscht (N. vorrangig: A.-J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste 3 [Paris 1953] 42/7, bes. 42_1; Waszink 65; Baltes 264; Kahn 121; umgekehrt: H. Lewy, Chaldaean Oracles and theurgy [Le Caire 1956] 320_{27}; Dodds 494f [10f]; implizit Frede 1039). Neben ähnlichen Ausdrucksweisen konvergieren die Orakel mit N. im Hinblick auf ihr dualistisches Konzept, bei dem ein transzendenter Gott neben einem die demiurgische Funktion abspaltenden Geist existiert (Parallelen mit Komm.: Festugière aO. 3, 53/8; vgl. des Places 17/9; Dillon 393/5; zu frg. 17 s. o. Sp. 1184).

d. Rezeption des jüd.-christl. Schrifttums. Anders als Kelsos (Orig. c. Cels. 1, 12. 16. 21;

6, 80; *Celsus) zählt N. (frg. 1a [42 d. P.]) neben Brahmanen (= Indern), Magiern (= Persern) u. Ägyptern ausdrücklich die Juden unter die berühmten Vertreter alter Weisheit, vor allem eines immateriellen Gottesverständnisses (dies wohl deshalb, weil aus dem AT am deutlichsten ein Monotheismus im platonischen Sinne ableitbar war). N.' positive Einstellung gegenüber der jüd. Tradition tritt eindrücklich in dem von Christen kolportierten Dictum zu Tage: ‚Was anderes ist Platon als ein Attisch sprechender Mose?' (Numen. Apam. frg. 8, 13 [51] bei Clem. Alex. strom. 1, 150, 4; Eus. praep. ev. 9, 6, 9; 11, 10, 14; Theodrt. affect. 2, 114 [SC 57, 1, 169]; Suda s. v. Νουμήνιος [3, 481 Adler]; Dörrie / Baltes 2, Baustein 69, 4). Auf diesen Gedanken könnte N. die Ähnlichkeit der Definition Gottes bei Platon als τὸ ὂν ἀεί (Tim. 27d; Parm. 142e; vgl. Numen. Apam. frg. 7, 7f [50]) mit der Selbstoffenbarung Jahwes in den LXX als ὁ ὤν (Ex. 3, 14) gebracht haben (vgl. auch PsIustin coh. Graec. 20, 2 [SC 528, 194/6]; Eus. praep. ev. 11, 9, 5; Merlan 100; M. F. Burnyeat, Platonism in the Bible: R. Salles [Hrsg.], Metaphysics, soul, and ethics in ancient thought [Oxford 2005] 143/64; kritisch M. J. Edwards, Atticizing Moses?: VigChr 44 [1990] 64/75). Wenn auch in Numen. Apam. frg. 13 (55; s. o. Sp. 1176) die Bezugnahme auf den jüd. Gott als ὁ ὤν anzuzweifeln ist (vgl. Dodds 498 [15f]; H. Tarrant, Numenius frg. 13 and Plato's Timaeus: Antichthon 13 [1979] 19/29; M. J. Edwards, Numenius frg. 13: Mnem 42 [1989] 478/82; Alt $30f_4$), so berichtet immerhin Theodoret (affect. 1, 14f), dass gemäß N. u. anderen die hellenischen Philosophen bei ihren Lehraufenthalten in Ägypten die Kunde ‚über den seienden Gott' in Wahrheit von den dort weilenden Hebräern gelernt hätten; von daher habe sich Pythagoras sogar der jüd. *Beschneidung unterzogen. Nach Joh. Lydos zeigte sich N. (Numen. Apam. frg. 56 [100]), vielleicht in einer Kult-Erklärung des zu seiner Zeit zerstörten Jerusalemer Tempels, mit dem jüd. Gottesverständnis eng vertraut, wenn er Jahwe im Anklang an die pagane Tradition u. im Einvernehmen mit dem vor allem in den Psalmen hervortretenden Gottesbild als ‚Vater aller Götter' (zB. Ps. 82 [81], 6) bezeichnet (gegen Dodds 490f [6]), der die Verehrung anderer Götter neben sich nicht duldet (frg. 56, 3f [100]; zu ἀκοινώνητος in diesem Sinne Sap. 14, 21). Laut Origenes wusste N. ‚an vielen Stellen seiner Schriften die Lehren des Mose u. der Propheten darzustellen' u. für sein eigenes Beweisziel ‚nicht unglaubwürdig allegorisch zu deuten' (frg. 1c [43]). Porphyrios benutzt N.' allegorischen Beweis für die magische Kraft des Wassers, die dieser u. a. aus Gen. 1, 2 (‚Geist über dem Wasser') herleitete (frg. 30, 5 [81]; Puech 479_{31} [752_4] vermutet weitere Bezugnahmen auf das AT). Jedenfalls verfügte N. über Detailkenntnisse in den jüd. Schriften u. deren Auslegung, da er, wie Origenes referiert (frg. 10a [52]) u. Eusebios zitiert (ebd. 9 [51]), im dritten Buch ‚Über das Gute' Moses Widerstreit mit den ägypt. Magiern (Ex. 7, 11) Iannes u. Iambres, deren Namen erst in rabbinischer Literatur (bSoṭah 11a; bSanhedrin 106a) u. 2 Tim. (3, 8; vgl. Puech 456f [751/4]; des Places zSt.) erscheinen, aufgriff (Edwards 117). Es ist sogar Vertrautheit mit christlichen Schriften festzustellen, wenn er nach Aussage des Origenes eine Geschichte über Jesus ohne dessen Namensnennung ausgedeutet haben soll (frg. 10a [52]).

III. Rezeption. a. Platonismus 1. Numenios in Plotins Schule. Plotin behandelte in seinen Seminaren N.' Schriften (Porph. vit. Plot. 14, 10/2) u. folgte darin vielleicht der Methode seines Lehrers **Ammonios Sakkas, dessen Seelenlehre von Nemesios als identisch mit der des N. referiert wurde (Numen. Apam. frg. 4b [46f d. P.]; Dörrie / Baltes 6, Baustein 152, 3). Auch Longin, ein Philosoph des Ammonios-Kreises, zeigt sich mit den Werken des N. bestens vertraut, gestand allerdings Plotin größere Präzision zu (Porph. vit. Plot. 20, 76: ἀκρίβεια). Nicht minder beschäftigten sich Plotins prominenteste Schüler Porphyrios u. Amelios mit N.; sie waren sich über dessen Einfluss wie den des Kronios, Moderatos u. Thrasyllos auf die Philosophie ihres Lehrers bewusst (ebd. 20, 74f; 21, 6f); der N.-Kenner Amelios aber verteidigte, wohl auf Veranlassung des Porphyrios, Plotin gegen den Vorwurf, er habe N. durch die Einbeziehung pythagoreischer Dogmen plagiiert (17f; 21, 4/9; vgl. Frede 1035).

2. Plotin. Wie kein anderer Philosoph des Mittelplatonismus hat N. nachweislich die Philosophie Plotins u. damit den nachfolgenden Neuplatonismus beeinflusst. Unverkennbar bediente sich Plotin der numenianischen Sprache (Dodds 500f [16/8]) u. ver-

wies zB. chiffreartig (mit der Doppelung von μόνος; Numen. Apam. frg. 2, 12 [43 d. P.]: μόνῳ μόνον [vgl. ebd. 19, 7 (59)]; Plot. enn. 6, 9 [11], 50: φυγὴ μόνου πρὸς μόνον [nach Porphyrios' Anordnung Plotins Schlussworte]; vgl. 1, 6 [1], 7, 9; 6, 7 [38], 34, 7f) auf das von N. markant an den Anfang seines Hauptwerkes gestellte Gleichnis (frg. 2 [43f]), wonach man das höchste Gute nur erhaschen kann wie von einsamer Warte ein zwischen Wellentälern (μετακυμίοις, vgl. Eur. Alc. 91, dort adjektivisch) treibendes einsames Boot; vgl. auch das höchste Prinzip auf dem Sein ‚aufsitzend' (ebd. 2, 15 [44]: ἐποχούμενον; Plot. enn. 1, 1 [53], 8); unruhige See (frg. 33, 8 [84]: κλύδων) für die Materie (Plot. enn. 5, 1 [10], 2). Wenn N. die Trennung eines transzendenten von einem demiurgischen Geistprinzip lehrte, so ist hierin noch nicht die neuplatonische Hypostasenlehre mit ihrem strikt absoluten ἕν grundgelegt (Merlan 101f; zuletzt A. Michalewski, Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin: ArchivesPhilos 75 [2012] 29/48). Nicht gänzlich abwegig scheinen allerdings vermittelnde Ansätze (Dodds 501/4 [18/21]; Merlan 101; ablehnend Holzhausen aO. [o. Sp. 1184] 254), etwa dass Plotin in einer frühen Phase (enn. 3, 9 [13], 1) das an Platon (Tim. 39e) entwickelte System des N. von einem ruhenden u. dem denkenden νοῦς, der sich durch seine schöpferische Tätigkeit aufspaltet (s. o. Sp. 1182f), mehr oder weniger zum Ausgangspunkt nahm, um schließlich sein eigenes Modell dreier funktional unterschiedlicher Hypostasen, des Einen, des sich selbst betrachtenden Geistes u. der schöpferischen Seele, zu konzipieren (Plot. enn. 2, 9 [33]). Von den auffälligen Beziehungen im Einzelnen (Dodds 500/5 [16/22]; Kahn 125) seien zwei wichtige methodische Übereinstimmungen genannt (Dodds 506f [22/4]): 1) Der (mystische) Grundsatz von der Identität der Seele mit ihren göttlichen Ursprüngen (frg. 41f [90]; vgl. Plot. enn. 3, 4 [15], 3: jeder Mensch trägt den Kosmos in sich), was auf dem Axiom beruht, dass im Intelligiblen ‚alles in allem' gemäß dem jeweiligen Charakter modifiziert enthalten ist (Numen. Apam. frg. 41 [90]; vgl. Plot. enn. 5, 8 [31], 4). 2) Damit zusammenhängend, das aus der mittleren Stoa stammende Prinzip der Unverminderbarkeit der Ursache durch ihre Wirkungen, was durch die Erhaltung des mitgeteilten Wissens exemplifiziert wird (frg. 14, 14/6 [56]; Plot. enn. 4, 9 [8], 5; 3, 9 [13], 2; Staab, Pythagoras 283_{706}). – Ebenso können fundamentale Unterschiede zur Philosophie Plotins aufgezeigt werden (R. T. Wallis, Neoplatonism² [London 1972] 33/5; Dillon 372; Kahn 127f, via negativa hinsichtlich des ersten Prinzips gemäß Plat. Parm. 137c/142a nur bei Plotin), oft verbunden mit dessen impliziter Kritik an N.; so wollte man zB. in Plotins Widerlegung einer Definition von Selbstbewusstsein (enn. 2, 9 [33], 1), bei der der Geist in einem Zirkelschluss ‚denkt, dass er denkt', den Bezug auf N. sehen (bezogen auf frg. 15; J. Halfwassen, Geist u. Selbstbewußtsein = AbhMainz 10 [1994], bes. 36/55).

3. Porphyrios u. Amelios. Unter den Platonikern war Amelios als Verehrer des N. bekannt (s. o. Sp. 1173); wenn er ihm auch nicht blind folgte (s. o. Sp. 1190; Athanassiadi 89/91), lassen die wenigen Frg. doch übereinstimmende Ansichten erkennen (Frede 1035f), so zB. hinsichtlich der Teilhabe des Intelligiblen u. des Sensiblen an den Ideen (vgl. frg. 46ab [92 d. P.]); für Proklos (in Plat. Tim. 2, 277, 26/30 Diehl; s. o. Sp. 1173) verbarg sich hinter der Kritik Iamblichs, Amelios habe Buchstaben, Formen u. Zeichen des Wortes ΨΥΧΗ zum Ausgangspunkt philosophischer Betrachtung gemacht, automatisch ein Vorwurf gegen N. Wahrscheinlich konnte es Amelios erst aufgrund von N.' Beachtung jüdisch-christlichen Gedankengutes für lohnend halten, seinerseits den Prolog des Johannesevangeliums philosophisch zu interpretieren (Eus. praep. ev. 11, 19, 1). – Porphyrios, der auch als Schüler des Amelios galt, hat ausführlich u. bisweilen kritisch von N. oft ohne Namensnennung Gebrauch gemacht (Waszink 45/77; vgl. Athanassiadi 93). Er teilt mit ihm die Hochschätzung orientalischen Gedankengutes (vgl. zB. Porph. frg. 302 [347/50 Smith]; Waszink 45/62) u. folgt ihm in der Neigung zur allegorischen Interpretation, bei der Porphyrios nach Proklos meist mit N. übereinstimmt (vgl. frg. 37, 24/6 [88]; nach Waszink 36 aus Iamblich). Unter anderem dürfte N.' positive Auseinandersetzung mit christlichen Schriften Porphyrios in seiner ersten Schaffensphase dazu veranlasst haben, in Contra christianos zwar anders als dieser gegen die Christen zu polemisieren, dabei aber immerhin Jesus als vergöttlichten Frommen gelten zu lassen (Ch. Riedweg, Porphyrios über Christus u. die Christen: EntrFondHardt 51 [2005] 151/98,

bes. 185f; M. Zambon, Porphyre et le moyenplatonisme [Paris 2002] 172).

4. Weitere. N. wurde außerhalb des engeren Umfelds von Plotins Schule schon zuvor wohl von Attikos (Dillon 361f; Frede 1036. 1039; s. o. Sp. 1176f) bzw. dessen Schüler Harpokration (testim. 19 [87 L.]; Dillon 258/62) u. von späteren Neuplatonikern vor allem im Hinblick auf seine Seelenlehre beachtet. Auf seinen Kritiker Iamblich (s. oben; frg. 41/3. 48 [90f. 93 d. P.] aus De anima) dürfte N. mehr als gemeinhin angenommen mit seinem pythagoreisierenden Konzept gewirkt haben (Staab, Pythagoras 95_{216}. 100. 457f). Zu Theodoros v. Asine: Numen. Apam. frg. 40 (89; bei Proklos) zur Psychogonie (vgl. Beutler 665f; Athanassiadi 80); Syrianos: frg. 46b (92); Proklos kennt N.' Hauptwerk (frg. 21f. 50f [60f. 94] zur Onto- / Theologie) wie wahrscheinlich Calcidius (s. o. Sp. 1174) u. greift wie Macrobius (s. o. Sp. 1175f) N.' Allegoresen auf (frg. 35. 37 [85/8]: Auslegung platonischer Mythen); zu Proklos: o. Sp. 1183f u. frg. 39f (89): Seelenlehre; 46c (92): Erkenntnistheorie; Aeneas v. Gaza: frg. 49 (94): Seelenlehre; Philoponos: ebd. 47 (93) Seelenlehre; Olympiodor: frg. 38 (89; über Porphyrios); 46a (92) zur Seelenlehre. Zuletzt wurde N. als Quelle der Apokalypse des Zostrianus u. dazu paralleler Passagen bei *Marius Victorinus (adv. Arium 1, 49f [CSEL 83, 1, 143f]) vorgeschlagen (L. Brisson, The Platonic background in the Apocalypse of Zostrianos: J. J. Cleary [Hrsg.], Traditions of Platonism [Aldershot 1999] 173/87; zu Alexander v. Lykopolis P. W. van der Horst / J. Mansfeld, An Alexandrian Platonist [Leiden 1974] 11).

b. Christentum 1. Clemens v. Alex. Als erster hat Clemens v. Alex. (strom. 1, 150, 4) N. mit dessen Deutung Platons als eines Attisch sprechenden Mose (s. o. Sp. 1188f) im Rahmen des apologetischen Altersbeweises, wie er zuvor von Aristobulos u. Philon geführt wurde, im christl. Bereich bekannt gemacht, um zu zeigen, dass bereits pagane Exegeten Platons Abhängigkeit von alttestamentlichen Lehren erkannt hätten.

2. Origenes. Origenes war nach Hieron. ep. 70, 4 der erste, der in seinen verlorenen Stromateis N. neben Platon, Aristoteles u. Cornutus als paganen Gewährsmann zur Bekräftigung der christl. Wahrheit zitierte. Er kannte mehr Werke von N. als jeder andere (c. Cels. 4, 51 = Numen. Apam. frg. 1c. 10a [43. 52 d. P.]; c. Cels. 5, 38 = frg. 53 [99]; c. Cels. 5, 57 = frg. 29 [80]) u. beschäftigte sich nach eigenem Bekunden (c. Cels. 1, 15 = frg. 1b [42f]) sowie laut Porphyrios (adv. Chr. frg. 39, 30f = Eus. h. e. 6, 19, 8) intensiv mit den Lehren des N., dessen Attraktivität für ihn darin bestand, dass er den jüd.-christl. Schriften u. ihrer Vorstellung eines unkörperlichen Gottes denselben Wahrheitswert wie der traditionellen Philosophie zubilligte (s. o. Sp. 1188). Origenes' Prinzipienlehre scheint stark durch N. geprägt zu sein (C. O'Brien, The origin in Origen: Freiburger Zs. für Theol. u. Philos. 54 [2007] 169/77; A. Kritikos, Platonism on principles in Origen: Sharples / Sorabji aO. [o. Sp. 1180] 403/17; nicht erwogen bei Ziebritzki 192/259).

3. Eusebios. Den allgemeinen apologetischen Ansatz des Clemens, dem schon Origenes gefolgt war, greift Eusebios wörtlich auf (praep. ev. 9, 6, 9 u. Numen. Apam. frg. 8, 9/13 [51 d. P.]) u. verschafft nun N. im christl. Bereich als geschätztem paganen Kronzeugen (ἀνὴρ ἐπιφανής) für die Verbindung platonischer Philosophie mit der Weisheit des AT Prominenz, indem er zur Ausführung dieser Ansicht wie kein anderer Auszüge aus drei Schriften, darunter N.' Hauptwerk ‚Über das Gute', zitiert (des Places 28/32; ders.: StudPatr 13 [1975] 19/51; H. D. Saffrey, Un lecteur antique des œuvres de Numénius: Festschr. M. Pellegrino [Torino 1975] 145/53): Nachdem er zunächst N.' methodische Rücksichtnahme auf jüdische u. mosaische Lehren herausgestellt hat (frg. 1a, 9 [42]), will er glaubhaft machen, dass N. die Selbstoffenbarung Gottes als ὁ ὤν mit Platons Definition des Seienden (τὸ ὄν) verbunden habe (ebd. 5, 1/4 [48]; s. o. Sp. 1189); zur Erläuterung des christl. *Logos als zweiten Ursachenprinzips führt Eusebios nach Auszügen von Philon, Platon u. Plotin sowie vor Amelios' Auslegung von Joh. 1 (praep. ev. 11, 19, 1) N. mit Aussagen über den zweiten demiurgischen Gott an (frg. 11. 15. 17f [53. 56. 58f]); im Bild des zum Himmel blickenden Kapitäns (ebd. 18 [58f]; s. o. Sp. 1176) sieht Eusebios eine Bestätigung für den zu Gott aufschauenden Christus bei Joh. 5, 19. Die philosophische Bestimmung des christl. Gottes nach Platon als des absolut Guten ‚über dem Sein' wird ausführlich durch N.' Metapher zur Erkenntnis des metaphysischen Guten (frg. 2 [43f]) sowie seine Überlegungen zum Verhältnis des ‚Guten an sich' (αὐτοάγαθον) gegenüber dem daraus her-

vorgehenden ,guten' Schöpfer im Sinne von Platons Timaios (ebd. 16. 19f [57. 59f]; vgl. Tim. 29e) untermauert. En passant streut Eusebios passend zu seiner Argumentationslinie neben Platons expliziter Religionskritik eine Passage ein, in welcher N. Platon als heimlichen Verächter des traditionellen Götterglaubens erwiesen hatte (frg. 23 [61f]). Innerhalb seiner Bloßstellung der Widersprüchlichkeit paganer Philosophie benutzt er als Hauptquelle für die Kontroversen der Nachfolger Platons N.' Geschichte der Akademie, die allein dadurch erhalten ist (ebd. 24/8 [62/80]). Im letzten Buch der praeparatio macht sich Eusebios gegenüber der stoischen Meinung, die Seele sei Körper, N.' Widerlegung zunutze (3/4a [44/6]). – Durch die Einführung der numenianischen Prinzipienlehre in die christl. Reflexion über Gott-Vater, Sohn-Logos u. deren Wirken in der Welt hat Eusebios eine ausgefeilte dogmatisch-systematische Position des Platonismus in der Trinitätstheologie heimisch gemacht, die durch N. in der Folge mehr, als es dessen namentliche Nennung zeigt, geprägt wurde (Frede 1036f). In der christl. Spätantike scheint überhaupt nur der lat. Apologet Arnobius (nat. 2, 11) der pythagoreisch-platonischen Philosophie des N., der ihm durch die Schriften des Christenfeindes Porphyrios bekannt gewesen sein dürfte, ablehnend zu begegnen.

4. Theodoret. Die ausführliche Argumentationslinie des Eusebios komprimierend, meint Theodoret, dass N. u. Plotin als Vertreter ein u. derselben Philosophie mit den drei Hypostasen τἀγαθόν, νοῦς, ψυχή die Dreiheit Vater, Sohn u. Geist zum Ausdruck gebracht hätten (affect. 2, 84f [SC 57, 1, 161f]). Insgesamt sieht er in N.' Platon-Mose-Vergleich seine Auffassung bestätigt, dass Platon Raubbau an der wahren Quelle Mose betrieben habe (ebd. 2, 114f [169f]: σεσύληκεν). Trotz dieser gegenüber Eusebios überspitzten Position würdigt Theodoret bei paganen Philosophen wie N. Einzelerkenntnisse, die wie versprengte Goldstückchen den Weg zur ,Goldader' der (christl.) Wahrheit wiesen (ebd. 2, 116f [170]; zur Verschleierung der Lehre Platons Aug. c. acad. 3, 38 [CCL 29, 57f]).

5. Byzanz. Innerhalb der Debatte über das Wesen des göttlichen Schöpfergeistes unterstellt der christl. Platoniker Michael Psellos im 11. Jh. nC. dem ,wahnsinnigen N.' (μαινόμενον N.; theolog. 60, 32/6; vgl. opusc. 32, 30f O'Meara) Pantheismus. Noch im 15. Jh. nC. zählt in distanziertem Ton der Kpler Patriarch platonisch-aristotelischer Prägung Gennadios Scholarius im ersten Traktat ,Über den Hervorgang des Hl. Geistes' (6 [2, 65. 67 Petit / Siderides / Jugie]; ebd. 2 [2, 48 P. / S. / J.]; c. Plethonis ignorationem 1 [4, 13 P. / S. / J.]) N. zwischen Platon u. Plotin zu den paganen Vorläufern der christl. Trinitätslehre, denen sich Augustinus zu sehr angenähert habe.

K. ALT, Weltflucht u. Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, N., Plotin = AbhMainz 8 (1993). – P. ATHANASSIADI, La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius (Paris 2006). – M. BALTES, N. v. Apamea u. der platonische Timaios: VigChr 29 (1975) 241/70. – R. BEUTLER, Art. N. nr. 9: PW Suppl. 7 (1940) 664/78. – É. DES PLACES, Numénius. Fragments (Paris 1973). – W. DEUSE, Unters. zur mittelplatonischen u. neuplatonischen Seelenlehre = AbhMainz (1983) 62/80. – J. DILLON, The Middle Platonists[2] (London 1996). – E. R. DODDS, N. u. Ammonius: C. Zintzen (Hrsg.), Der Mittelplatonismus = WdF 70 (1981) 488/517 (= dt. Übers. von Numenius and Ammonius: EntrFondHardt 5 [1960] 4/32). – H. DÖRRIE / M. BALTES, Der Platonismus in der Antike 1/7, Bausteine 1/205 (1987/2008). – M. EDWARDS, N. of Apamea: The Cambridge history of philosophy in Late Antiquity 1 (Cambridge 2010) 115/25. – M. FREDE, Numenius: ANRW 2, 36, 2 (1987) 1034/75. – CH. KAHN, Pythagoras and the Pythagoreans. A brief history (Indianapolis 2001). – CH. KÖCKERT, Christl. Kosmologie u. kaiserzeitl. Philosophie = StudTextAntChr 56 (2007). – H.-J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Unters. zur Gesch. des Platonismus zwischen Platon u. Plotin (Amsterdam 1964). – E.-A. LEEMANS, Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea = MémBruxelles 37, 2 (Bruxelles 1937). – D. O'MEARA, Pythagoras revived. Mathematics and philosophy in Late Antiquity (Oxford 1989). – PH. MERLAN, Numenius: A. H. Armstrong (Hrsg.), The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy (Cambridge 1967) 96/106. – H. CH. PUECH, N. v. Apameia u. die oriental. Theologien im 2. Jh. nC.: Zintzen aO. 451/87 (= dt. Übers. von Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle: Mélanges Bidez = AnnInstPhilolHistOr 2 [Bruxelles 1934] 745/78). – G. STAAB, Das Kennzeichen des neuen Pythagoreismus innerhalb der kaiserzeitl. Platoninterpretation: M. Bonazzi / J. Opsomer (Hrsg.), The origins of the Platonic system = Collection d'études clas-

siques 23 (Louvain 2009) 55/88; Pythagoras in der Spätantike = BeitrAltK 165 (2002). – J. H. Waszink, Porphyrios u. N.: EntrFondHardt 12 (1965) 33/83. – H. Ziebritzki, Hl. Geist u. Weltseele = BeitrHistTheol 84 (1994).

Gregor Staab.

Numidia.

A. Allgemeines. I. Geographie u. Klima. In den Grenzen des 4. Jh. umfasste die röm. Provinz N. den östl. Teil des heutigen Algerien, reichte jedoch nicht bis an die Grenze Tunesiens (Abb. 1). Ihre Form entsprach der eines Trapezes, dessen Gebiet sich in nordsüdlicher Richtung über 300 km von der Mittelmeerküste bis an die südl. Hänge des Auresgebirges am Rande der Sahara, in ostwestlicher Richtung nah an der Küste über weniger als 90 km u. am Rande der Wüste über mehr als 270 km erstreckte. Die Provinz N. wurde manchmal (zB. iJ. 267 nC. [CIL 8, 17970]) von *Erdbeben erschüttert u. bestand in geologischer Hinsicht aus vier sehr unterschiedlichen Zonen: 1) Im Norden befindet sich ein Küstenstreifen, zu dem eine Reihe von kleinen Bergmassiven gehört, deren höchster Punkt 1462 m über dem Meeresspiegel liegt u. die in nordsüdlicher Richtung nur vom Tal des Thapsus (heute Wadi Saf Saf) durchzogen wird, das in Rusicade (heute Ras Skikda) endet; zusammen mit dem weiter östl. gelegenen Hippo (in der Proconsularis) bildet dieser Ort das große Hafenbecken der Provinz. 2) Hinter dieser Bergkette u. vollständig vom Küstenstreifen getrennt erstrecken sich weite Hochflächen, die von einigen tiefen Tälern wie zB. im Gebiet von Cirta / Constantina (heute Constantine) durchschnitten werden; sie bilden sowohl in ökonomischer Hinsicht als auch als Lebensraum das Herzstück der Provinz. Sie liegen etwa in 800 bis 1100 m Höhe u. sind für den Getreideanbau gut geeignet. Der östl. Teil dieser Landschaft, den die Römer ‚numidische Alpen' nannten, ist verhältnismäßig bergig. 3) Die südl. Ränder dieser Hochflächen sind relativ eben u. mit einer Reihe von Schotts übersät, lakustrischen Vertiefungen, die mit brackigem Wasser gefüllt sind u. deren Wasserspiegel stark variiert. Ausgedehnte monotone Flächen prägen den Charakter dieses Gebietes, das im Süden in das zT. hohe Auresgebirge übergeht (der höchste Gipfel liegt in 2328 m Höhe), im Westen vom Bellezmagebirge u. im Osten vom weniger schroffen Nemenchagebirge begrenzt wird. 4) Der südlichste Teil N.s umfasst die Südflanke des Aures am Übergang zur Sahara; er ist von oft trockenen Tälern mit nur wenigen Oasen durchzogen, von denen Vescera (heute Biskra) die wichtigste ist (Despois 3/111). – Diese geologischen Gegebenheiten stehen in Wechselwirkung mit den für das Mittelmeer typischen klimatischen Bedingungen. In den Gebirgen im Norden sind die Böden oft nur mittelmäßig, aber es gibt häufig Niederschläge (mehr als 1000 mm pro Jahr). Die höher gelegenen Flächen besitzen zwar viel bessere Böden, erhalten aber weniger Niederschläge: Während in der Region Cirta im Jahr ca. 600 mm Niederschlag fallen, sind es im nur 60 km weiter südl. gelegenen Aïn Beida schon weniger als 400 mm. In Teilen des Nemenchagebirges übersteigt die Regenmenge 700 mm pro Jahr deutlich u. die Temperaturen können bis unter den Gefrierpunkt fallen; am Rande der Sahara nimmt die Niederschlagsmenge wieder deutlich ab. In den südl. Bergregionen entspringen zahlreiche Quellen, die jedoch häufig wieder in den Schotts im Norden oder in der Wüste im Süden versickern. Diese klimatischen Gegebenheiten haben sich bis heute vor allem in Bezug auf die Niederschläge kaum geändert (C. Lepelley, L'Afrique et sa diversité vues par s. Augustin: Lancel 35), auch wenn die Bodenerosion

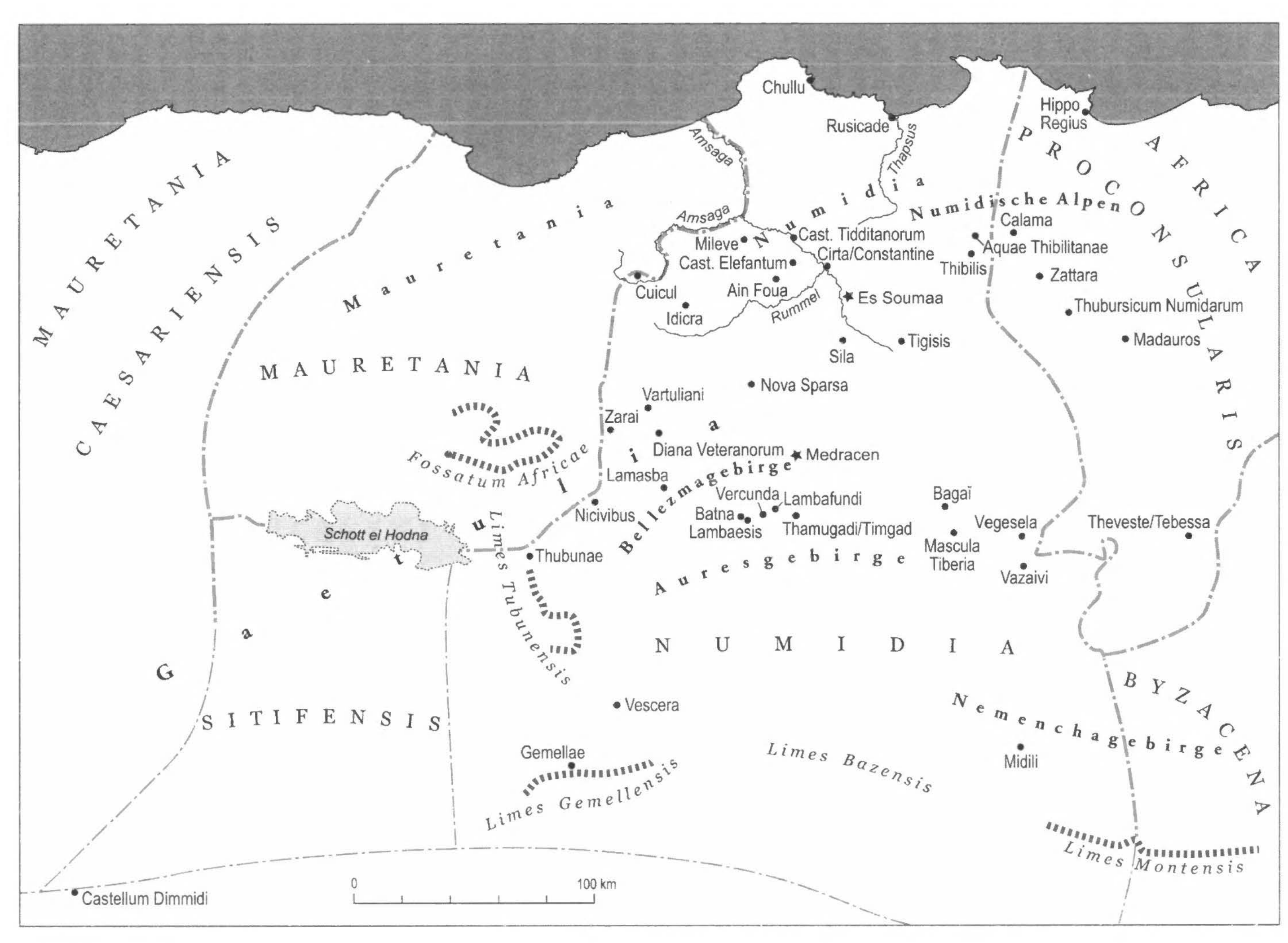


Abb. 1: Numidia in der Spätantike. Zeichnung: Silke Haase, Köln.

sich zwischen dem 3. u. 6. Jh. deutlich verstärkte (J.-L. Ballais, Les risques naturels dans les Aurès pendant la période antique: Aouras 5 [2009] 89/108).

II. Name u. Entstehung der Provinz. Der Name der Provinz leitet sich von Numidae ab, womit im 3. Jh. vC. die Bevölkerung im Gebiet zwischen *Karthago u. Moulouya (Marokko) bezeichnet wurde. Unter König Massinissa erlebte das nun geeinte Land zwischen 203 u. 193 vC. auf der Grundlage intensiven Ackerbaus eine kulturelle Blüte, in deren Verlauf die einheimische berberische Kultur, die bereits durch die punische bereichert worden war, nun immer stärker auch griechische u. römische Elemente integrierte (M. R.-Alföldi, Die Gesch. des numidischen Königreiches u. seiner Nachfolger: Numider 43/74; M. Bouchenaki, Contribution à la connaissance de la Numidie avant la conquête romaine: ebd. 75/87; O. Rössler, Die Numider: ebd. 89/97). Als König Jugurtha in den J. 112/105 vC. Krieg gegen die röm. Armeen führte, die die Provinz Africa (Nordtunesien) seit 146 besetzt hielten, brach das Gebiet auseinander: Das Zentrum u. der Westen des Königreiches wurden Mauretanien (*Mauretania) zugeordnet, u. nur der östl. Teil führte weiter den Namen N. Dieser wurde iJ. 46 vC. von Caesar annektiert, nachdem der letzte König Juba I sich Pompeius angeschlossen hatte. Der Diktator schuf eine Provinz Africa nova, von der er lediglich die Region um Cirta ausnahm, wo er eine Art autonomes Herrschaftsgebiet errichtete, das er dem ihm treu ergebenen Feldherrn P. Sittius übertrug (S. Gsell, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord 8 [Paris 1928] 156/85). Vielleicht aufgrund des Bemühens von Marcus Aemilius Lepidus wurden vor dem J. 35 vC. die beiden Provinzen Africa u. die Region um Cirta zu einer einzigen Provinz Africa Proconsularis zusammengeschlossen (D. Fishwick, On the origins of Africa Proconsularis 1: AntAfric 29 [1993] 53/62). Aber schon bald darauf spaltete sich der am weitesten westlich gelegene Teil, wo die große röm. Kolonie Cirta u. dann auch Rusicade, Chullu (heute Collo) u. Mileve gegründet worden waren, von den anderen Regionen ab. Er bildete eine eigene politische Einheit, die Konföderation von Cirta, die von städtischen Magistraturen verwaltet wurde (J. Gascou, Les magistratures de la confédération cirtéenne: BullArch NS 17B [1981] 323/35). Die Gebiete im Süden der Konföderation waren Stammesgebiet der Gaetuler (J. Desanges, Art. Gétules: G. Camps [Hrsg.], Encyclopédie berbère 20 [Aix-en-Provence 1998] 3063/5). Durch die von Vespasian iJ. 75 nC. getroffene Entscheidung, das Lager der einzigen Legion Afrikas, der legio III Augusta, nach Theveste (heute Tebessa) zu verlegen, wurde auch diese Region für Rom erschlossen. Seit dem J. 81 wurde 180 km weiter westlich ein Militärposten in Lambaesis (heute Lambèse) geschaffen, u. es folgte bald eine Straße, die die Gründung der Kolonie Thamugadi (heute Timgad) iJ. 100 begünstigte. Die legio III Augusta bezog aE. der Regierungszeit Trajans (115/17 nC.) ihr Lager in Lambaesis (Y. Le Bohec, La troisième légion Auguste [Paris 1989] 353. 369). Von da an konnte das südl. N. rasch ins röm. Afrika integriert werden. Mehr noch als die Konföderation von Cirta im Norden wurde das Gebiet weitgehend autonom. Der Legat der legio III, der seit *Caligula dem Prokonsul von Karthago unterstellt war, übernahm dort die Rolle eines Statthalters. Diese einzigartige Situation dauerte bis zur Regierungszeit des Septimius Severus, der wahrscheinlich zwischen 197 u. 199 entschied, eine kaiserl. Provinz N. zu schaffen, indem er das Gebiet der Konföderation von Cirta u. jenes, das de facto der Legat der legio III verwaltete, vereinte: Es wurde ein Statthalter für die gesamte Provinz mit der Hauptstadt Lambaesis eingesetzt, der den Titel legatus pro praetore führte (M. Le Glay, L'administration centrale de la province de Numidie de Septime Sévère à Gallien: AntAfric 27 [1991] 83/92). Gegen 260 existierte zwar die Konföderation von Cirta nicht mehr, aber die Eigenheiten der Region waren erhalten geblieben u. veranlassten Diokletian (*Diocletianus) wahrscheinlich iJ. 303 dazu, die Provinz in N. Cirtensis im Norden u. N. Militiana im Süden zu teilen. Diese Teilung war nicht von langer Dauer. Wie die anderen afrikan. Provinzen waren auch die Numider aufgrund der Usurpation des Domitius Alexander zwischen 308 u. 310 großen Repressalien ausgesetzt, von denen Cirta besonders stark betroffen war, nachdem *Maxentius die Kontrolle über das Gebiet übernommen hatte. Im J. 312 wurde *Constantinus I, der in Italien bereits als Augustus herrschte, zum Befreier Afrikas ausgerufen (A. Berthier, Du mot N. accolé aux noms antiques

de Constantine: ebd. 3 [1969] 55/67). Von da an blieben die Grenzen der Provinz bis zur Invasion der Vandalen im 5. Jh. unverändert.

III. Grenzen. Die westl. Grenze der Provinz, die dem Verlauf des Am(p)sagas (heute Wadi el-Kebir) bis zur Quelle folgt, entspricht seit der Frühgeschichte einer natürlichen Grenze (G. Camps, Essai de cartographie culturelle. À Propos de la frontière de Numidie et Maurétanie: Frontières 43/69). Der Grenzverlauf im Osten ist auffällig, weil er nicht denjenigen zwischen dem antiken Königreich Numidien u. dem röm. Afrika spiegelt, sondern denjenigen, der iJ. 46 vC. das von Caesar geschaffene Gebiet des Sittius von der Provinz Africa nova trennte. Die Grenze verläuft von *Hippo Regius an der Küste in Richtung Süden, durchquert die Numidischen Alpen u. das Land der Musulamier u. spart im Osten mit der Africa Proconsularis traditionell numidische Städte wie Calama (heute Guelma), Thubursicum Numidarum (heute Khamissa) u. Madaurus (heute Madourouch) ebenso aus wie die große Stadt Tebessa. Aber die Bevölkerung dieser Regionen betrachtete sich weiterhin als numidisch, u. die kaiserl. Verwaltung erkannte dies ausdrücklich an, indem sie dieses Gebiet in einen Teil der N. proconsularis eingliederte, der ein Legat des Prokonsuls der Provinz Africa proconsularis vorstand. Auch die Kirche respektierte diese Identität: Die Kirchenprovinz N., die seit dem 3. Jh. belegt ist, verband tatsächlich das Gebiet der Verwaltungsprovinz Numidien u. den ‚numidischen' Teil der N. proconsularis (J. Desanges, Permanence d'une structure indigène en marge de l'administration romaine: AntAfric 15 [1980] 77/89). Der Verlauf des südl. *Limes war noch komplexer. Die einzige in Afrika anwesende Legion war zusammen mit etwa 15 Auxiliareinheiten in Lambaesis untergebracht (Y. Le Bohec, Les unités auxiliaires de l'armée romaine en Afrique Proconsulaire et Numidie sous le Haut Empire [Paris 1989]). Aber seit Trajan verläuft eine Straße mit Befestigungen am südl. Fuße des Nemencha- u. des Auresgebirges (J. Baradez, Fossatum Africae [ebd. 1949]). Die Militärposten waren noch weiter südlich eingerichtet, an den Wirtschaftswegen oder an Wasserstellen; das von Septimius Severus errichtete Castellum Dimmidi (heute Messaad) war mehr als 300 km von Lambaesis u. damit am weitesten von dort entfernt (G. Charles-Picard, Castellum Dimmidi [Alger 1947]). Der gefährlichste Teil des Limes war der südwestl. Korridor zwischen dem Aures, dem Bellezmagebirge u. dem Schott el Hodna (M. Christol, Regards sur l'Afrique romaine [Paris 2005] 248/58): Dort hatte man zu einem unbekannten Zeitpunkt (2. Jh.?) eine Verteidigungslinie in Form von Gräben errichtet (fossatum Africae), die zT. sehr lang waren, wie in Seguia Bent-el-Kress am Limes Gemellensis (J. Napoli, Recherches sur les fortifications linéaires romaines [Rome 1997] 423/32). So wollte man vor allem verhindern, dass Nomaden u. eventuelle Invasoren ungehindert eindringen konnten; zugleich sollten die Reisenden gezwungen werden, die Befestigungslinien nur an bestimmten, kontrollierten Punkten zu passieren. Einfälle von Plünderern, wie zB. iJ. 252/53 (Cypr. ep. 62) oder iJ. 427/28 (Aug. ep. 220, 7 [CSEL 57, 436]), konnten sie nicht verhindern.

IV. Bevölkerung, Siedlungsstruktur u. Stämme. Die Zuwanderung aus Italien, die der Annektierung des Königreichs von Juba iJ. 46 vC. folgte, blieb begrenzt. Nachdem unter Sittius zunächst Soldaten in N. angesiedelt worden waren, wurde N. kaum von der Woge der Koloniegründungen berührt, die (mit Ausnahme von Cirta iJ. 26) die Demobilisierung der Armeen aus den Zivilkriegen begleitete (J.-M. Lassère, Ubique populus [Paris 1977] 166/98. 219/21); später unter Trajan erfolgte zudem die Koloniegründung in Cuicul (heute Djémila). Die Verlegung der legio III nach Lambaesis im Gebiet der Gaetuler führte dagegen zu einer sehr bedeutenden Wanderbewegung, die unter Vespasian begann u. sich bis in die antoninische Epoche hinzog (ebd. 254f. 262/4). Bei der Gründung einer Kolonie wie in Timgad entstanden verschiedene Einrichtungen für Veteranen, die weitere Zivilisten anzogen: So entwickelten sich allmählich aus den Lagern oder Befestigungen größere Städte (Lambaesis, Gemellae [heute Mlili]) oder im Umkreis ländlicher Siedlungen veritable Ortschaften wie Mascula Tiberia (heute Khenchela), Diana Veteranorum (heute Aïn Zana) u. Verecunda (heute Markouna), die später Municipien wurden. Selbst die Täler des Aures- u. des Nemenchagebirges wurden teilweise besiedelt. Aber die Veteranen scheinen sich deutlich von ihrer Umgebung abgekapselt zu ha-

ben (D. Cherry, Frontier and society in Roman North Africa [Oxford 1998] 161) u. waren kaum ins städtische Leben integriert (X. Dupuis, La participation des vétérans à la vie municipale en Numidie méridionale aux 2e/3e s.: Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord 2 [Paris 1991] 343/54). Die Urbanisierung der Provinz vollzog sich nicht gleichmäßig u. verfestigte die Unterschiede zwischen der Region um Cirta u. dem südl. N. Zu ersterer gehörten neben Cuicul (aus dem fast 700 Inschriften erhalten sind) Cirta u. die drei Städte der Konföderation von Cirta (Chullu, Mileve, Rusicade) sowie eine Reihe kleinerer Siedlungen, die von der Konföderation abhängig waren u. seit dem 1. Jh. als castellum bezeichnet wurden. Diese oft befestigten castella (zwischen 9 u. 13 an der Zahl) wurden in Inschriften als res publica bezeichnet u. verfügten über eine gewisse Autonomie u. ein eigenes Territorium (J. Gascou, Pagus et castellum dans la confédération cirtéenne: AntAfric 19 [1983] 175/207). Nach der Auflösung der Konföderation iJ. 260 wurden einige von ihnen offiziell zu Städten wie Castellum Tidditanorum (Tiddis [heute Kheneg]; A. Berthier, Tiddis [Paris 2000]), Thibilis (heute Announa) u. Tigisis (heute Aïn el Bordj). Die tribus der Berber (gentes), die in der Regel friedliebend waren, blieben meist mit den Städten oder röm. Siedlungen der cirtensischen N. verbunden, namentlich die Nattabutes, Nicives u. Suburbures im südl. Teil des Gebietes, die durch verschiedene Inschriften bis zum 3. Jh. nachweisbar sind (J. Desanges, Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'ouest du Nil [Dakar 1962] 123/6. 135f). Im südl. N. konzentrierten sich die (rund 15) Städte auf die nördl. u. nordwestl. Gebiete am Fuße des Aures. In diesen Gebieten hatten die Volksstämme möglicherweise eine größere Bedeutung als in den Städten um Cirta; aber dies ist, außer für die Musulaner, die endgültig iJ. 45 unterworfen wurden, in den Quellen kaum dokumentiert. Im Unterschied zu Mauretania ist für N. bis zum Beginn des 5. Jh. kein Aufstand belegt, u. die einzigen bekannten Angriffe, wie der der Bavaren iJ. 253 (Dessau nr. 1194), kamen von außen (M. Christol, C[aius] Macrinius Decianus, gouverneur de Numidie, et l'histoire militaire de la province au milieu du 3e s.: ZsPapEpigr 138 [2002] 259/69). Die Volksstämme waren tatsächlich größtenteils in die großen kaiserl. oder privaten Domänen in den nördl. Gegenden am Fuße des Aures u. des Nemencha integriert. Ihre Stammeszugehörigkeit bestimmte jeweils ihre soziale Organisationsstruktur, aber als gentes bildeten sie, außer möglicherweise in einigen Teilen des Aures, eine administrative Einheit (Modéran 501/10).

V. Wirtschaft. Die Hochebenen in der Region von Cirta waren Getreideanbaugebiet, wo jedes Jahr für die Ernte eine große Zahl Landarbeiter wie der durch seine Grabinschrift bekannte ‚Schnitter von Mactar' (Dessau nr. 7457) verpflichtet wurde. Vergleichbare Getreideanbaugebiete gab es im zentralen u. im südl. N., besonders in den Regionen von Lambaesis, Timgad u. Bagaï (heute Ksar Baghai). Für die Versorgung Roms war die Weizenproduktion von besonderem Interesse; sie spiegelt sich im Amt des procurator at fusa per Numidiam (M. Christol, At fusa per Numidiam: BullSocAntFr 1993, 332/5) u. im Bau großer Getreidespeicher bei Rusicade (S. Gsell [Hrsg.], Inscriptions latines de l'Algérie 2, 1 [Paris 1957] nr. 379). Die Täler des Aures u. der Nemencha sowie die gesamte Gegend am nördl. Fuß der beiden Bergmassive (das Land, das Augustinus Gaetulia nennt [ord. 2, 5, 15 (CCL 29, 115)]) bekommen durch die Ansiedlung des Militärs, durch den Bau von neuen Bewässerungssystemen (J. Birebent, Aquae romanae [Alger 1964] 49/406) u. den durch die kaiserl. Gesetzgebung geförderten Anbau strauchartiger Pflanzen (lex Manciana u. lex Hadriana) ab dem Ende des 1. Jh. eine neue Bedeutung: Die Anzahl der Olivenplantagen mit ihren zahlreichen *Keltern u. Ölmühlen vervielfachte sich, ebenso die Anzahl der Weinberge (P. Morizot, Économie et société en Numidie méridionale: A. Mastino [Hrsg.], L'Africa romana 8 [1991] 429/46). Die großen Ländereien, die in den Händen der senatorischen Familien oder der lokalen Notablen waren, prägten die Agrarstruktur in den Hochebenen von Cirta. Im südl. N. war die Situation komplexer. An manchen Orten gehörte der größte Teil des Agrarlandes den Veteranen, die kleine u. mittlere Betriebe besaßen; ein Beispiel hierfür stellt Lamasba (heute Henchir Merouana) dar (40 km nordöstl. von Lambaesis), wo eine Regelung zur Bewässerung überliefert ist (B. D. Shaw, Lamasba: AntAfric 18 [1982] 61/103). Die kaiserl. Ländereien scheinen ebenfalls sehr

ausgedehnt gewesen zu sein (F. Jacques, Propriétés impériales et cités en Numidie méridionale: Cahiers du Centre Gustave Glotz 3 [1992] 123/39) u. Besitzungen von clarissimi befanden sich selbst im Aures (P. Morizot / X. Dupuis, Moenia quisque facit famae eternae studet ille. La dédicace versifiée des praedia d'un clarissime à Henchir Fegousia [Numidie méridionale]: CRAcInscr 2001, 893/917). Sodann besaß die Legion auch ihr eigenes Land (prata). Insgesamt führte die Anwesenheit der Armee zusammen mit den Bedürfnissen u. Fertigkeiten ihrer Angehörigen zu einer Intensivierung der *Landwirtschaft u. des Kunsthandwerks in Zentral- u. Süd-N. (Fentress): Die Textilherstellung, die auf der Schaf- u. Ziegenzucht gründete, ist bis heute von besonderer Bedeutung, vor allem in Timgad, wo 22 Walkmühlen nachgewiesen werden konnten (A. Wilson, Timgad and textile production: D. J. Mattingly / J. Salmon [Hrsg.], Economies beyond agriculture in the classical world [London 2001] 271/96). – Minen gab es dagegen nur wenige: eine Ortschaft mit Namen Ad Plambaria zwischen Hippo u. Rusicade u. eine Bemerkung Cyprians zu anscheinend in N. vorhandenen metalla sind die einzigen Hinweise darauf (S. Gsell, Études sur l'Afrique antique [Lille 1981] 211/31; *Hippo Regius). Handelsplätze waren in erster Linie die Städte, aber auch die großen Domänen, wo vor allem in der Gegend von Cirta regelmäßig Märkte abgehalten wurden, die nundinae, die Leben in die kleinen Ortschaften brachten (B. D. Shaw, Rural markets in North Africa and the political economy of the Roman empire: AntAfric 17 [1981] 37/83). Handel konnte auch über größere Entfernungen hinweg betrieben werden. Ein dichtes Straßennetz verband Cirta u. Lambaesis mit *Karthago u. den Häfen von Rusicade u. Hippo (P. Salama, Les voies romaines de l'Afrique du Nord [Alger 1951]), u. auch die Sahara war von Straßen durchzogen, wie aus der Erwähnung bestimmter Waren im Zolltarif von Zarai (heute Zraia; CIL 8, 4508) aus dJ. 202 hervorgeht (P. Trousset, Le tarif de Zaraï: AntAfric 38/39 [2002/03] 355/73).

B. Nichtchristlich. I. Heidnisch. Die Region von Cirta war seit vorrömischer Zeit starkem Einfluss durch karthagische Kulte ausgesetzt. In der Stadt u. ihrer nahen Umgebung wurden mehr als 1000 punische Stelen gefunden, davon die Mehrzahl im Heiligtum von El-Hofra, das im 3. u. 2. Jh. vC. aufgesucht wurde. Die dortigen Inschriften richten sich fast immer an den ‚Herrn Baal Hammon' (*Baal), einige von ihnen in griechischer Sprache an Kronos u. in lateinischer Sprache an Saturnus, die beide mit Baal Hammon zu identifizieren sind (A. Berthier / R. Charlier, Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine 1/2 [Paris 1952/55]). Hier zeigt sich bereits der Charakterzug, der für das Heidentum der Kaiserzeit in N. typisch ist: Die weite Verbreitung des Saturn-Kultes in den Städten ebenso wie auf dem Land sowohl bei den Einheimischen als auch bei den Einwanderern (in Lambaesis gab es mindestens zwei Tempel dieses Gottes in der Nähe des Lagers der legio III). Für die Provinz N. sind etwa 35 Heiligtümer bekannt, die sich immer auf Anhöhen u. in der Peripherie der Städte befinden, ebenso über 800 Stelen oder Inschriften (Le Glay, Histoire 61/105. 266). Wie die Stelen von Lambafundi (heute Henchir Touchine) sehr klar belegen (ders., Monuments 2, 114/24), weist die Religion der Numider Saturn die Funktion eines höchsten himmlischen Gottes zu, der seinen Verehrern zugleich Fruchtbarkeit spendet (darauf gründet seine Beliebtheit bei der Landbevölkerung) u. Unsterblichkeit im Himmel verheißt. Besonders charakteristisch ist die Weiterführung eines punischen Rituals, molchomor, welches ein Substitutionsopfer zum Inhalt hat, das durch die Stelen von Nicivibus (heute Aïn Ngaous; ca. 30 km westl. von Lamasba) noch im 3. Jh. gut belegt ist (ebd. 68/75). Nach Ausweis zahlreicher ‚Preislisten für Opfer', die im Südwesten von Cirta in Aziz bel Tellis (= Idicra? [civitas gentis Suburbium]) gefunden worden sind (Gsell, Inscriptions aO. 2, 3 [2003] nr. 7569f. 7574), wurde Saturn oft auch mit anderen Göttern wie der Dea Caelestis (sie ging auf die punische Tanit zurück), Jupiter, Minerva u. Merkur verbunden. Die oriental. Kulte drangen kaum nach N. vor; einzige Ausnahme bildet Lambaesis, wo *Mithras eine gewisse Beliebtheit bei den Soldaten erlangen konnte (15 entsprechende Inschriften sind erhalten). Dagegen blieben auch bei der romanisierten Bevölkerung die alten libyschen (punischen) Gottheiten populär: entweder indem sie zusammengefasst unter dem Namen dii Mauri (G. Camps, Qui sont les dii mauri?: AntAfric 26 [1990] 131/53) angebetet oder im Rahmen einzelner

Kulte vor allem in Grotten verehrt wurden. In der Nähe des Kastells Aïn Foua (heute Phua) südwestlich von Cirta befand sich ein Heiligtum in der Grotte von Chettabah, wo 62 Inschriften einem geheimnisvollen Gott GDA gewidmet sind (Gsell, Inscriptions aO. 2, 3 nr. 8907/68). Eine weitere Grotte befand sich 18 km nordöstlich von Thibilis in Djébel Taya, die nach Ausweis von 84 Inschriften einem Gott Bacax geweiht war (die letzte datiert aus dJ. 284), u. zu der alljährlich im Frühjahr zwei *Magistrate aus Thibilis kamen, um im Namen ihrer Stadt zu opfern (ebd. 2, 2 [1976] nr. 4502/85).

a. Architektur. Das numidische Königreich hat bemerkenswerte Grabmonumente hinterlassen. Der Medracen, 30 km nordöstlich von Lambaesis, ist ein aus Quadern errichteter Tumulus mit zylindrischem Sockel u. stufenförmigem Oberbau von 59 m Durchmesser u. 20 m Höhe; der Sockel ist mit hohen Halbsäulen dorischer Ordnung besetzt. Wahrscheinlich handelt es sich um das Grab eines im 3. Jh. vC. verstorbenen Königs (F. Rakob, Numidische Königsarchitektur in Nordafrika: Numider 132/8); die nur als Ruine erhaltene Anlage von Es Soumaa bei El Khroub, 15 km von Cirta entfernt, lässt sich als turmförmiges Monument rekonstruieren, das auf einem quadratischen Sockel von 10 m Seitenlänge stand, über dem sich ein erstes Geschoss mit vier Scheintüren u. ein zweites mit einem von zwölf Säulen umstandenen massiven Kern erhoben, u. das von einem Pyramidion bekrönt wurde, auf dessen Spitze wahrscheinlich eine Bronzestatue stand; es war vielleicht das Grab des 118 vC. gestorbenen Numiderkönigs Micipsa, Sohn des Massinissa (ebd. 158/68; zu den Funden aus diesem Grab im Einzelnen E. Künzl, Zum hellenist. Silber des Grabes von Es Soumâa bei El Khroub: ebd. 287/304; G. Waurick, Die Schutzwaffen im numidischen Grab von Es Soumâa: ebd. 305/32; G. Ulbert, Das Schwert u. die eisernen Wurfgeschoßspitzen aus dem Grab von Es Soumâa: ebd. 333/82). Diese beiden Bauwerke belegen die Hellenisierung der numidischen Könige (F. Coarelli / Y. Thébert, Architecture funéraire et pouvoir: MélÉcFrançRome Ant. 100 [1988] 761/818). In der Kaiserzeit zeigt sich die Romanisierung auch in den Städten, deren Grundrisse entsprechend den Eigenheiten ihrer Gründung u. ihrer geographischen Gegebenheiten variieren: Einerseits ist Timgad in seiner ersten Bauphase ein mustergültiges Beispiel für einen nach einem rechtwinkligen Straßensystem angelegten Ort (C. Courtois, Timgad [Alger 1951] mit Abb. 8f), während andererseits Cuicul, das höher gelegen ist u. sich zwischen zwei Geländeeinschnitten befindet, terrassenförmig angelegt ist. Die monumentalen Bauwerke dieser Städte, die im Allgemeinen auf private Stiftungen zurückgehen, stammen meist aus dem 2. Jh. u. wurden in severischer Zeit erweitert oder umgebaut. Ein typisches Beispiel dafür ist Cuicul, das unter den Severern folgende neue Bauwerke erhielt: eine große Thermenanlage im Westen, ein Theater am östl. Abhang u. vor allem ein ausgedehntes Forum mit einem angrenzenden, der kaiserl. Familie geweihten Tempel u. einem Ehrenbogen für *Caracalla (P.-A. Février, Djémila[2] [Alger 1978]). Wegen der trockenen Sommermonate waren die häufig zahlreichen Thermen für die einheimische Bevölkerung sicherlich die wichtigsten Bauten: Allein in Timgad, einer nur mittelgroßen Stadt, gab es mindestens 28 verschiedene Thermen (Y. Thébert, Thermes romains d'Afrique du Nord et leur contexte méditerranéen [Rome 2003] 194/254). Auch die zahlreichen Heiligtümer, die Wassergottheiten gewidmet oder mit Wasser assoziiert waren, waren mitunter von bemerkenswerter Größe u. Komplexität: so der Aquädukt Septimania Felix in Timgad (J. Lassus, La forteresse byz. de Thamugadi [Paris 1981] 49/51) oder das Äskulapheiligtum in Lambaesis (M. Janon, Recherches à Lambèse 3: AntAfric 21 [1985] 35/102). Die Militärarchitektur folgte dagegen eher klassischen Mustern: Das ausgedehnte u. befestigte Legionslager in Lambaesis maß 420 × 500 m u. umfasste zahlreiche geometrisch angeordnete Gebäude sowie im Zentrum ein monumentales Bauwerk, das fälschlich als praetorium gedeutet wurde (M. Janon, Recherches à Lambèse: ebd. 7 [1973] 193/254). Dieses Bauwerk dürfte in Zusammenhang mit dem großen Amphitheater mit 12 000 Plätzen im Ostteil des Geländes stehen u. belegt damit die Bedeutung des Militärs für das Land u. die umliegenden Städte. Auch andere Amphitheater sind in unmittelbarer Nähe von Militäranlagen gebaut worden, zB. im Süden u. Westen des Aures (Ch. Hugoniot, Les amphithéâtres militaires en Numidie: Groslambert / Benseddik 217/38).

b. Bildende Kunst. Den Großteil der nichtchristl. figürlichen Kunst N.s machen wie in den anderen afrikan. Provinzen *Mosaiken aus, die vorwiegend aus Privathäusern u. Thermen stammen. Erst mit Beginn des 2. Jh. setzten sich polychrome Kompositionen durch, deren reiche Blüte mindestens bis ins 5. Jh. andauerte (K. M. D. Dunbabin, The mosaics of Roman North Africa [Oxford 1978] 21f). Die bemerkenswertesten Mosaiken des 2. u. 3. Jh. stellen mythologische Themen oder häufig Meeresgötter (*Meer) dar: In Cirta sind Neptun u. Ariadne auf einem Streitwagen, in Lambaesis Meeresungeheuer u. in Cuicul der Triumph der Venus dargestellt; einige dieser Werke wie zB. das Nereidenmosaik in Lambaesis sind sicherlich von hellenistischer Malerei beeinflusst. Allgemein charakteristisch für die Region sind aufwendige Rahmungen mit einem üppigen pflanzlichen Dekor (Thermen des Philadelphes in Timgad), der geradezu als Markenzeichen für die Ateliers in Timgad gelten kann (S. Germain, Les mosaïques de Timgad² [Paris 1973]). Im 4. u. 5. Jh. erlebte die Mosaikkunst vor allem in Cuicul eine erneute Blüte im Zusammenhang mit der Ausstattung besonders reicher Wohnsitze, in denen man umfangreiche Jagdszenen wie im Haus des Bacchus offenbar besonders schätzte (J. Lassus, La salle à sept absides de Djémila-Cuicul: AntAfric 5 [1971] 193/207). Daneben waren auch weiterhin mythologische Themen aus dem maritimen Bereich beliebt (S. Ferdi, Mosaïques des eaux en Algérie [Alger 1998]), so zB. im Haus der Venus in Mascula Tiberia (S. Ferdi, Les mosaïques de la maison de Vénus à Khenchela: Aouras 3 [2006] 255/71). – Die Skulptur dagegen zeigt zwei verschiedene Ausprägungen: Auf der einen Seite entstanden vollplastische Werke von oft großer Qualität, ideale Darstellungen von Göttern, Kaisern u. Würdenträgern, die sich von den röm. Werken nur unwesentlich unterscheiden. Die bemerkenswertesten sind die sieben kolossalen Büsten von Mitgliedern der antoninischen u. severischen Dynastie in Verecunda, die aufgrund ihrer Größe eine Besonderheit darstellen u. von denen sich die jüngeren durch einen gewissen Mangel an Expressivität u. Stilisierung der Gesichter auszeichnen (F. Baratte, Les portraits impériaux de Markouna et la sculpture officielle dans l'Afrique romaine: MélÉcFrançRome Ant. 95 [1983] 785/815; A. Pasquier, Tête de Marc Aurèle: Revue du Louvre 53, 2 [2003] 89). Auf der anderen Seite entstand eine volkstümlichere Plastik, zu der die zahlreichen Saturn-Stelen aus oft nur mittelmäßigem Material gehören; bei diesen führte möglicherweise das Bemühen um neue Ausdrucksgehalte dazu, vom bisher üblichen Figurenkanon abzuweichen (G. Ch. Picard, La sculpture dans l'Afrique romaine: 150-Jahr-Feier DAI Rom [1982] 180/95).

c. Literatur u. intellektuelles Leben. Der einzige nichtchristl. Autor N.s, dessen Werk noch heute eine größere Bedeutung beigemessen wird, ist der aus Cirta stammende Marcus Aurelius *Fronto, der Erzieher u. Lehrer Marc Aurels in Rom wurde (E. Champlin, Fronto and Antonine Rome [Cambridge 1980] 5/19). In den Städten der Provinz N. entfaltete sich durchaus ein bedeutendes intellektuelles Leben: Es existierten Rhetorenschulen, die, auch wenn sie außerhalb von Cirta schlecht dokumentiert sind (K. Vössing, Schule u. Bildung im Nordafrika der röm. Kaiserzeit [Bruxelles 1997]), lokal bedeutende Werke wie ,Cicero v. Thabudeos' von Julius Silvanus (AnnÉpigr 1957, 185) oder ,Fluss der Beredsamkeit' von Vocontius v. Timgad (Dessau nr. 2937) hervorbrachten, u. es gab Bibliotheken, von denen die bekannteste diejenige von Timgad ist (M. Le Glay, La vie intellectuelle d'une cité africaine des confins de l'Aurès: Hommages à L. Herrmann 44 [Bruxelles 1960] 485/91). Am E. des 4. Jh. entfaltete sich im christl. N. also ein durchaus vielfältiges intellektuelles Leben.

II. Jüdisch. Während das Judentum in anderen Provinzen Nordafrikas in der Antike gut belegt ist (Lassère aO. [o. Sp. 1204] 413/26), ist auf die Provinz N. bezogenes Quellenmaterial nur sehr spärlich überliefert (P. Monceaux, Les colonies juives dans l'Afrique romaine: RevÉtJuiv 44 [1902] 1/28). Keine einzige literar. Quelle erwähnt ausdrücklich Juden, u. die einzigen Juden betreffenden Inschriften finden sich auf drei Epitaphen, die aus Cirta stammen u. in denen hinter dem Namen des Verstorbenen das Wort Judeus folgt (CIL 8, 7150. 7155. 7530; K. B. Stern, Inscribing devotion and death. Archaeological evidence for Jewish populations of North Africa [Leiden 2007] 115/23). Viele Historiker haben ausgehend von sehr späten arabischen Texten (Ibn Khaldûn) angenommen, dass es im südl. N. u.

besonders im Auresgebirge einen Tribus judaisierter Berber gegeben haben müsse (M. Simon, Recherches d'histoire judéo-chrétienne [Paris 1962] 30/87). Tatsächlich ist für keinen der genannten Stämme das Judentum vor dem MA belegt, u. selbst dann ist ihre Konversion unwahrscheinlich. Der bekannteste Volksstamm, die Djerawa, wurde gegen 690 von der berühmten Königin Kahina regiert u. war nicht jüdisch (H. Z. [J. W.] Hirschberg, The problem of the judaized Berbers: JournAfricHist 4 [1963] 313/39; Modéran 197/201). Gleichwohl ist es möglich, dass sich infolge des Befehls des Heraklius vJ. 632 zur Zwangstaufe aller Juden in Afrika einige von ihnen den Volksstämmen im Süden angeschlossen haben (J.-M. Lassère, Art. Judaïsme: Camps, Encyclopédie aO. [o. Sp. 1202] 26 [2004] 3947).

C. Christlich. I. Politische Geschichte vom 4. bis 7. Jh. Die von Konstantin eingerichtete Provinz N. wurde seit spätestens 320 von einem consularis regiert (A. Chastagnol, Les consulaires de Numidie: Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire, Festschr. J. Carcopino [Paris 1966] 215/28), der jedoch lediglich zivile Machtbefugnisse hatte. Der tatkräftigste von ihnen war P. Caeionus Caecina Albinus, der zwischen 364 u. 367 zahlreiche städtische Einrichtungen wieder herstellen ließ (ProsLatRomEmp 1, 34f). Der *Limes, der seit der 2. H. des 3. Jh. durch Aufgabe der Vorposten in der Sahara u. den Bau neuer Befestigungen, die den Korridor zwischen Hodna u. dem Aures absperrten, verstärkt worden war (L. Leschi, Centenarium quod Aqua Viva appellatur...: CRAcInscr 1941, 163/76), wurde in viele von praepositi limitis beaufsichtigte Abschnitte unterteilt, die direkt dem in Karthago residierenden comes Africae unterstellt waren. Die in ihrer Stärke reduzierte legio III wurde durch neue Einheiten ergänzt; aber es ist nicht überliefert, ob das Lager in Lambaesis weiter in Benutzung blieb. Die benachbarte Stadt verkleinerte sich im Laufe des 4. Jh. rasch (Y. Duval, Lambèse chrétienne [Paris 1995] 87/130). Diese Entwicklung blieb eine Ausnahme, denn in einem Großteil der numidischen Städte pflegte man vor allem wegen der immer noch zahlreich vorhandenen curiae bis zum Beginn des 5. Jh. weiterhin einen aufwendigen Lebensstil (C. Lepelley, Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire 2 [ebd. 1981] 381/494); dies bestätigt das album ordinis col(oniae) Tham(u)g(adensis) von Timgad aus julianischer Zeit, das auf einer in Stein gemeißelten Inschrift überliefert ist u. 168/88 Kurialen auflistet (A. Chastagnol, L'album municipal de Timgad [Bonn 1978]). Während dJ. 420 nahm die Bedrohung durch die Mauren im Gebiet von Thubunae (Tuben Oppidum; heute Tobna) zu. Augustinus, der sich iJ. 421 dorthin begeben hatte, warf dem Statthalter Bonifatius iJ. 427 Untätigkeit vor, da er N. gegenüber den barbarischen Stämmen ungeschützt lasse (ep. 220, 7f [CSEL 57, 436/8]). Die Vandalen drangen iJ. 430 bis nach Cirta vor, u. seit 435 erfolgte die Auflösung der Provinz: Die nördl. Hälfte mit den fruchtbaren Ebenen für den Getreideanbau wurde den Vandalen überlassen, die damit ein eigenes, selbst verwaltetes Territorium erhielten, der Süden der Provinz blieb weiter unter römischer Herrschaft (Ch. Courtois, Les Vandales et l'Afrique [Paris 1955] 155/72). Nach der Einnahme Karthagos im Oktober 439 durch die Vandalen legte ein weiterer Vertrag iJ. 442 eine neue Aufteilung fest: Der Nordwesten N.s mit Cirta fiel zurück ans Reich, das übrige Gebiet, das nach Vict. Vit. 1, 13 (CSEL 7, 7) N. im Norden, Gaetulia im Zentrum u. die Abaritana (Aures) im Süden umfasste (J. Desanges, Art. Abaritana: Camps, Encyclopédie aO. 1 [1984] 57/9), wurde dem Königreich der Vandalen angeschlossen. Im J. 455 brachte Geiserich Cirta u. den Westen des antiken N. in seine Gewalt, wobei er diese Gebiete anscheinend in die neue Provinz Mauretanien integrierte, während die Regionen, die iJ. 442 annektiert worden waren, nun allein die Provinz N. bildeten (Y. Modéran, Les frontières mouvantes du royaume vandale: Frontières 241/63). Der Statthalter, der den Titel iudex provinciae erhielt, blieb weiterhin ein dem König unterstellter Römer (Vict. Vit. 3, 14 [CSEL 7, 7f]). Ein Aufstand der Mauren, der wahrscheinlich von dem christl. Stammesfürsten Masties angeführt wurde, machte den Aures gegen 484 unabhängig, u. die benachbarten Regionen blieben seitdem von den Berbern bedroht (Modéran 398/412). Das Zentrum u. der Norden der Provinz blieben dagegen bis zur byz. Rückeroberung iJ. 533 vandalisches Gebiet. Justinian stellte die antike Provinz N. mit Cirta als Provinzhauptstadt u. Residenz des zivilen praeses u. des militärischen dux wieder her (Cod. Iust. 1, 27, 1f vJ. 534) u. schloss

daran vielleicht auch die antike Provinz N. proconsularis an (D. Pringle, The defence of Byz. Africa from Justinian to the Arab conquest[2] [Oxford 2001] 61; anders N. Duval, L'Afrique dans l'Empire byz.: Tunisie. Du christianisme à l'islam, Ausst.-Kat. Lattes [2001] 38); nur der Aures, der dem Maurenführer Iaudas unterstand, konnte erst iJ. 539 zurückerobert werden. Solomon ließ eine Reihe von größeren u. kleineren Befestigungen rund um das Auresmassiv (Modéran 596/604) einschließlich dessen Südseite (P. Trousset, Les limites sud de la réoccupation byz.: AntTard 10 [2002] 143/50) errichten, konnte aber weitere Aufstände in dJ. 544/48 ebenso wenig verhindern wie eine kurze Revolte des dux Numidiae Guntarith im Winter 545/46, eines byz. Offiziers vandalischer Abstammung. Häufige Unruhen in Mauretanien führten möglicherweise gegen 550 dazu, dass der Teil, der zur antiken Provinz Mauretania Sitifiensis gehört hatte, wieder N. angeschlossen wurde (Y. Duval, La Maurétanie sitifienne à l'époque byz.: Latom 29 [1970] 157/61). Die militärische Lage für die 2. H. des 6. u. den Anf. des 7. Jh. ist schlecht dokumentiert: In Süd-N., vor allem am Nordhang des Nemencha, entstanden in dieser Zeit etwa zehn Befestigungen, die aber nicht ergraben sind. Als die arab. Eroberer gegen Ende dJ. 670 N. besetzten, waren der Aures u. sein Umkreis sicherlich in den Händen von Berbern, die sich zunächst unter der Führung von Kusayla, dann von Kahina, bis gegen 700 der Eroberung noch widersetzen konnten (Y. Modéran, Art. Kahena: Camps, Encyclopédie aO. [o. Sp. 1202] 27 [2005] 4102/11; ders., Art. Koceila: ebd. 28/29 [2008] 4255/64). Schließlich konvertierte die Bevölkerung zum Islam. Die Regionen im Zentrum u. im Norden N.s, die iJ. 670 noch byzantinisch waren, wurden ebenfalls zwischen 670 u. 700 unterworfen.

II. Kirchengeschichte Numidiens. a. Entstehung u. Organisation der Kirche. Die Anfänge des Christentums in der Provinz N. liegen im Dunkel. Zu Beginn des 3. Jh. (aus dieser Zeit stammen die ersten schriftlichen Quellen) hatte es bereits eine gewisse Verbreitung erfahren: Tert. ad Scap. 4 schildert, dass zZt. des Prokonsuls Scapula iJ. 212 die Christen a praeside legionis bedroht wurden, was an den Legaten von N. denken lässt; an anderer Stelle bestätigt er (adv. Iud. 7), dass die Gaetuler zu seiner Zeit bereits konvertiert waren; wenig später hatten sich bei einem Konzil in Karthago (vermutlich gegen 230) 70 Bischöfe aus Africa Proconsularis u. N. versammelt (Y. Duval, Sur les conciles africains antérieurs à Cyprien: RevÉtAug 49 [2003] 239/51). Von den 87 Bischöfen, die am Konzil vJ. 256 in Karthago teilnahmen (CSEL 3, 1, 436/61), kamen etwa 20 sicherlich aus N. u. die Hälfte von diesen wiederum aus dem südl. Teil N.s (Y. Duval, Les chrétientés d'Occident et leur évêque au 3[e] s. [Paris 2005] 15/98). Es gab noch keine kirchl. Provinz (Cypr. ep. 71, 4), aber in den Debatten während des Konzils schlossen sich diese Bischöfe um Januarius, den Bischof der Hauptstadt Lambaesis u. Nachfolger von Privatus, der vor 248 wegen *Häresie verurteilt worden war (ebd. 59, 10), zusammen. Das erste Edikt Valerians vJ. 257 zur Christenverfolgung führte dazu, dass neun numidische Bischöfe, an die die Briefe 76/9 Cyprians gerichtet waren, zur Arbeit in den Bergwerken verurteilt wurden. Das zweite Edikt vJ. 258 hatte zur Folge, dass Christen zu Martyrern wurden: Die bekanntesten dieser Martyrer (s. u. Sp. 1223) sind Jakobus u. Marianus, die in der Nähe von Cirta inhaftiert waren u. nach dem Verfahren, welches der Gouverneur in Lambaesis durchgeführt hatte, zusammen mit zwei Bischöfen hingerichtet wurden; sie werden in einer sehr frühen Passio (194/212 Musurillo) u. der Inschrift der Martyres Hortenses v. Cirta (CIL 8, 7924) gepriesen. Drei weitere numidische Bischöfe wurden nach Aussage einer verlorenen Hs. in Verona ebenfalls als Martyrer betrachtet (V. Saxer, Das christl. Afrika: L. Pietri [Hrsg.], Die Zeit des Anfangs [2003] 655f). Die gewaltsame Zerstörung zahlreicher Monumente u. an Saturn gerichteter Inschriften in der 2. H. des 3. Jh. lässt vermuten, dass sich damals in N. viele Konversionen zum Christentum ereigneten (Le Glay, Histoire 95/101. 487/92). Die Christenverfolgung unter Diokletian 303/05, die in der Provinz durch den Statthalter Florus ausgeführt wurde, forderte noch mehr Opfer: Neben dem Martyrol. Hieron. (28. IV.; 19. V.; 29. V. [ASS Nov. 2, 1, 63. 68]), das ohne genauere Angaben von numidischen (aus Cirta?) u. gaetulischen Martyrern berichtet, könnten sich verschiedene martyrologische Inschriften in N., die lokale Heilige erwähnen, auf diese Ereignisse beziehen (Y. Duval 475/86). Dass viele der Kleriker unter

dem Eindruck des ersten Edikts, das die Beschlagnahme aller hl. Bücher u. liturgischen Geräte anordnete, aufgaben, bestätigt das Protokoll der in der Kirche von Cirta durchgeführten Durchsuchung vJ. 303 (ders., Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne [Paris 2000] 21/99). Kurze Zeit nach der Verfolgung zeigt eine Zusammenkunft von Bischöfen in Cirta (zwischen 305 u. 308), dass in der Provinz damals bereits eine beachtliche kirchl. Organisation unter dem Vorsitz des Secundus v. Tigisis, der am längsten von allen Anwesenden geweiht war, bestand (CSEL 52, 435/7). Etwas später (zwischen 308 u. 312) belegt die Weigerung von 70 numidischen Bischöfen, die Wahl des Caecilianus v. Karthago anzuerkennen, weil sie u. a. in Abwesenheit ihres Primas durchgeführt worden war, dass die Prälaten dieser Provinz ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl entwickelt hatten, das sie danach sowohl in der katholischen wie in der donatistischen Kirche in ihrer Provinz beibehielten. Das kirchl. N. bewahrte also die gleichen Grenzen wie das politische N.; es vereinte die zivile Provinz u. N. proconsularis u. behielt diese Grenzen trotz zwischenzeitlicher Einfälle der Vandalen bis zum 7. Jh. bei; Augustinus, Bischof von Hippo zwischen 395 u. 430, kam von dort (S. Lancel, Art. Africa: AugLex 1 [1986] 205/19). Die numidischen Bischöfe hielten Provinzsynoden ab, die besonders für die Jahre 412, 416 u. 422 für die Katholiken (CCL 149, 19/36) belegt sind; die Protokolle wurden nach einer iJ. 402 getroffenen Entscheidung in zwei Exemplaren aufbewahrt: eines in Cirta u. eines am Sitz des Primas von N. (Lancel, Africa aO. 207). Die Provinz erkannte den Primat des Bischofs von Karthago an, von dem sie wie zB. iJ. 525 (ebd. 258) die Daten für das Osterfest übernahm, u. nahm an den allgemeinen Konzilien Afrikas teil, von denen mindestens zwei in N. stattfanden (Hippo iJ. 393; Mileve iJ. 402). Zwei Namenslisten des 5. Jh. enthalten Angaben zu den Amtszeiten der Bischöfe in N. u. belegen damit ihre Machtstellung. Von den Teilnehmern der Konferenz in Karthago iJ. 411, auf der es um Auseinandersetzungen zwischen Katholiken u. Donatisten (*Donatismus) ging, konnten 55 als Katholiken u. 67 als Donatisten sicher identifiziert werden (S. Lancel: SC 194, 144). Für das J. 484, als eine Konferenz mit Katholiken u. Arianern stattfand, listet die Notitia provinciarum et civitatum Africae 123 Diözesen zwischen der Küste u. dem südl. Rand des Auresgebirges auf (S. Lancel, Victor de Vita. Histoire de la persécution vandale en Afrique [Paris 2002] 254/9). Wie in den Nachbarprovinzen Proconsularis u. *Byzacena lässt sich eine verhältnismäßig große Zahl von Bischöfen auf verhältnismäßig kleinem Raum feststellen; zu ihnen zählten auch eine größere Zahl ländlicher Sitze, die sich in kleineren Ortschaften (loca, castella), auf Gutshöfen (casae) oder in den Stammesgebieten der Berber befanden (nach Aug. ep. 22*, 1, 1 [CSEL 88, 113] fand iJ. 422 ein Provinzkonzil apud Mazacos statt, dem Gebiet des gleichnamigen Stammes).

b. Numidien u. der Donatismus. Wegen der Anklage der traditio während der Christenverfolgungen, die gegen Caecilianus v. Karthago u. einen seiner Verbündeten erhoben wurde, hatte das donatistische Schisma spätestens iJ. 312 als Anführer einen Bischof, Donatus (W. H. C. Frend, Art. Donatismus: o. Bd. 4, 128/47), den die Texte vom Anfang des 5. Jh. mit einem unbekannten numidischen Dorf, Casae Nigrae, in Verbindung brachten, der aber wahrscheinlich ursprünglich aus Karthago kam (T. D. Barnes, The beginnings of Donatism: JournTheolStud NS 26 [1975] 13/22). Nach Augustinus jedoch soll der Donatismus aus dem Zentrum der Provinz N. consularis hervorgegangen sein (ep. 58, 1 [CSEL 34, 216f]) u. die Numider seien die am meisten kämpferisch veranlagten Angehörigen der ersten Generation der Donatisten gewesen (serm. 46, 39 [PL 38, 293]). Konstantin, der die Schismatiker iJ. 316 abgeurteilt hatte, berücksichtigte die Haltung des Silvanus v. Constantine (Cirta) während der Verfolgung, als er in Cirta iJ. 320 versuchte, durch den Konsular Zenophilus eine der Fragen klären zu lassen, die das Schisma hervorgerufen hatte. Die Gesta apud Zenophilum, die im Anhang des Optatus v. Mileve erhalten blieben (H. v. Soden / H. v. Campenhausen [Hrsg.], Urkunden zur Entstehungsgesch. des Donatismus^2 [1950] 37/50), versuchten zu zeigen, dass zahlreiche der schismatischen numidischen Bischöfe, darunter auch Silvanus, selbst Traditoren waren. Aber das Schisma bestand fort, u. da Konstantin ihnen gegenüber iJ. 321 tolerant geblieben war, konnten sich die Donatisten iJ. 330 der Basilika von Cirta bemächtigen, die der Kaiser

hatte bauen lassen (ebd. 53/6). Seit etwa 320, vielleicht auch früher (B. Pottier, Les Circoncellions: AntAfric 44 [2008] 43/107), gab es im südl. Teil N.s herumstreunende, asketisch lebende Banden, die Circumcellionen (vgl. Frend aO. 135f), die häufig Land- oder Wanderarbeiter o. ä. aus der Region waren, u. die sich mit Gewalttaten in den Dienst der donatistischen Kirche stellten; sie setzten auch in den J. 340/47 Gewalt ein, um sich selbst zu Soldaten Christi zu machen, u. griffen in einer Art sozial-radikaler Justiz Grundeigentümer u. Steuereintreiber an. Die schismatischen Bischöfe, die mit der Situation überfordert waren, wendeten sich an den comes Africae Taurinus (Optat. Mil. c. Parm. 3, 4 [SC 413, 22]), dessen Eingreifen jedoch zu einer wichtigen Schlacht in Octava führte, bei der viele Circumcellionen getötet wurden, die bald als Martyrer galten. Bald darauf, gegen 343/47 (die Chronologie wird diskutiert; vgl. J. Alexander, Count Taurinus and the persecutors of Donatism: ZsAntChrist 2 [1998] 247/67), löste die darauffolgende Entsendung der beiden kaiserl. Beauftragten Paulus u. Macarius einen weiteren Kampf gegen Circumcellionen in Bagaï aus, in dessen Verlauf der schismatische Bischof der Stadt, Donatus, getötet wurde. Daraufhin wurden weitere donatistische Bischöfe inhaftiert u. einer von ihnen, Marculus, am 29. XI. 347 nahe Diana Veteranorum hingerichtet. Dieser wurde durch eine Passio vJ. 348 weithin bekannt u. als ,hl. Marculus' zum hochverehrten donatistischen Martyrer (Maier 1, 275/91). In N. ereignete sich eine ganze Serie von Selbstmorden: Die Donatisten provozierten während ihrer gottesdienstlichen Feiern die Heiden, um zu Martyrern zu werden (C. Lepelley, Iuvenes et Circoncellions: AntAfric 15 [1980] 261/71). Nach Aug. ep. 185, 3f (CSEL 57, 2f) stürzten sich eine ganze Reihe von ihnen steile Felswände hinab: 65 Epitaphe am Fuße des Djebel Nif en-Nser in Zentral-N. (ca. 45 km südl. von Cirta) legen möglicherweise Zeugnis davon ab (L. Leschi, À propos des épitaphes chrétiennes du Djebel Nif en-Nser: RevAfric 84 [1940] 30/5). Als Kaiser Julian nach Zeiten der Unterdrückung der Donatisten die Kirchenspaltung wieder förderte u. die Donatisten ihre Kirchen zurückerhielten, blieb N. weiter führend in der donatistischen Bewegung (Aug. unit. eccl. 19, 51 [CSEL 52, 298/300]), auch wenn ihre Anführer Parmenianus u. danach Primianus (seit 390/91) in Karthago beheimatet waren. Im J. 394 kamen zu einem donatistischen Konzil in Bagaï noch 310 Bischöfe zusammen, von denen die Mehrzahl aus N. stammte (CSEL 53, 276/8). Allmählich entwickelten sich zwei große regionale Zentren im Herzen der Provinz, eines im Umkreis des Petilianus v. Cirta, eines sich für seine Sache leidenschaftlich einsetzenden Polemikers (Monceaux 6, 3/85), u. eines im Umkreis des Optatius v. Timgad. Letzterer konnte mit Hilfe bewaffneter Banden u. unter dem Schutz des comes Gildo (Aug. c. Parm. 2, 2, 4 [CSEL 51, 46f] bezeichnet ihn als Optatus Gildonianus) den Donatisten tatsächlich die Vorherrschaft im südl. Teil N.s zwischen 388 u. 398 sichern (A. Mandouze [Hrsg.], Prosopographie de l'Afrique chrétienne [Paris 1982] 797/801). Sein Sturz, der demjenigen des comes infolge seiner Rebellion gegen Rom folgte, ging dem Untergang seiner Kirche jedoch nur wenig voran. Nachdem sie lange ohne entscheidenden Erfolg von den Katholiken angegriffen worden war, zunächst von Bischof Optatius v. Mileve iJ. 364/67 (vor allem 366), dann von Aurelius v. Karthago u. Augustinus v. Hippo ab 393 (S. Lancel, Saint Augustin [ebd. 1999] 243/8. 388/429), war sie nach der Konferenz von Karthago iJ. 411 (Cod. Theod. 16, 5, 52 vJ. 412) direkt von den kaiserl. Edikten betroffen. Der Donatismus in N., der gegen 418 noch in der Lage war, ein Konzil mit 30 Bischöfen in Cirta zu versammeln (Aug. c. Gaud. 1, 37, 47 [CSEL 53, 246f]), zerfiel besonders in Timgad in verschiedene Widerstandsgruppen, nachdem Bischof Gaudentius iJ. 419/20 angedroht hatte, sich zusammen mit seiner Gemeinde umzubringen, falls man ihm seine Kirche abnehmen wolle (ebd. 1, 1 [201f]). Bestimmte Gruppen konnten sich noch lange bis in byzantinische Zeit halten (s. unten). Diese lange Geschichte des Donatismus in N. hat immer wieder das Interesse der Historiker geweckt, die häufig die Annahme zum Ausdruck gebracht haben, dass das Schisma unter dem Deckmantel der Religion eine verbreitete, vor allem ländliche Ausdrucksform der Bevölkerung für soziale Not u. kulturellen Widerstand einer grundsätzlich berberisch gebliebenen Provinz war (W. H. C. Frend, The Donatist church [Oxford 1952], bes. 300/32). Aber zu den Donatisten gehörten nicht nur Angehörige der unteren sozialen Schichten u. der Landbe-

völkerung, es gab auch donatistische Senatoren (C. Lepelley, Aspects de l'Afrique romaine [Bari 2001] 345/56). In kultureller Hinsicht überwand der Donatismus schnell die Grenzen N.s. Nach seinem Wesen, seinen Inhalten u. seinen Zielen zu urteilen war der Donatismus eine grundsätzlich religiöse Bewegung (E. Tengström, Donatisten u. Katholiken [Göteborg 1964]), was aber nicht ausschließt, dass er in seiner numidischen Ausprägung zugleich Ausdruck einer starken regionalen Identität war. Aber dies führte niemals zu einer regelrechten Ablehnung der röm. Kultur.

c. Numidien zZt. der Vandalen u. Byzantiner. N. consularis wurde von der arianisch-vandalischen Christenverfolgung kaum berührt. Zwischen 435 u. 439, als N. Teil desjenigen Gebietes war, das nun den als foederati anerkannten Vandalen unterstand, betraf dies nur benachbarte Bischöfe wie Possidius v. Calama. Den einzigen Beleg für diese Unterdrückung stellt ein Brief des Bischofs Honoratus v. Cirta an einen span. katholischen Berater von Geiserich dar, der getötet wurde, weil er es abgelehnt hatte, Arianer zu werden (PL 50, 567/70). Nach 439 war N. auch nicht von der Zuweisung von Siedlungsflächen für die Soldaten des Geiserich betroffen, die hauptsächlich in der Proconsularis lagen: Die Tablettes Albertini, die Rechtsgeschäfte aus den 490er Jahren dokumentieren u. im Süden von Tebessa gefunden wurden, belegen die Wahrung der Eigentumsverhältnisse u. des röm. Rechtes im südl. Teil N.s (Ch. Courtois, Tablettes Albertini [Paris 1952]). Daraus folgt, dass Beschlagnahmungen von Kirchen zugunsten der vandalischen arianischen Kirche nur selten erfolgten: Die vandalischen Verfolgungen unter Geiserich beschränkten sich auf die punktuelle Vertreibung von Bischöfen (Y. Modéran, Une guerre de religion: AntTard 11 [2003] 21/44). Danach ergab sich unter Hunerich u. Gunthamund kurzzeitig eine Krise: Im Februar 484 wurden die katholischen numidischen Bischöfe auf Befehl des Königs in Karthago ebenso wie alle anderen Bischöfe Afrikas zu einer Konferenz mit den Arianern zusammengerufen. Zwei von ihnen gehörten der Gruppe an, die damals den Liber fidei catholicae herausgaben, in dem der katholische Standpunkt dargestellt war (Lancel, Victor aO. [o. Sp. 1218] 148/73). Ein Edikt vom 24. II. 484 legte fest, dass alle Afrikaner zur sofortigen Konversion zum Arianismus verpflichtet wurden. Die Notitia provinciarum et civitatum Africae (ebd. 254/9) belegt, dass sich 32 oder 34 der 123 Bischöfe der Kirchenprovinz von ihrem Glauben lossagten (Y. Modéran, La Notitia provinciarum et civitatum Africae et l'histoire du royaume vandale: AntTard 14 [2006] 165/85). Die übrigen wurden zur Arbeit unter Tage verurteilt oder mussten ins Exil gehen u. konnten erst iJ. 494 zurückkehren; sie scheinen bis zum Erlass des Toleranzediktes von Hilderich iJ. 523 wenig beunruhigt gewesen zu sein. Eine Delegation von neun Bischöfen tagte im Rahmen des Konzils v. Karthago iJ. 525 u. verteidigte die Position des Bonifatius v. Karthago gegen die der Byzacena (CCL 149, 256/9. 271). Die Provinz war wie der gesamte Episkopat Afrikas beim großen Konzil von 535 vertreten, welches wiederum in Karthago stattfand u. die byz. Rückeroberung feierte: Unter den wenigen Dokumenten, die von diesem Konzil noch erhalten sind, ist eines, das die Intervention des Bischofs Felix v. Zattara (heute Kef Bezioum) enthält (ebd. 283). Die Numider blieben auch zu Beginn des Drei-Kapitel-Streites mit ihren Landsleuten solidarisch: Sie versammelten sich zum Konzil v. Karthago iJ. 550, das die theologischen Neuerungen Justinians ablehnte. Der Primas der Provinz, Firmus v. Tipasa, wurde zusammen mit den Vertretern der übrigen Provinzen iJ. 551 nach Kpel einbestellt. Aber er war dann der erste, der sich den kaiserl. Anordnungen unterwarf, u. er erkannte zusammen mit einer Abordnung von drei weiteren Prälaten der Provinz die Beschlüsse des Konzils v. Kpel vJ. 553 an. Im folgenden Jahr wiederholte der gesamte numidische Episkopat in Karthago seine Unterstützung der kaiserl. Thesen. Die Provinz war während dieser Krise die nachgiebigste von ganz Afrika (Y. Modéran, L'Afrique reconquise et les Trois Chapitres: C. Chazelle [Hrsg.], The crisis of the Oikoumene [Turnhout 2007] 39/82). Daher ist die Vermutung zu bezweifeln, dass die Prälaten, die Gregor d. Gr. als Donatisten in N. bezeichnet, ehemalige Gegner des Kaisers gewesen sein können (Y. Duval, Grégoire et l'église d'Afrique: Gregorio Magno e il suo tempo 1 [Roma 1991] 153). Das Problem dieses späten Donatismus, der in 14 Briefen des Papstes zwischen 591 u. 598 behandelt wird (Maier 2, 347/81), ist sehr um-

stritten (R. Markus, Donatism. The last phase: Stud. in Church Hist. 1 [1964] 118/26), aber es ist nicht unmöglich, dass die angeprangerte Spaltung eine unmittelbare Folge des Schismas im 4. Jh. war, denn verschiedene Texte der vandalischen u. byz. Zeit bezeichnen den Donatismus als ein real existierendes Phänomen ihrer Zeit, u. Nov. Iust. 37, 5. 8 vJ. 535 verurteilte ihn ausdrücklich (Maier 2, 237/347). Er war zwischen 591 u. 596 der Anlass für mindestens fünf Konzilien in N. u. für zahlreiche Interventionen des röm. Papstes, der sich auf Bischof Colombus stützte. Nach 598 ignorierte man das Ergebnis der Auseinandersetzung, aber N., das wie die übrigen Provinzen mehr u. mehr autonom wurde, zeigte sich während der monotheletischen Krise mit dem übrigen Afrika u. mit Rom solidarisch: Das letzte Konzil in N., das die Quellen belegen, fand iJ. 646 statt u. verurteilte die kaiserl. Häresie (R. Riedinger [Hrsg.], Conc. Lateranense a. 649 celebratum [Berolini 1984] 66f).

III. Martyrerkult. Der Martyrerkult erlebte in N. wie in der benachbarten Mauretania Sitifiensis einen Erfolg wie sonst nirgends im Westen. Aug. civ. D. 22, 8 (CCL 48, 821f) schildert die Menschenmenge, die gegen 420 die Reliquien des Stephanus in Aquae Thibilitanae (heute Hammam Meskoutine) in der Nähe von Thibilis begrüßte. Von den 195 in Afrika inventarisierten martyrologischen Inschriften stammen 71 aus der Provinz N., wobei zwei Orte eine besonders große Dichte aufweisen: die Gebiete um Cirta u. östlich von Mascula (Y. Duval 130/299; N. Duval 9f). Die verehrten Heiligen, deren Namen häufig die Bezeichnung dominus vorangestellt ist, sind vor allem Petrus u. Paulus, was in der Forschung dazu führte, dass man eine Verbindung zwischen diesem Kult u. dem Donatismus annahm (W. H. Frend, The memoriae apostolorum in Roman North Africa: JournRomStud 30 [1940] 32/49), die heute jedoch bezweifelt wird (Y. Duval 633/45). Auch andere italische Heilige wie Laurentius (ebd. 284/7 nr. 135) oder spanische wie Vincentius (ebd. 138/42 nr. 64) wurden vom 4. Jh. an verehrt, aber deutlich weniger als die zahlreichen lokalen Martyrer: berühmte wie Crispinus v. Theveste (ebd.) oder Jakobus u. Marianus (188/91 nr. 93), unbekannte wie Casta (151/4 nr. 70) oder Digna (183f nr. 91), oder selbst anonyme Martyrer wie die 108 Heiligen, die in Sila (Respublica Silensium; heute Bordj el Ksar) verehrt wurden (220f nr. 107), u. solche, die eindeutig berberische Namen tragen wie Miggin u. Baric (175f nr. 84) oder Iahin (157f nr. 74). Cyprianus wird noch nicht als Heiliger verehrt, u. nur ein einziges Dokument bezieht sich ausdrücklich auf die Christenverfolgung Diokletians (Castellum Elefantum: 245/7 nr. 117). Obwohl Stephanus (seine Reliquien wurden Anf. 5. Jh. aufgefunden [N. Duval 9]) merkwürdigerweise bisher nur in einer einzigen Inschrift erwähnt wird (Y. Duval 231/9 nr. 112), sind im Gegenzug in byzantinischer Zeit die oriental. Heiligen vielfach verehrt worden, so zB. Julian v. Ant. in Henchir Akrib 14 km nordöstlich von Nicivibus iJ. 580 (259/64. 272/7 nr. 126. 131f) oder Theodor v. Euchaïta, dessen Gebeine in Henchir Tarlist (3 km östl. von Zarai; 281/4 nr. 134) zusammen mit einer Reliquie des Apostels Johannes aufbewahrt wurden. Wie in Bezug auf die Kirchen wird auch für die Heiligen diskutiert, ob es sich bei ihnen um Donatisten handelt (V. Saxer, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles [Paris 1980] 235/44): Dies trifft zwar wahrscheinlich auf Marculus in Vegesela (heute Ksar el Kelb) zu (Y. Duval 158/60 nr. 75), muss jedoch für eine ‚Donatus milex' bezeichnete Figur, die in Ketten u. mit einem Stab in der Hand dargestellt wird, stark bezweifelt werden, auch wenn vor kurzem vorgeschlagen wurde, in ihr einen Circumcellionen zu sehen (Pottier aO. [o. Sp. 1219] 82f). In Mascula u. der gleichnamigen Region wurden vier Texte gefunden, die zu Ehren eines hl. Montanus verfasst wurden; einer davon enthält die Formel ‚im Namen des Vaters, des Sohnes u. des Herrn Montanus', so dass der Gedanke an den berühmten Montanus naheliegt u. damit zugleich an eine häretische Sekte (*Montanismus); aber diese Interpretation wird noch diskutiert. Die bemerkenswertesten Inschriften sind die ‚authentischen', die tatsächlich vorhandenen, die sich als ansehnliche Protokolle von Reliquiendepositionen erhalten haben u. in den Putz graviert wurden wie in Henchir Tarlist (6./7. Jh.; Y. Duval 281/4 nr. 134) u. Henchir el Bahira (in der Nähe von Tigisis; ebd. 243f nr. 115) oder in Blei wie in Sila (Ende 6. Jh.; ebd. 215/21 nr. 106f) u. in Telergma, etwa 40 km südwestlich von Cirta, wo sich der längste Text dieser Art aus dem J. 636 findet (Y. Derval / P.-A. Février, Procès-verbal de

déposition de reliques de la région de Telergma: MélArchHist 81 [1969] 257/320; N. Duval 11). Nur eine einzige Inschrift findet sich auf einer Grabplatte, die vielleicht zur Bestattung der lokal verehrten Martyrerin Januaria u. ihrer elf Gefährten in Bir Aïda nahe Telergma (ca. 50 km südwestl. von Cirta) gehörte (Y. Duval 241f nr. 114). Am häufigsten finden sich Texte auf Reliquiaren, auf Türstürzen oder Bögen an Memorialbauten für Martyrer u. vor allem auf Tischen (mensae) für Agapen oder Oblationen, die im Zusammenhang mit dem Martyrerkult standen. Einige Texte kommemorativen Charakters belegen, dass der Kult für lokale Martyrer unabhängig vom Vorhandensein von Gräbern oder Reliquien möglich war: Sie finden sich auf *Kenotaphen, aber auch an außergewöhnlichen Stellen wie die Inschrift zu Ehren der Martyrer Jakobus u. Marianus mit ihren Gefährten, die in einer Höhle am Fluss Rummel in der Nähe von Cirta gefunden wurde (S. Gsell, Art. Constantine: DACL 3, 2, 2714/7).

IV. Architektur. Kein einziges christl. Bauwerk ist vor Anf. des 4. Jh. zu datieren, aber in der Folgezeit erhöht sich ihre Zahl aufgrund einer weitgehenden Christianisierung der Provinz u. auch infolge des donatistischen Schismas beträchtlich. Ein jüngst erstellter Katalog listet etwa 150 Kirchenbauten auf, von denen sich 86 in den Grenzen der Verwaltungsprovinz N. befinden (Gui / Duval / Caillet 1, 92/305); hinzu kommen etwa zehn Basiliken im Auresmassiv (P. Morizot, Archéologie aérienne de l'Aurès [Paris 1997] 267f) u. etwa 100 am nördl. u. nordöstl. Fuße der Nemencha gelegene Bauten, die früher zwar als Kirchen identifiziert wurden, was aber wegen bisher nicht erfolgter Grabungen oft nicht als gesichert gelten kann (F. Guénin, Inventaire archéologique du cercle de Tébessa: Nouvelles Archives des Missions 17 [1909] 75/234; N. Duval 71/94). Abgesehen vom zuletzt genannten Gebiet finden sich die meisten Bauten in Süd-N. auf der Achse von Vazaivi (heute Zoui) über Timgad nach Nicivibus u. in Zentral-N. im Norden von Diana Veteranorum (Berthier 167/72). Demgegenüber blieben im Gebiet zwischen Cirta u. der Küste bisher nur sehr wenige Bauten erhalten. Ihre Datierung ist oft sehr unsicher, weil entweder noch keine Grabungen durchgeführt wurden oder frühere Grabungen heutigen Standards nicht mehr genügen: Der Großteil der bekannten Bauten entstand zwischen dem Ende des 4. u. dem Anf. des 7. Jh., der späteste, die kleine Kirche in Timgad, wurde von einem Offizier zwischen 641 u. 647 errichtet (Gui / Duval / Caillet 1, 282/4). In byzantinischer Zeit gab es viele Um- oder Neubauten, für die häufig vorhandenes Material wiederverwendet wurde. Einige Städte sind von einer Fülle an Kultbauten geprägt: Timgad, deren Bevölkerung auch in ihrer Blütezeit nicht mehr als 15 000 Einwohner umfasste, besaß insgesamt elf Kirchen, Cuicul mindestens vier (ebd. 1, 92/103. 263/86). Eine solche Vielzahl von Kirchen findet sich auch in bescheideneren Gegenden, u. viele sind noch nicht bekannt: Nova Sparsa (?; heute Henchir Bou Takrematen) in Zentral-N. beherbergte sechs Kirchen (ebd. 1, 177/85), ebenso wie Oued el Rhezal, ca. 40 km südwestlich von Chullu im Süden N.s (ebd. 234/43). Ein Teil dieser Kirchen befand sich in den alten Stadtzentren: Sie wurden zwischen vorhandene Häuser gebaut (Kirche in der Altstadt von Cuicul) u. konnten an der Stelle älterer Häuserblocks in den Siedlungen errichtet werden (Kirche 3 in Timgad), manchmal ersetzten sie einen Tempelbau (Kirche 1 von Cirta, die in byz. Zeit auf dem Unterbau des Kapitols errichtet wurde) oder wurden auf einem Teil des Forums erbaut (Diana Veteranorum). Die Mehrzahl von ihnen jedoch entstand in den Vororten oder neuen Stadtvierteln, wie die Bischofskirchengruppe in Cuicul u. die ‚donatistische Kathedrale' in Timgad, oder befand sich in der Nähe einer Nekropole außerhalb der Stadt (J.-P. Caillet, La réalité de l'implantation monumentale chrétienne au temps d'Augustin: Lancel 55/66). In byzantinischer Zeit wurden auch die wichtigen Befestigungsanlagen mit Kirchen ausgestattet wie in Timgad (Lassus, Forteresse aO. [o. Sp. 1210] 36/8. 147/67). Einige Bauplätze waren sehr großzügig angelegt u. umfassten Doppelkirchenanlagen oder gestaffelte Kirchenbauten (N. Duval, Les églises doubles d'Afrique du Nord: AntTard 4 [1996] 179/88): Der Bischofskomplex in Cuicul vereinte zwei parallel ausgerichtete Kirchen (eine fünf- u. eine dreischiffig), eine Kapelle, ein *Baptisterium u. verschiedene Annexbauten (Février aO. [o. Sp. 1210] 73/83); die Anlage in Timgad verband innerhalb einer 165 × 115 m umfassenden Ummauerung, die größer war als das Forum der

Stadt, zwei große, hintereinander gelagerte Kirchen, Thermenanlagen, ein Baptisterium, ein Haus, in dem eine Inschrift den Namen des (donatistischen?) Bischofs Optatus (AnnÉpigr 1967, nr. 582) nennt, verschiedene Anbauten u. zahlreiche Höfe (Gui / Duval / Caillet 1, 274/9; 2, 131/3). Andere Kirchen sind so bescheiden, dass die Archäologen sie als Kapellen bezeichnen. Der basilikale Plan ist omnipräsent, fast immer ohne Atrium, manchmal mit nur einem Kirchenschiff, meist aber mit dreien u. manchmal fünfen, die durch Reihen von Säulen oder Pfeilern getrennt sind; an einer Schmalseite befindet sich eine halbkreisförmige u. erhöhte Apsis (aber in Thibilis u. der Befestigungsanlage von Timgad weisen sie das gleiche Bodenniveau wie das Schiff auf) als Abschluss des Chores, der seinerseits durch Schrankenplatten abgegrenzt wird. Die Presbyter saßen auf einer Bank in der Apsis mit dem Bischof in ihrer Mitte. Eine Reihe dieser Kirchen besaß eine Krypta unter Apsis u. Chor, so wie die Basilika in der Altstadt von Cuicul (N. Duval / P.-A. Février, La basilique cimétériale de l'Est à Djémila: Aevum inter utrumque, Festschr. G. Sanders [Steenbrugis 1991] 133/41). Der Altar befand sich normalerweise im Mittelschiff selbst oder im Chor vor der Apsis, ist aber selten erhalten. Oft bestand eine Verbindung zum Martyrerkult: Der Altar steht einige Male über einem verehrten Grab (Kirche 4 von Cuicul) oder enthielt ab dem 5. Jh. u. vor allem in byzantinischer Zeit selbst Reliquien oder stand über einem Reliquiengrab (A. Michel, Aspects du culte dans les églises de Numidie: Lancel 67/108). Manchmal gab es einen zweiten Kultort wie die Memoria des donatistischen Martyrers Marculus in Vegesela (heute Ksar el Kelb), die sich neben dem Chor im Seitenschiff befand. Dagegen ist die Anfügung einer zweiten Apsis viel seltener als in der Proconsularis u. der Byzacena: Man findet eine solche in der Kirche von Oued el Rhezal, wo sie sich ebenfalls an einer der Chorseiten befindet u. nicht als Gegenapsis wie diejenige, die es in Diana Veteranorum gegeben haben soll (N. Duval, La ‚Basilique' de Zana [Diana veteranorum]: MélÉcFrançRome Ant. 89 [1977] 847/73). Es gibt auch Kirchen mit ganz eigenständigem Grundriss: In Varturliani (heute Kherbet bou Hadef; nordöstl. von Zarai) besteht die Kirche aus einem Trikonchos, an den ein dreischiffiges Langhaus angefügt wurde (Gui / Duval / Caillet 1, 120f; 2, 77). Überall dominieren Bestattungen ad sanctos: Bis ins 5. Jh. befinden sich die Gräber meist außerhalb der Kirche u. umgeben diese unmittelbar (abgesehen von wenigen Privilegierten, die innerhalb der Kirche bestattet wurden, u. manchmal wie in der sog. donatistischen Kathedrale von Timgad in einem Grab, welches seltsamerweise mit einer Vorrichtung für Libationen ausgestattet war [H. I. Marrou, Christiana tempora (Roma 1978) 225/37]). Schließlich wurde vor allem seit byzantinischer Zeit der Fußboden der Kirchen mit Gräbern belegt wie im übrigen Afrika. Baptisterien, von denen es manchmal mehrere gab (in Timgad drei), sind nicht immer ein eindeutiges Indiz für die Identifizierung einer Kirche als Bischofskirche N.s (N. Duval, L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord: Actes du 11e Congr. intern. d'archéologie chrétienne 1 [Paris 1989] 345/403). Sie können einfach oder mit einem Altar ausgestattet sein u. weisen ebenfalls eine große Vielfalt an Formen u. Größen auf, ohne dass sich ein für die Region typisches Muster feststellen ließe: Das Baptisterium in Thibilis ist außen rund u. innen sechspassförmig, im Bischofskomplex von Cuicul ist es rund, dasjenige von Oued el Rhezal ist vierpassförmig u. in Timgad hexagonal (u. mit Mosaik ausgestattet; S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] 116/8. 120f nr. 71. 75. 82. 94). Die Entstehungsdaten dieser Bauten können nur durch Inschriften präzisiert werden. Viele der Kirchen, vor allem im Süden u. im Zentrum N.s, sind wahrscheinlich zunächst von Donatisten errichtet worden. Erkennbar ist dies möglicherweise auch am Vorhandensein von Reliquien solcher Heiligen, die den Donatisten besonders wichtig waren, oder an der Formel Deo laudes, die charakteristisch für die schismatische Gruppe war (Aug. c. Petil. 2, 65, 146. 84, 186 [CSEL 52, 98. 116]), so zB. in Aïn Ghorab am Nordhang des Nemencha (L. Leschi, Basilique et cimetière donatistes de Numidie: RevAfric 78 [1936] 27/42). Aber auch die arianischen Kirchen lassen sich durch ihren Grundriss oder ihre liturgische Ausstattung nicht eindeutig bestimmen. Die Bauherren sind manchmal bekannt. Es kann sich dabei um den Kaiser handeln, wie in Cirta um 330 (s. o. Sp. 1218) oder um Senatoren oder andere hochrangige Persönlichkeiten wie bei

der dreischiffigen Kirche des Bischofskomplexes in Cuicul, wo sich in einem Fußbodenmosaik (wahrscheinlich aus dem 5. Jh.) die Namen von sieben Stiftern bzw. Wohltätern finden, unter denen vier viri clarissimi u. der sacerdotalis des Kaiserkultes in der Provinz waren (A. Chastagnol / N. Duval, Les survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord à l'époque Vandale: Mélanges d'histoire ancienne, Festschr. W. Seston [Paris 1974] 88/94. 111f). Manchmal sind die Stifter bescheidene Gemeinschaften, die sich in ihrem Gebet zusammenschließen wie die Cuzabetenses, Venusianenses u. Mucrionenses, die in einer Inschrift im Norden von Timgad genannt werden (AnnÉpigr 1894, nr. 138). Aber zum Ende des 5. Jh. steht mehr u. mehr der Bischof im Vordergrund wie in der fünfschiffigen Kirche von Cuicul, wo ein langes Gedicht den Großmut des Bischofs Cresconius rühmt, der im 5. oder 6. Jh. lebte (P.-A. Février, Remarques sur les mosaïques de basse époque à Djemila [Algérie]: BullSocAntFr 1965, 85/92).

V. Bildende Kunst. Im christl. Kontext sind vor allem Fußbodenmosaiken bekannt, die eine deutlich geringere Bedeutung als in der Proconsularis u. Byzacena hatten: In den Grenzen der Provinz N. sind Fußbodenbeläge in *Kultgebäuden nur an vier Orten bekannt (N. Duval, Rapport sur les mosaïques ‚chrétiennes' d'Algérie: M. Ennaïfer / A. Rebourg [Hrsg.], La mosaïque gréco-romaine 7 [Tunis 1999] 251/65). Die bemerkenswertesten sind diejenigen der beiden oben genannten Basiliken von Cuicul u. der Kirche von Sidi Mabrouk bei Cirta, wo der Boden der Kirchenschiffe vollständig mit Mosaiken belegt war, Chor u. Apsis mit verschiedenen geometrischen Motiven u. mit Siegeskränzen im Zentrum (ders., Recherches nouvelles sur les prix de concours représentés sur les mosaïques: BullArch NS 22 [1987/89] 177/209). Ein weiteres nicht näher bestimmtes Gebäude in Cirta besaß ein Mosaik mit Vasen u. vegetabilen Motiven u. der Inschrift im Zentrum iustus sibi lex est (Gsell, Constantine aO. [o. Sp. 1225] 2723; CIL 8, 7922). Viel seltener als in Tunesien wurden in den Kirchen Grabmosaiken angebracht, die im Allgemeinen aus vorvandalischer Zeit stammen (N. Duval, La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien [Ravenna 1976] 81/96). – Vollplastische Skulpturen blieben nur sehr wenige erhalten. Insgesamt 73 Kaiserstatuen von Diokletian bis Honorius sind indirekt durch ihre Basen bekannt, vor allem in Timgad u. Cuicul. Gleichzeitig hat man antike Werke wie eine Büste von Caracalla in Rusicade auch überarbeitet, oder man begnügte sich in einem anderen Falle damit, lediglich den Namen des Sohnes von Septimius Severus durch denjenigen Konstantins zu ersetzen, ohne den Kopf selbst zu verändern (S. Gsell, Musée de Philippeville [Paris 1898] 62 Taf. 9, 5). Christliche Sarkophage mit Reliefdekor sind ebenfalls nur selten erhalten: Die bemerkenswertesten befinden sich in Rusicade (Guter Hirte), Lambaesis u. Batna, dem neuen Lambaesis nordwestlich des antiken (RepertChrAntSark 3, 603. 606. 596). Die Eigenart der numidischen Kunst zeigt sich in der Bauplastik christlicher Architektur, die in großem Umfang erhalten ist: Kragsteine, Tür- u. Fensterstürze, Konsolen, Pfeiler, Kapitelle u. Schrankenplatten sind häufig mit Reliefs versehen, ebenso die fenestellae confessionis u. steinerne Gitter, die von Altären oder Fenstern in den Krypten stammen (N. Duval, Plastique chrétienne de Tunisie et d'Algérie: BullArch NS 8B [1972] 53/146; ders. 115/8). Man könnte geradezu von einer bedeutenden regionalen Schule in Süd-N. sprechen, die zwar schwer zeitlich einzugrenzen ist, aber kurz vor dem Ende des 4. Jh. vor allem zwischen Tebessa u. Mascula tätig war, u. sich durch einen eher kargen Stil auszeichnet (N. Duval, Les ateliers de ‚sculpture populaire' de l'antiquité tardive en Afrique du nord: X. Barral i Altet [Hrsg.], Artistes, artisans et production artistique au MA 3 [Paris 1990] 203/9); manchmal aber sind die Flachreliefs sehr sorgfältig gearbeitet wie diejenigen der großen Basilika von Tebessa (J. Christern, Das frühchristl. Pilgerheiligtum von Tebessa [1976]; N. Duval 81). Oft ist der Dekor geometrischer Art (Rosetten, Schachbrettmuster, Rauten), er erinnert an Holzplastik späterer Zeit u. zeigt manchmal erstaunliche Kompositionen wie an einem Pfeiler in Mascula Tiberia, wo im unteren Drittel zwei übereinander angeordnete Kantharoi, im mittleren eine Art Ranke u. im oberen ein eingefasstes Christogramm mit darüber liegenden Voluten dargestellt sind (F. Baratte, La sculpture en Numidie: Lancel 170 Abb. 18). Aber genauso oft kommen figürliche Motive vor wie auf den Pfeilern von Oued el Rhezal, wo Vögel, Fische u. figürliche Darstellungen zu

finden sind (ebd. 162 Abb. 11). Keramischer Dekor war eher schlicht: In N. gab es im Unterschied zur Proconsularis u. Byzacena keine bedeutenden Zentren der Keramik- u. Lampenherstellung. Fundstücke aus diesen Provinzen, die mit christlichen Motiven geschmückt sind (F. Béjaoui, Céramique et religion chrétienne [Tunis 1997] 44f. 105. 128), gibt es in großer Zahl, vor allem rottonige Lampen (J. Bussière, Lampes antiques d'Algérie [Montagnac 2000]) u. andere Beleuchtungskörper aus Metall, wie den Fuß eines byz. Bronzekandelabers im Aures (F. Baratte / P. Morizot, Un pied de candélabre byz. trouvé à Babar, wilaya de Khenchela, Algérie: BullSoc- AntFr 1997, 127/39). Neben einem liturgischen Gefäß in Zweitverwendung (Y. Duval / Ch. Pietri, Membra Christi. Culte des martyrs ou théologie de l'eucharistie?: Rev- ÉtAug 21 [1975] 289/301) u. einem Bleikreuz, das ins 5. bis 7. Jh. datiert werden kann (B. Caron, Note sur un crucifix de plomb du Musée de Constantine [Algérie]: ebd. 32 [1986] 103/7), sind jedoch die bemerkenswertesten Objekte, die man in Kirchen gefunden hat, die Reliquiare: steinerne Kästen mit einfachen Gravuren (Henchir el Abiod: Y. Duval 144f nr. 67) oder Reliefs (Dalaa: ebd. 160/3 nr. 76), ein Keramikgefäß (Sila: ebd. 215/20 nr. 106), ein Kästchen aus Terracotta u. Holz wie in Midili (heute Henchir Mdila) im Süden des Aures (V. Saxer / N. Duval, Un nouveau reliquaire africain et l'évéché Midilensis: Syria 75 [1998] 245/62) u. eine Dose aus kostbarem Metall wie die berühmte silberne capsella von Henchir Zirara in Süd-N. (heute im Vatikan; G. B. De Rossi, La capsella argentea africana offerta al sommo Pontefice Leone XIII dall'emo Sig. Card. Lavigerie arcivescovo di Cartagine [Roma 1889]), die möglicherweise in Campanien hergestellt wurde (G. Noga-Banai, Capsella Africana: Boreas 26 [2003] 83/98).

VI. Literatur. Neben Laktanz, der sicher in Afrika (S. Freund, Laktanz. Divinae institutiones 7 [2009] 3; A. Wlosok, L. Caecilius Firmianus Lactantius: R. Herzog [Hrsg.], Restauration u. Erneuerung = HdbAltWiss 8, 5 [1989] 375/9 mit Lit.; nach V. Fàbrega, Art. Lactantius: o. Bd. 22, 796 war sein Geburtsort Karthago) u. vielleicht in N. geboren worden war, aber das Land früh verlassen hatte (Monceaux 3, 288f), war Bischof Optatus v. Mileve der große Schriftsteller des christl. N. (Mandouze aO. [o. Sp. 1220] 795/7), der zwischen 364 u. 367 ein umfangreiches Werk in sechs Bänden gegen die Donatisten veröffentlichte; es wurde nach 384 noch durch ein siebtes Buch vervollständigt (ed. M. Labrousse = SC 412f [Paris 1995/96]), wobei einem der Ms. ein Dossier von zehn Dokumenten beigefügt ist, die sich auf die Geschichte des Schismas beziehen (CSEL 26, XVIII/XXI). Darüber hinaus werden Optatus v. Mileve zwei Reden zugeschrieben (PL Suppl. 1, 288/96). Gennadius (vir. ill. 73 [PL 58, 1102]) nennt einen weiteren Autor, der Schriften gegen die Arianer u. die Donatisten verfasst hat: Asclepius, episcopus in Baiensi (oder Vagensi) territorio, dessen Bischofssitz wahrscheinlich in N. lag (S. Lancel: SC 373, 1324f). Durch Augustinus sind verschiedene Werke von numidischen Donatisten bekannt, unter ihnen zahlreiche Briefe, eine Abhandlung über die Taufe u. ein Pamphlet von Petilianus v. Cirta, das Monceaux 5, 309/33 rekonstruieren konnte, u. zwei Briefe des Gaudentius v. Timgad aus der Zeit um 420 (ebd. 329/33). Neben Optatus hat ein weiterer Katholik aus Mileve, sein Nachfolger Severus, eine ausführliche Korrespondenz mit *Paulinus v. Nola u. Augustinus geführt, von der noch ein Brief erhalten blieb (Aug. ep. 109 [CSEL 34, 634/8]). Ein berühmter Manichäer, Faustus v. Mileve, stammte ebenfalls aus N. Bekannt sind seine Capitula, biblische Perikopen, die im Lichte des *Manichäismus interpretiert sind (F. Decret, Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine [Paris 1970] 66/70) u. die Augustinus in seiner Schrift Contra Faustum (CSEL 25, 1, 251/797) widerlegen wollte. Außerdem wurden iJ. 1918 in einer Höhle in der Nähe von Tebessa Fragmente eines lateinisch verfassten, manichäischen Ms. aus der Zeit zwischen 375 u. 445 gefunden (M. Stein, Manichaica latina 3, 1f. Codex Thevestinus = AbhDüsseldorf. Sonderr. Papyrologica Coloniensia 27, 3 [2004/06]; J. Godfrey, The context of the fragmenta Tebestina: Al-Masāq 15 [2003] 5/20); nach Augustinus (ep. 64, 3 [CSEL 34, 230f]) lebten in diesem Gebiet tatsächlich Manichäer. N. (Cirta) war schließlich die Heimat eines großen Arztes, Cassius Felix, der um 447 ein hervorragendes medizinisches Werk verfasst hat (A. Fraisse [Hrsg.], Cassius Felix. De la médecine [Paris 2002]).

A. Berthier, Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale (Alger 1942). – J. Despois, L'Afrique blanche 1. L'Afrique du Nord[3] (Paris 1964). – N. Duval, Art. N., Mauretanien u. Africa proconsularis: RBK 7 (2008) 1/161. – Y. Duval, Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du 4e au 7e s. 1/2 (Rome 1982). – E. Fentress, N. and the Roman army. Social, military and economic aspects of the frontier zone (Oxford 1979). – Frontières et limites géographiques de l'Afrique du Nord antique, Festschr. P. Salama = Histoire ancienne et médiévale 56 (Paris 1999). – A. Groslambert / N. Benseddik (Hrsg.), Urbanisme et urbanisation en Numidie militaire (ebd. 2009). – I. Gui / N. Duval / J.-P. Caillet, Inventaire de l'Algérie 1/2 = Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord 1 = Coll. des études augustiniennes, Sér. antiquité 129f (ebd. 1992). – S. Lancel (Hrsg.), Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps = Scripta antiqua 14 (ebd. 2005). – M. Le Glay, Saturne africain. Histoire (ebd. 1966); Saturne africain. Monuments 2. Numidie-Maurétanies (ebd. 1966). – J.-L. Maier, Le dossier du donatisme 1/2 = TU 134/35 (1987/89). – Y. Modéran, Les Maures et l'Afrique romaine = BiblÉcFranç 314 (Rome 2003). – P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe 1/7 (Paris 1901/23). – Die Numider. Reiter u. Könige nördlich der Sahara, Ausst.-Kat. Bonn (1979).

Yves Modéran †
(Übers. Susanne Heydasch-Lehmann).

Nuss.

Allgemeines. Entsprechend dem antiken Verständnis (aber entgegen der modernen Systematik) von der N. als einer Frucht, die von einer mehr oder weniger harten Schale umhüllt ist (Plin. n. h. 15, 88), berücksichtigt der Art. die folgenden N.arten: 1) Hasel-N. ([ἡρακλεωτικὴ] καρύα / corylus, nux Abellana; Corylus avellana Linné u. Corylus colurna L.); sicher belegt erst seit Theophrast, der hist. plant. 3, 15, 1/3 eine exakte Beschreibung gibt; verbreitet in Europa u. im Mittelmeerraum bis Kleinasien; zu Anbau u. Botanik H. Stadler, Art. Haselnuß: PW 7, 2 (1912) 2486/9; Ch. Hünemörder, Art. Hasel: NPauly 5 (1998) 176f. – 2) Pistazie (τέρμινθος / pistacia; Pistacia vera L.); heimisch in Mesopotamien u. Syrien, in biblischer Zeit in Israel angebaut (Zohary 65), durch den Alexanderzug auch in Griechenland bekannt (Beschreibung bei Theophr. hist. plant. 4, 4, 7); iJ. 35 nC. nach Italien u. Spanien eingeführt (Plin. n. h. 15, 91); zu Anbau u. Botanik H. Gossen, Art. Pistazie: PW 20, 2 (1950) 1809/11; Ch. Hünemörder, Art. Pistazie: NPauly 9 (2000) 1046. – 3) Wal-N. ([βασιλικὴ] καρύα / iuglans; Juglans regia L.); im östl. Mittelmeerraum schon in biblischer Zeit kultiviert (Zohary 64); nach Griechenland aus dem Pontos importiert, dort u. auf Sizilien seit hellenistischer Zeit, in Italien erst seit dem 1. Jh. nC. bekannt (Hehn 393f. 400); K. Schneider, Art. Iuglans: PW 9, 2 (1916) 2508; Ch. Hünemörder, Art. Iuglans: NPauly 5 (1998) 1212. – 4) Mandel (ἀμυγδαλῆ [LXX auch καρύα] / amygdalus / -um; Amygdalus communis L.); Arten u. Eigenschaften ausführlich bei Athen. dipnos. 2, 39/43; verbreitet vom Mittelmeerraum bis Zentral- u. Südwestasien (Zohary 66f); zu Anbau u. Botanik P. Wagler, Art. Ἀμυγδαλῆ: PW 1, 2 (1894) 1990/5; Ch. Hünemörder, Art. Amygdale: NPauly 1 (1996) 633. – 5) Esskastanie (Διὸς βάλανος, καστάνειον / castanea; Castanea sativa [Mill.]); heimisch in Südeuropa; zu Anbau u. Botanik H. Stadler, Art. Kastanie: PW 10, 2 (1919) 2338/42; Hehn 395/400. – Die N., die Philostr. vit. Apoll. 3, 5 als Exotica *Indiens beschreibt, sind wohl Kokos-N. u. hier nicht relevant.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Praktische Verwendung. 1. Alltag. Haselruten nutzte man zu allerlei Flechtarbeiten (Theophr. caus. plant. 3, 5, 5; Cato agr. 18, 9; Sidon. Apoll. ep. 2, 9, 8), nach Plin. n. h. 16, 75 auch als Fackelholz. Das besonders widerstandsfähige *Holz der Kastanie war geeignet für die Herstellung von Radspeichen u. Weinpfählen (ebd. 16, 206. 212; 17, 247; Pallad. op. agr. 12, 15, 2). N. waren ein überaus

beliebtes Spielzeug (zB. Hor. sat. 2, 3, 248; Martial. 14, 19; PsOvid. nux 73/86; Schol. in Aristoph. Plut. 1057; Rechenspiele: Anth. Gr. 14, 116. 138; S. Mendner, Art. Gesellschaftsspiele: o. Bd. 10, 854), so dass ‚die N. verlassen' geradezu sprichwörtlich für das der Kindheit Entwachsen war (Pers. sat. 1, 10; vgl. Cic. de orat. 2, 22; Mendner aO. 867f). Gleichbedeutend mit anderen landwirtschaftlichen Produkten gehörten N. zu den ländlichen Opfergaben an Priapos u. Pan, ohne dass den N. hier unbedingt eine tiefere Bedeutung beizulegen ist (Anth. Gr. 5, 181; 6, 22. 232). – Glühende Wal-N. soll der Tyrann Dionysios v. Syrakus anstelle des von ihm gefürchteten Barbiermessers bevorzugt haben (Cic. Tusc. 5, 58).

2. Speise. Obwohl abgesehen von der Pistazie (magenneutral; Galen. alim. facult. 2, 30 [CMG 5, 4, 300]) als ungesund in Verruf stehend (Diosc. mat. med. 1, 125, 3 [1, 114f Wellmann]), sind N. zahlreich als Speise belegt (Eupol. 271 [PoetComGr 5, 460]; Plin. n. h. 15, 88; Posid. Rhod. frg. 81, 37 Theiler; als Knabberei beim Picknick: Alciphr. 3, 39, 1). Esskastanien dienten den Frauen an den Fasten als Brotersatz (Plin. n. h. 15, 92); dass sie aber ähnlich der Speiseeichel ein wesentlicher Nahrungsbestandteil waren, lässt sich an der großen Sortenvielfalt (ebd. 15, 86/95) u. an Bemerkungen zu ihrem hohen Nährwert ablesen (zB. Galen. alim. facult. 2, 38 [CMG 5, 4, 304/6]). Die Dichtung zählt sie als eine Speise des reich gedeckten Tisches ländlicher Idylle auf (Hor. sat. 2, 2, 118; App. Verg. Copa 17/9; Martial. epigr. 78, 11; vgl. Kastanienrezepte Apic. 5, 2, 2). Besonders beliebt war die Mandel (Athen. dipnos. 52A/54D; Menander: ebd. 14, 651A; Lucian. apol. 5), wobei zwischen bitteren u. süßen Mandeln unterschieden wurde (Poll. 1, 233; 6, 78. 80; Theodrt. affect. 12, 82 [SC 57, 2, 442]). Zum Knacken der N. gab es N.knacker (καρυοκατάκτης: Athen. dipnos. 2, 53B).

3. Medizin. N. galten als heilkräftig bei Husten (Diosc. mat. med. 1, 125 [1, 114f W.]), Sehnenleiden (Cels. Med. 3, 27, 4), Blasenleiden (Marcell. Emp. 26, 33) u. kräftigend für die Leber (Pistazien: Galen. alim. facult. 2, 30 [CMG 5, 4, 300]). Der Gummifluss des Mandelbaumes u. das aus den Mandeln gewonnene Öl wurden bei Beschwerden des Atmungs- u. Verdauungstraktes angewendet (Plin. n. h. 26, 22; Diosc. mat. med. 1, 39 [1, 40 W.]; Galen. alim. facult. 2, 29 [CMG 5, 4, 299] u. ö.). Von einem apotropäischen Hintergrund ist bei der der N. zugeschriebenen Wirkung gegen Schlangenbisse auszugehen (Plin. n. h. 13, 51 [Pistazie]; Diosc. mat. med. 1, 124 [1, 113 W.]).

b. Symbolik. Hasel-N. streute man als gutes Omen u. aufgrund ihrer lebenspendenden Symbolik (Auson. cento nupt. 6, 73; Veranius: Macrob. Sat. 3, 20, 2) beim Hochzeitsfest aus (vgl. Plin. n. h. 15, 22f; *Hochzeit), ebenso die dem Juppiter geweihten Wal-N. (Serv. Verg. ecl. 8, 29f). Erscheinen N. im Traum, kündet das Verwirrung u., wegen ihrer bitteren Natur, Kummer an (Artemid. onir. 1, 7, 3). – Die auffallend frühe u. schöne Mandelblüte ist Sinnbild für das neue Aufleben der Vegetation im Frühjahr. Als ein solches sind auch die Mythen um die *Geburt des *Attis, dessen Mutter durch eine Mandel schwanger wurde (Paus. 7, 17, 11; anders Hippol. ref. 5, 9: in der phrygischen Version des Attismythos ‚gebiert' der Vater des Alls, Amygdalos [‚Mandelbaum'], Attis aus seiner Brust, wobei Hippolytos den Namen des Vaters u. den Geburtsvorgang etymologisch von ἀμύξαι [‚zerkratzen'] erklärt), zu verstehen. In denselben Kontext gehört der Mythos um Phyllis u. Demophon (Plin. n. h. 16, 108; Wagler aO. 1995; J. Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie [Innsbruck 1890] 37/9).

c. Metaphorik. Die pseudovidische Elegie Nux enthält die Klage des N.baums, der sich zu Unrecht schlecht behandelt fühlt, wobei sich die Klage auf den sich zu Unrecht verbannt fühlenden *Ovidius beziehen lässt (als Vorbild u. Kern des kleinen Werkes kann Anth. Gr. 9, 3 gesehen werden; vgl. Epigr. Bob. 44 [54 Speyer]). Der Piraeus wird Anth. Gr. 11, 441 als große taube N. bezeichnet (in abschätziger Weise?). Ob die Triebe des N.baums, die für Pankrates in den *Kranz des Meleagros geflochten sind (ebd. 4, 1, 18), bewusst als Hinweis auf die Bitterkeit oder auf das evtl. schwierige Verständnis seiner literarischen Werke gewählt sind, muss offenbleiben. Für das *Rätsel-Gedicht des Metrodoros (ebd. 14, 120), in dem der N.baum die Gesamtzahl seiner N. errechnen lässt, nachdem lauter Damen N. von ihm genommen haben, aber noch sieben an den äußersten Zweigen übrig sind, ist eine erotische Konnotation in Anspielung auf Sappho (Apfelgedicht: 47, 2a Lobel / Page) anzunehmen.

II. Jüdisch. a. Altes Testament. In der atl. Literatur spielt namentlich die Mandel eine Rolle. Ihre Bezeichnung im Hebräischen (šaqed, ,die Wackere' oder ,Wachsame', u. davon abgeleitet mešuqqadīm, ,mandelförmig'; vgl. Ex. 25, 33f; 37, 19f; anders E. Lipiński, Art. šāqad: TRWbAT 8 [1995] 445) zeugt von dem Respekt vor ihrer zeitigen Blüte (in Palästina schon im Januar / Februar; Löw 145). Die Erwähnungen der Mandel im AT spiegeln einerseits ihre Bewertung als Inbegriff des Frühlings wider (Num. 17, 23: Der Stab *Aarons sprosst über Nacht mit Schossen u. Blüten u. trägt reife Mandeln; er ist Zeichen für alle Aufsässigen [ebd. 17, 25]; die Blüte des Mandelbaums in Koh. 12, 5 lässt sich deuten als Bild für den Frühling bzw. die Jugend oder aber als das weiße *Haar im *Greisenalter). Andererseits wird ihre Wertschätzung als Fruchtbaum deutlich (Gen. 43, 11): Mandeln u. Pistazien gehören zu den besten Früchten des Landes; nach dem Vorbild von Mandelknospen u. -blüten soll der siebenarmige Leuchter des Tempels gefertigt werden (Ex. 25, 33/6; 37, 19/22; *Menorah). Als einzige Bibelstelle nennt Cant. 6, 11 (die Braut steigt in den N.garten hinab, um nach dem Gedeihen der Pflanzen zu sehen; *Hoheslied) die Wal-N. (ʾegoz), weshalb man diese später nur im imaginären Paradiesgarten der Geliebten angesiedelt glaubte (Philostorg. h. e. 3, 11; Hist. monach. in Aegypto 8, 257 [62 Festugière]; Zohary 64). Dagegen spricht allerdings der Lobpreis der Wal-N.bäume am Ufer des Sees Genezareth, wo sie besonders prachtvoll gediehen (Joseph. b. Iud. 3, 517). Wenn Gott in der Vision Jer. 1, 11f einen Mandelzweig (maqqel šaqed) über *Jeremia hält, deutet das im Anklang an die hebr. Bezeichnung der Mandel auf die wachende Fürsorge Gottes (šoqed ʾani).

b. Rabbin. Judentum. 1. Praktische Verwendung. In den rabbin. Schriftquellen finden sich einzelne Bezüge auf N. Dabei handelt es sich meistens um rituelle Regelungen, die diese Früchte betreffen (Peʾah 1, 5; Šebiʿit 7, 3; ʿOrlah 1, 8), bzw. um spezifische Anweisungen zu ihrer Verzehntung (Maʿaśrot 1, 2. 4; Maʿaśer Šeni 1, 3; Ḥullin 1, 6). Außerhalb des kultisch-liturgischen Bereichs bieten die Quellen Informationen zum alltäglichen Gebrauch von N. Diese wurden ebenso wie Oliven oder getrocknete *Feigen üblicherweise als Maßeinheit verwendet, um etwas auszuwiegen (Šabbat 6, 7) oder auszumessen (Sukkah 3, 7; Kelim 3, 2; 17, 15). Um die harte Schale der N. zu knacken, konnte man einen Hammer verwenden (Šabbat 17, 2; dabei handelt es sich um einen Hammer, der speziell zum N.knacken bestimmt ist [bŠabbat 122]). Anscheinend hatten die Kinder eine besondere Vorliebe für N. (Baba Meṣiʿa 4, 12 ist einem Kaufmann verboten, an Kinder Röstgetreide sowie N. zu verteilen, weil er sie dadurch anlockt, zu ihm zu kommen), die ihnen auch als Spielzeug dienten (Kelim 17, 15; vgl. auch Cant. Rabbah 6, 11 zu Cant. 6, 11 [dt.: Wünsche, BR 2, 1, 160], nach dem die Kinder mit einem N.baum spielen). Man rät davon ab, bei N. die Zollsteuer zu hinterziehen, denn diese können aufgrund des Aneinanderstoßens ihrer harten Schale leicht gehört werden (Cant. Rabbah 6, 11 zu Cant. 6, 11 [dt.: ebd.]).

2. Symbolik. Eine besondere bildersprachliche Rolle spielt der N.baum in der rabbin. Auslegung von Cant. 6, 11 (s. o. Sp. 1237). In Cant. Rabbah 6, 11 zu Cant. 6, 11 (dt.: Wünsche, BR 2, 1, 159/61) werden die Israeliten mit einem N.baum verglichen (vgl. auch Num. Rabbah 18 zu Num. 17, 6 [dt.: Wünsche, BR 4, 1, 457]). Die Erklärungen dieses Vergleichs sind vielfach, wobei meistens versucht wird, die tragische Geschichte des jüd. Volkes als Heilsgeschichte zu interpretieren: Wie der N.baum beschnitten wird u. wächst, so werden auch die Israeliten, obwohl sie von Mühsalen gequält werden, wachsen, indem sie an Reichtum in dieser Welt u. an gutem Lohn in jener Welt zunehmen werden; wie der N.baum ein Spielzeug für Kinder u. eine Unterhaltung für Könige ist, so sind auch die Israeliten infolge ihrer Sünden ein Spielball für die Völker dieser Welt (vgl. Lam. 2, 3), aber einst werden Könige seine Wärter sein (Jes. 49, 23). – In Koh. Rabbah 12, 5 zu Koh. 12, 5 (dt.: Wünsche, BR 1, 1, 153) wird die Blüte des Mandelbaums (s. o. Sp. 1237) mit der Neubelebung des Menschen in Verbindung gebracht.

c. Hellenist. Judentum. 1. Praktische Verwendung. N. u. besonders Mandeln waren hochwertige Speisebäume, deren Holz ebenfalls Verwendung fand (Zohary 64). Mit N. (oder mit Astragalen, Eicheln usw.) spielten Jung u. Alt Wurfspiele, vergleichbar unserem Kegel- u. Murmelspiel (Philo opif. m. 50; Mendner aO. [o. Sp. 1235] 872; U. Hübner,

Spiele u. Spielzeug im antiken Palästina [1992] 54f).

2. Symbolik. Philo vit. Moys. 2, 180/6 legt den N.kern, die gesamte Mandelfrucht u. den Baum allegorisch aus; ebd. 180f beschreibt er die Morphologie der Mandel u. deutet sie als vollendete Tugend. Wie nämlich in der Mandel Anfang (= Samenkern) u. Ende (= Frucht) eins sind, so sind auch die Tugenden jeweils gleichzeitig Ausgangspunkt u. Ziel. Eine weitere Deutung gilt dem dreifachen Fruchtaufbau (ebd. 182/4): Die grüne Schale ist bitter, der Kern überdies von einer holzigen harten Schale umgeben, u. die somit nicht leicht zu gewinnende N. entspricht der ringenden Seele: ‚Bitter, widerwärtig u. hart ist die Mühsal, aus der das Glück erwächst'. Die frühe Blüte u. der späte Laubwurf sind Sinnbild des Priesterstammes (ebd. 186).

B. Christlich. I. Allgemein. In den frühchristl. Quellen sind unter den o. Sp. 1233f angeführten N.arten namentlich Wal-N. u. Mandel präsent, obwohl sämtliche N. sicher auch auf dem Speiseplan von Christen vertreten waren (Kastanien galten allerdings im Vergleich zu den anderen N. als minderwertig: Hieron. adv. Iovin. 2, 6 [PL 23, 304/7]; Aug. civ. D. 15, 27; Paulin. Nol. carm. 11, 37 [CSEL 30, 41]). Wie das autobiographische Zeugnis des *Augustinus zeigt (conf. 1, 19), lebt ebenso die Rolle der N. als Kinderspielzeug unverändert fort. Eine konkrete Auseinandersetzung mit dem heidn. Bedeutungsspektrum der N. ist nicht erkennbar, abgesehen von einer Ablehnung des phrygischen Amygdalosmythos durch Hippolytos (ref. 5, 9; s. o. Sp. 1236) u. naturkundlichen Beobachtungen zur N. (s. unten), die mit auf antikem Quellenstudium beruhen dürften (Theophrast, Plinius; *Pflanze). Im Wesentlichen gründet die christl. Rezeption der N., die in der Exegese eine reiche Bildersprache entfaltet, auf den entsprechenden Schriftstellen des AT (s. o. Sp. 1237). Dabei stehen als Vergleichspunkte der Aufbau der N. (Schale - Kern) sowie die zeitige Mandelblüte im Vordergrund (eine Ausnahme bilden Clem. Alex. strom. 7, 16, 99: Vergleich der Irrlehren mit tauben Mandeln; Theodrt. affect. 12, 82 [SC 57, 442f]: Wie man wegen einiger bitterer doch nicht die süßen Mandeln verschmäht, so ist auch die griech. Philosophie nicht gänzlich zu verdammen).

II. Metaphorik. a. Lobpreis der Schöpfung. Wie die Mannigfaltigkeit der Pflanzenwelt allgemein Bewunderung verdient, so auch die vollendete Zweckmäßigkeit, mit der jedes Gewächs im Einzelnen erschaffen wurde. Für die N. wird hervorgehoben, dass sie dank ihrer harten Früchte nur einen leichten Blätterschutz nötig habe (im Gegensatz etwa zu *Feige u. Traube; Basil. hex. 5, 8 [SC 26, 312/5]; Eustath. Ant. hex.: PG 18, 716). Auch dass die zweifach von Schale bedeckte N.frucht dennoch von der Sonnenwärme genährt werde, zeige die providentia Dei (Ambr. hex. 3, 14, 58 [CSEL 32, 1, 100]).

b. Deutung des Schriftsinns. Dass der Schriftsinn erst zu ‚entkernen' (enucleare) sei, findet seinen bildlichen Ausdruck im Aufbau der N.frucht (Spitz 240f mit Belegliste). Besonders reich ausgestaltet ist der Vergleich bei *Origenes, der ausgehend von Num. 17, 23 die dreifache Lehre des AT (Literalsinn, moralische Lehre, mystische Erkenntnis) dem dreifachen Aufbau der Mandel entsprechen lässt (bittere Fruchthülle, harte Schale, N.kern: in Num. hom. 9, 7 [GCS Orig. 7, 63f], wörtlich übernommen bei Caes. Arel. serm. 111, 2 [CCL 103, 458f]). Der Ursprung dieser Bildtradition bleibt zwar im Dunkeln, einen prägenden Vorläufer hat Origenes jedoch in Clemens v. Alex., der die Wahrheit in seinen ‚Teppichen' stets verborgen in den Lehren der griech. Philosophie bietet, ‚wie in der Schale der essbare N.kern steckt' (strom. 1, 18, 1; Spitz 61f). Neben Mandel u. Kastanie (Frucht in stachliger Hülle verborgen: Hieron. in Eccl. 12, 9f [CCL 72, 357f]) dienen die Charakteristika der N. (Schale u. süßer Kern) dazu, die Mehrschichtigkeit der Hl. Schrift u. das schwierige Verständnis des geistigen Sinns abzubilden (Hieron. ep. 58, 9; Cassiod. in Ps. 1 [CCL 97, 29]; Eus. in Cant.: 3, 536 Pitra; Athan. synops.: PG 28, 356f). – In der vierfach gegliederten N.frucht (d. h. der Wal-N.) sind die vier Evv. zu erkennen (Chromat. in Mt. 2, 151 [CCL 9A, 205]; Fortun. Aquil. in evang. 1, 13 [ebd. 9, 367]).

c. Sinnbild des Menschen. Die Gerechten gleichen N., die mit einer bitteren u. galligen Schale vor Versuchungen geschützt sind (Orig. schol. in Cant. 6 [PG 17, 280]). Aber auch der Mensch allgemein ist seiner Physis nach der dreifach aufgebauten N.frucht zu vergleichen, indem er aus Leib, Seele u.

Geist besteht, was bei der N. der grünen Rinde, der holzigen Schale u. dem Kern entspricht (Olymp. Alex. in Eccl. 12, 5 [PG 93, 617]). Erstere beiden sind die vergängliche Hülle, von der der Mensch bei der Auferstehung erlöst wird (Caes. Arel. serm. 111, 2 [CCL 103, 458]). In besonderer Weise wird die Mandel als Vergleich herangezogen: Ihr zeitiges Blühen in Koh. 12, 5 (s. o. Sp. 1237) steht ähnlich wie in der jüd. Auslegung für die Jugend, während das Fruchten der Mandel auf das Altern des Menschen weist (PsJoh. Chrys. in Eccl. 12, 5 [CCG 4, 96]). Die durch die bis ins Mark gehende Behandlung des Landwirts süß gewordene bittere Mandel gleicht dem durch Christus geheilten Gläubigen (Basil. mor.: PG 32, 1133; Ambr. hex. 3, 13, 56 [CSEL 32, 1, 99]: geläutert durch studia doctrinae et disciplinae adtentio; vgl. dagegen die Mandel als Sinnbild der Versuchung bei Greg. Nyss. prof. Chr. 2 [GregNyssOp 8, 1, 132f]; Theodrt. hist. rel. 23, 1 [SC 257, 134]).

d. Christologische Deutung. Indem sich die Allmacht Gottes im Blühen u. Fruchten des unfruchtbaren, dürren Stabes Aarons (Num. 17, 25) offenbart, ist dieser Symbol für die jungfräuliche Geburt Christi (Cyrill. Hieros. catech. 12, 28 [PG 33, 761]; Chromat. in Mt. 2, 151 [CCL 9A, 205]). Der Mandelstab Aarons (Num. 17, 23; s. o. Sp. 1237) trägt somit das ‚Zeichen' (τύπος) Christi u. erinnert an die Wurzel Jesse (Olymp. Alex. in Eccl. 12, 5 [PG 93, 617]). Vor dem Hintergrund, dass der N.garten, in den die Braut Cant. 6, 11 hinabsteigt, als die beschwerlichen u. bitteren Niederungen des irdischen Lebens gedeutet wird (Orig. schol. in Cant. 6 [ebd. 17, 280]; Theodrt. comm. in Cant. 4 [81, 180f]), weist der *Garten auch auf den Ort der Kreuzigung Christi (Cyrill. Hieros. catech. 14, 5 [33, 829]). Andererseits birgt er die Fülle an sacerdotalium quodammodo pomorum (Caes. Arel. serm. 111, 2 [CCL 103, 459]; vgl. Ambr. Isaac 8, 64 [CSEL 32, 1, 687]) u. die süße, mühsam zu erringende N.frucht ist Christus selbst (Theodrt. comm. in Cant. 4 [PG 81, 180f]; Paulin. Nol. natal. s. Felic. 27, 282 [CSEL 30, 274]).

e. Eschatologische Deutung. Der blühende u. N. tragende Stab Aarons (Num. 17, 23) ist ebenso wie Koh. 12, 5 (der Mandelbaum wird blühen) Sinnbild für die Auferstehung, wobei seine sämtlichen Eigenschaften daraufhin ausgedeutet werden. Die Blüte verbildlicht die Auferstehung Christi (Cyrill. Alex. in Jes. comm. 2, 1, 11 [PG 70, 312]; Procop. Gaz. in Jes. 11 [ebd. 87, 2, 2040]) u. weist allgemein auf die Auferstehung von den Toten, indem die Mandelblüte als die zeitigste im Jahr Inbegriff des Frühlings ist. Dieser ist Sinnbild des künftigen glanzvollen ewigen Lebens der Gerechten (Cyrill. Hieros. catech. 15, 20 [ebd. 33, 897]; Olymp. Alex. in Eccl. 12, 5 [ebd. 93, 617]). Auch der N.stab als solcher symbolisiert die Auferstehung, denn es wohnt ihm das Mysterium Christi inne, das zu seiner Zeit aufleuchten wird (Cyrill. Alex. ador. 10 [ebd. 68, 673]), oder weil der Stab entgegen der Natur über Nacht Früchte trug, die Auferstehung aber ebenso schnell u. vollkommen geschehen werde (Epiph. anc. 95 [GCS Epiph. 1, 116f]). Er ist aber auch Hinweis auf das Weltgericht, ausgehend von seiner ursprünglichen Funktion zum Strafen oder als Herrscherstab (Joh. Chrys. frg. in Jer.: PG 64, 752; vgl. Theodrt. in Jer. 1, 12 [ebd. 81, 501]; die Wachsamkeit Gottes bezeichnend in expliziter Anlehnung an die hebr. Doppelbedeutung [s. oben] Joh. Chrys. frg. in Jer.: ebd. 64, 752).

III. Ikonographie. Spätantike Darstellungen der N. u. des N.baums sind nicht bekannt; ob ein nussförmiges Medaillon, auf dessen einer Innenfläche das Opfer *Abrahams im Typus des Kreuzesopfers Christi dargestellt ist, tatsächlich als N. zu deuten ist (so H. Leclercq, Art. Noix: DACL 12, 2, 1420/2), ist schwer zu entscheiden u. muss offenbleiben. Erst im MA kann die Darstellung des N.baums als Hinweis auf Paradies u. Auferstehung sowie als Sinnbild Mariens verstanden werden (O. Holl u. a., Art. Mandelbaum, -zweig: LexChrIkon 3 [1971] 146f). Die Mandorla allerdings hat ihre Wurzeln nicht in der frühchristl. Bildersprache (R. Warland, Art. Nimbus: o. Sp. 933; A. Böck, Art. Mandorla: RBK 6 [2005] 1/17, bes. 1f). – In Kpel soll ein großes Gebäude mit dem Beinamen ‚Karya' (‚N.') gestanden haben, benannt nach einem N.baum in dessen Hof. An diesem N.baum soll der Märtyrer Akakios das *Martyrium erlitten haben u. aufgehängt worden sein (Socr. h. e. 6, 23, 2; nach Cassiod. hist. 10, 35, 2 [CSEL 71, 628] ein N.baum mit Gedenkinschrift für Akakios).

V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland u.

Italien sowie in das übrige Europa[9] (1963). – I. Löw, Flora der Juden 3 (Wien 1924). – H.-J. Spitz, Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christl. Jtsd. = MünstMASchr 12 (1972). – M. Zohary, Pflanzen der Bibel[3] (1995).

Mechthild Siede.

Nymphaeum s. Nymphen.

REGISTER

ZU

BAND XXV

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 194	Bogen 1–5	(Mosaik — Münze)	September 2012
Lieferung 195	Bogen 6–10	(Münze — Musik III)	Dezember 2012
Lieferung 196/197	Bogen 11–20	(Musik III — Nacktheit II)	Februar 2013
Lieferung 198	Bogen 21–25	(Nacktheit II — Nasiräer)	April 2013
Lieferung 199	Bogen 26–30	(Nasiräer — Noe)	Juni 2013
Lieferung 200	Bogen 31–35	(Noe — Nonnos von Panopolis)	September 2013
Lieferung 201	Bogen 36–40	(Nonnos von Panopolis — Nymphaeum)	Oktober 2013

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Domenico Accorinti (Molina di Quosa):
Musaios II (Dichter); Nonnos von Panopolis
Maria Alexandru (Thessaloniki):
Musik III (Musikinstrumente)
Christoph Auffarth (Bremen):
Mysterien (Mysterienkulte)
Maria Becker (Münster):
Nacht (Dunkelheit)
Véronique Blanc-Bijon (Arles):
Mosaik
Dagmar Börner-Klein (Düsseldorf):
Nasiräer
Pierre Courcelle †:
Nagel der Seele
Henri Crouzel †:
Nachahmung (Gottes)
Diego De Brasi (Bamberg):
Nemesios von Emesa
Johannes G. Deckers (München):
Musen
Johannes Eberhardt (Erfurt):
Musik II (Vokalmusik)
Elisabet Enß (Bonn):
Noe
Sabine Föllinger (Bamberg):
Nemesios von Emesa
Ansgar Franz (Mainz):
Musik II (Vokalmusik)
Marco Frenschkowski (Leipzig):
Nero
Thomas Gärtner (Köln):
Numen
Susanne Heydasch-Lehmann (Bonn):
Mose II (Ikonographie); Mythos
Roland Kany (München):
Nächstenliebe u. Gottesliebe
Haritini Kotsidu (Thessaloniki):
Natur II (Naturdarstellungen)
Tomas Lehmann (Münster):
Nola
Andreas Lehnardt (Mainz):
Mose I (literarisch)
Hermut Löhr (Münster):
Nikolaiten
Paul Mattei (Lyon):
Novatianus
Yves Modéran †:
Numidia
Eric M. Moormann (Nijmegen):
Musen
Pascal Mueller-Jourdan (Angers):
Mystagogie
Christine Mühlenkamp (Bonn):
Nachahmung (Gottes)
Valerio Neri (Bologna):
Nacktheit I (religionsgeschichtlich)
Theresa Nesselrath (Bonn):
Nachtigall
Karl-Wilhelm Niebuhr (Jena):
Nomos
Philipp Niewöhner (Oxford):
Mysia (Hellespontus)
Uwe-Karsten Plisch (Berlin):
Norea
Maria R.-Alföldi (Frankfurt):
Münze
Gretchen Reydams-Schils (Notre-Dame, Illinois):
Musonius Rufus
Franz Rickert (Bonn):
Muschel
Cornelia Römer (Kairo):
Nil I
Antonia Roumpie (Thessaloniki):
Musik III (Musikinstrumente)
Philipp Scheibelreiter (Wien):
Nomos
Claudia Schindler (Hamburg):
Musen
Karin Schlapbach (Ottawa):
Muße
Christine Schmitz (Münster):
Mythos
Georg Schöllgen (Bonn):
Nomos
Mechthild Siede (Bonn / Trier):
Myrrhe; Myrte; Nuss
Daniëlle Slootjes (Nijmegen):
Notitia dignitatum
Heikki Solin (Helsinki):
Name
Jean-Michel Spieser (Fribourg):
Mosaik
Gregor Staab (Köln):
Numenios
Peter Stewart (Oxford):
Nacktheit II (Ikonographie)
Peri Terbuyken (Köln):
Nabuchodonosor; Noe
Eddie Vetter (Amsterdam):
Musik I (Musiktheorie)

Martin Wallraff (Basel):
Neujahr (Neujahrsfest)
Rainer Warland (Freiburg):
Nimbus
Ourania Zachartzi (Thessaloniki):
Musik III (Musikinstrumente)
Francesco Zanella (Bonn):
Mythos; Nil I; Noe

NACHTRAGSARTIKEL
IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jaques Moreau
Constantius III (Kaiser, 421)	JbAC 51	(2008)	S. 227/31	Bruno Bleckmann
Constantius Gallus (Flavius Claudius Constantius)	JbAC 51	(2008)	S. 231/7	Bruno Bleckmann
Consultationes Zacchaei Christiani et Apollonii philosophi	JbAC 51	(2008)	S. 237/41	Jean-Louis Feiertag
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez, Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im ‚Jahrbuch‘ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.